

Dipartimento di / Department of

SCIENZE UMANE PER LA FORMAZIONE "RICCARDO MASSA"

Dottorato di Ricerca in / PhD program: **Antropologia Culturale e Sociale**
Ciclo/Cycle **XXXII**

**ELEVAGE, SAVOIRS LOCAUX ET STRUCTURE
SOCIALE AU FOUTA DJALON, GUINEE**

Cognome / Surname: **BALDE** Nome / Name: **Ismailou**

Matricola / Registration number: **822043**

Tutore / Tutor: **Prof.ssa Alice BELLAGAMBA**

Cotutore / Co-tutor : **Dott.ssa Ester BOTTA-SOMPARE**

Coordinatore / Coordinator: **Prof.ssa Alice BELLAGAMBA**

ANNO ACCADEMICO / ACADEMIC YEAR 2018 - 2019

SOMMAIRE

ACRONYMES.....	5
DÉDICACE.....	7
REMERCIEMENTS	8
RESUMÉ	10
RIASSUNTO.....	11
INTRODUCTION.....	13
CHAPITRE I : CADRE CONCEPTUEL ET METHODOLOGIQUE	41
1.1. Revue de littérature	41
1.2. Cadre méthodologique	54
1.2.1. Clarification conceptuelle	55
1.2.2. Choix du cadre d'étude et échantillonnage	61
1.2.3. Méthodologie de choix des localités et des personnes ressources	62
1.2.4. Outils et méthode de production des données.....	67
1.2.5 Traitement et analyse des données	70
1.2.6. Atouts, difficultés, contraintes et limites	71
Conclusion	81
CHAPITRE II : CADRE PHYSIQUE, DEMOGRAPHIQUE ET HISTORIQUE DE L'ETUDE	84
2.1. Présentation physique et géographique du Fouta Djalon	84
2.2. Le Fouta Djalon et ses périphéries	88
2.3. Cadre démographique, organisation sociale et activités socio-politico-économiques	92
2.3.1 <i>Peuplement du Fouta Djalon</i>	92
2.3.2 L'Esclavage et l'organisation sociale au Fouta Djalon	96
2.4. Esclavage et systèmes politiques au Fouta Djalon	98
2.4.1 Strates sociales, régimes politiques et activités agropastorales au Fouta Djalon ..	99
2.5. Métiers, activités connexes et spécialisation	102
2.6. Répartition des fonctions politiques et religieuses	104
2.7. Parcours historique de l'élevage au Fouta Djalon, de l'indépendance à nos jours	108
2.7.1. L'élevage de la période précoloniale à celle coloniale	111
2.7.2. L'élevage de l'indépendance (1958) à nos jours.....	113
2.8. Systèmes d'élevage au Fouta Djalon	114
2.8.1. Elevage semi intensif.....	114
2.8.2. L'élevage extensif au Fouta Djalon.....	118
Conclusion	120
CHAPITRE III : ORGANISATION SOCIALE ET MUTATION DE LA FONCTION DE L'ELEVAGE.....	123
3.1. Politique de la <i>première République</i> face à l'organisation sociale au Fouta Djalon	126

3.2. La deuxième République	135
3.3. La troisième République	141
3.4. Statisme des rôles des groupes sociaux et stratégies politiques	143
3.5. Elevage et éleveurs au Fouta Djalou	144
3.6. Evolution de la représentation et de la fonction de l'élevage	149
Conclusion	154
4.1. Systèmes pastoraux et succession des régimes politiques	158
4.2. De la perception des éleveurs sur leur cheptel au choix du awdi	163
4.3. Du choix de l'emplacement d'un wuro ou d'un dingira à sa gestion	171
4.4. Nomenclature et généalogie du cheptel bovin dans la commune de Koumbia, Préfecture de Gaoual	180
4.5. Rôle des acteurs et fonctions socioéconomiques du cheptel	184
4.6. La santé animale au cœur de l'élevage extensif	188
4.7. Le développement de l'élevage extensif, savoirs ésotériques et communication entre éleveurs et animaux	199
4.8. Le <i>tuppal</i> : un savoir ancestral qui résiste aux innovations	204
4.10. L'éducation sociale et pastorale entre transfert de compétences et départ progressif de l'élevage chez les Fulbe Boowe	210
Conclusion	212
CHAPITRE V : EVOLUTION OU RECREATION DES MŒURS ET MODE DE VIE DES ELEVEURS.....	216
5.1. Du mariage aux relations sociales et économiques chez les éleveurs du Fouta Djalou	216
5.2. De la vie d'hier à celle d'aujourd'hui des éleveurs du Fouta Djalou	225
5.3. Sédentarisation progressive des éleveurs et développement de nouvelles activités	232
5.4. Nouvelles formes d'occupations ou passe-temps favoris des jeunes descendants d'éleveurs	239
5.5. Migration/exode rurale comme rêve primeur des jeunes éleveurs	245
Conclusion	251
CONCLUSION.....	254
BIBLIOGRAPHIE.....	265
ANNEXE 1 : GLOSSAIRE DES MOTS PEULS (FOUTA DJALON).....	281
ANNEXE 2 : LISTE DES ENTRETIENS.....	286

LISTE DE TABLEAUX

Tableau 1 Préfectures et sous-préfectures touchées par l'étude.....	62
Tableau 2 Echantillonnage	66
Tableau 3 Plantes médicinales	192
Tableau 4 Liste des anciens chefs de canton dans le Gaoual	234
Tableau 5 Echantillon, âge et sexe des enquêtés.....	247

LISTE DES FIGURES

Figure 1 Carte de la Situation de la Guinée dans l'Afrique	84
Figure 2 Carte de la Guinée avec ses quatre (4) régions naturelles	86
Figure 3 Répartition ethnique de la Guinée française de 1955	94
Figure 4 Wuro Alpha Diallo, Kiunsitel.....	174
Figure 5 Wuro Ibrahima Panampu	175
Figure 6 Exemple de généalogie (Sudu Nai) chez Amadou Bocoum, 54 ans, Koumbia.....	182
Figure 7 Tuppal chez El Hadj Ousmane Diaby.....	204
Figure 8 Suite Tuppal chez El Hadj Ousmane Diaby	206
Figure 9 Habitat des peuls nomades dans wuro	227
Figure 10 Habitat récent à Bamikoure (Pita)	228
Figure 11 Preneur d'Attaya	242
Figure 12 Moto-Taxi en attente de passagers à Labé.....	243
Figure 13 Moto-Taxi en pleine circulation	243

ACRONYMES

AOF : Afrique Occidentale Française

BAP : Brigade Attelée de Production

BAD : Banque Atlantique de Développement

BMP : Brigade Motorisée de Production

CEDEAO : Communauté Economique des Etats de l'Afrique de l'Ouest

CFDT : Compagnie Française du Développement du Textile

CFEL : Centre de Formation d'Elevage de Labé

CNEG : Confédération Nationale des Eleveurs de Guinée

CRD : Commune Rurale de Développement

DRGA : Division des Ressources Génétiques et Animales

ENCOBE : Entreprise Nationale de Commercialisation du Bétail

FAO : Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture

FAPA : Ferme Agropastorale d'arrondissement

FEM : Fonds pour l'environnement Mondial

Fouta : Fouta Djallon

FPFD : Fédération des Paysans du Fouta Djallon

INS : Institut National de la Statistique

IRAG : Institut de Recherches Agronomique de Guinée

MENA : Ministère de l'Education Nationale et de l'Alphabétisation

ODD : Objectif du Développement Durable

ONG : Organisation Non Gouvernementale

OIM : Organisation Internationale pour la Migration

PDG : Partie Démocratique de Guinée

PF : Peul du Fouta

PNASAN : Plan National d'investissement Agricole et de Sécurité Alimentaire

PNUD : Programme des Nations Unies pour le Développement

PRL : Pouvoirs Révolutionnaires Locaux

PROGEBE : Projet régional de gestion durable du Bétail ruminant Endémique en Afrique de l'Ouest

RDA : Rassemblement Démocratique Africain

RPG- ARC-EN-CIEL : Rassemblement du Peuple de Guinée

SDF : Sans Domicile Fixe

UA : Union Africaine

UFDG : Union des Forces Démocratiques de Guinée

UNESCO : Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la Science et la Culture

URSS : Union des Républiques Socialistes Soviétiques

DÉDICACE

Je dédie cette thèse à mes feux parents qui m'ont donné la chance d'aller à l'école et de poursuivre mes études.

&

A tous les éleveurs du Fouta Djalon qui m'ont accueilli dans leur univers et m'ont transmis leurs savoirs "d'experts", particulièrement à feu Mamadou Yaya Barry, enseignant à la retraite, malheureusement décédé avant la fin de mes recherches. Il est l'auteur du dicton « *A dyokkay ge, nandaa e magge si hebaage* », qui se traduit en "tu vas la suivre, la ressembler avant de l'avoir" qui a profondément éclairé ma vision de l'élevage.

REMERCIEMENTS

Au terme de la rédaction de cette thèse de doctorat, je suis persuadé qu'un tel projet est loin d'être le résultat d'un travail solitaire. J'y suis arrivé parce que j'ai bénéficié du soutien, de l'accompagnement, de la générosité et de l'attention favorable de beaucoup de personnes.

Je souhaite remercier en premier lieu ma directrice de thèse, Professeur Alice Bellagamba pour la confiance qu'elle a placée en moi en acceptant d'encadrer ce travail, pour ses multiples conseils, les orientations sur le terrain sans lesquelles la production des données ethnographique serait moins riche, ainsi que son encadrement.

J'adresse mes chaleureux remerciements à ma co-directrice de thèse, Docteur Ester Botta, pour ses conseils avisés tant à Conakry qu'à Milan, son écoute et l'encadrement dont j'ai bénéficié.

J'adresse également mes chaleureux remerciements à toute l'équipe d'enseignants, d'assistants et de doctorants du DACS, notamment la XXXIIème promotion, Département des Sciences Humaines et de la Formation « Riccardo Massa » de l'Université de Milan Bicocca

Je remercie aussi et particulièrement tous les membres de l'équipe du projet ERC – Shadows of Slavery in West Africa and Beyond : a Historical Anthropology (SWAB) qui a bien voulu nous accueillir au sein du groupe de recherches mais également apporter leurs précieuses contributions à mon travail.

Mes sincères remerciements au Cabinet et à toute l'équipe du Ministère en charge de la Culture de la Guinée ainsi que la Directrice du Musée National et tout son personnel pour les différents soutiens.

Je souhaite remercier les Professeurs Joseph Adandé, Edouard Sédéhou Koutnhouin et Aminou Taofiki, tous de l'Université d'Abomey-Calavi (UAC) pour leur soutien et encouragement.

Toute ma gratitude au Centre de recherche sur le patrimoine culturel de Guinée et à l'Université de Labé pour leur soutien et encadrement sur le terrain.

Toute ma reconnaissance aux Docteurs Dian Dalaba Barry, Dian Baldé, Malal Baldé et Bangaly Koumbassa ainsi qu'à tous les éleveurs du Fouta Djallon.

Mes chaleureux remerciements à tous mes collègues et amis de l'Ecole du Patrimoine Africain-EPA (Bénin) et de l'ICCROM (Rome)

Mes sincères remerciements à mes frères, sœurs et à ma très chère famille : mon épouse Rouguiatou DIALLO et mes chers enfants Mamadou Saliou, Marlyatou, Chaïkou Yaya et El Hadj Aliou, pour le soutien inestimable.

Que tous ceux qui, de prêt ou de loin, ont contribué à l'aboutissement de ce travail et ceux dont je ne me suis pas rappelé trouvent ici l'expression de mes vifs et chaleureux remerciements.

RESUMÉ

La périphérisation d'une partie des Peuls du Fouta Djallon (région montagneuse et historique de la République de Guinée, qui a contribué à l'animation de la vie politique, économique et sociale de l'Afrique occidentale précoloniale) est une réalité qui a motivé ma recherche sur l'impact de ce phénomène sur les pratiques d'élevage et le mode de vie des éleveurs de cette région. Je considère dans ce travail la périphérisation comme un processus dynamique par lequel une frange des éleveurs du Fouta Djallon s'est déplacée vers des localités plus excentrées. Les données ethnographiques collectées et analysées dans un cadre comparatif ont permis de mettre la lumière sur l'évolution ou la recréation des savoirs locaux d'élevage ainsi que la vie des éleveurs dans un contexte politique dynamique et d'une prise en compte de l'existence de deux zones (plateau central et périphéries) bien distinctes dans la Moyenne Guinée. Malgré une présence accrue des produits et agents vétérinaires, dans les périphéries, les savoirs locaux d'élevages se revelent profondément ancrés dans la nature (faune et flore), la communication entre le pasteur et les animaux mais aussi dans l'ésotérisme (gage, selon les éleveurs, de la prospérité du troupeau) dont l'éducation pastorale est le seul moyen de transmission. De même, il est mis en évidence l'état de la structure sociale où dans les périphéries les descendants d'esclaves occupent une place plus ou moins importante par rapport au plateau central, notamment en ce qui concerne certains stigmates dont le refus de mariage entre nobles et les descendants d'esclaves, la terre étant une propriété exclusive de l'aristocratie et le pouvoir local une chasse gardée de ces derniers. Comme au plateau central, l'ouverture au monde extérieur par les différents médiums, les jeunes des périphéries aussi commencent à abandonner les travaux pénibles au profit des villes nationales ou étrangères. Cette situation qui réduit la main d'œuvre pastorale, soulève la question de l'avenir de l'élevage chez les Fulbe, comme l'annonçait El Hadj Diogo Turo Diallo¹ « le Peul du Fouta est connu avec ses vaches, mais les vaches ont quitté le Fouta ». Cette recherche s'inscrit dans le cadre du projet SWAB (Shadows of Slavery in West Africa and Beyond. A Historical Anthropology) de l'Université de Milan-Bicocca et est le fruit d'une immersion d'un an auprès des éleveurs, vétérinaires et autres personnes ressources dans le Fouta Djallon.

Mots clés : Fouta Djallon, élevage, savoirs locaux, structure sociale et pastoralisme.

¹ Notes de terrain, entretien réalisé le 21/12/2017 à Timbi-Madina (Pita)

RIASSUNTO

La “periferizzazione” di una parte dei Peuls del Fouta Djalon è il fulcro della mia ricerca che si pone l’obiettivo di esplorare l’impatto di tale fenomeno sulle pratiche di allevamento e le condizioni di vita degli allevatori di questa regione. Nel presente lavoro considero la “periferizzazione” un processo dinamico secondo il quale una parte degli allevatori del Fouta Djalon si è spostata verso località più periferiche. I dati etnografici raccolti e analizzati in prospettiva comparativa hanno permesso di far luce sull’evoluzione e la riformulazione dei saperi locali legati all’allevamento così come sulla vita quotidiana degli allevatori in un contesto politico dinamico, tenendo conto che la regione presa in esame è composta da due zone ben distinte (l’altopiano centrale e le zone periferiche). Nonostante una maggiore presenza di prodotti e agenti veterinari, nelle zone periferiche, i saperi locali che riguardano l’allevamento restano profondamente ancorati alla natura (fauna e flora), alla comunicazione tra il pastore e gli animali ma anche all’esoterismo (garanzia, secondo gli allevatori, della prosperità del gregge) che si trasmette unicamente attraverso l’educazione pastorale. Allo stesso modo, la ricerca ha messo in evidenza lo stato della struttura sociale nelle zone periferiche, in cui i discendenti di schiavi occupano un posto più o meno importante rispetto all’altopiano centrale, in particolare per quanto riguarda alcuni pregiudizi sociali, tra cui il rifiuto del matrimonio tra i nobili e schiavi, la proprietà esclusiva della terra da parte dell’aristocrazia, così come il diritto di caccia ad appannaggio di quest’ultima. Come nell’altopiano centrale, l’apertura al mondo esterno porta molti giovani delle periferie a fuggire dal duro lavoro e a trasferirsi in zone urbane o all’estero. Tale situazione, che riduce la forza lavoro pastorale, solleva la questione del futuro dell’allevamento Fulbe, come annunciato da El Hadj Diogo Turo Diallo « « il Peul di Fouta è conosciuto con le sue mucche, ma le mucche hanno lasciato il Fouta » ».

La presente ricerca si iscrive all’interno del progetto SWAB (Shadows of Slavery in West Africa and Beyond. A Historical Anthropology) dell’Università di Milano-Bicocca ed è il risultato di una ricerca sul campo della durata di un anno presso gli allevatori, i veterinari e altri attori-chiave della regione del Fouta Djalon.

Parole-chiave: Fouta Djalon, allevamento, saperi locali, struttura sociale e pastoralismo.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Le but de cette thèse est l'étude des mutations enregistrées dans la pratique de l'élevage et du mode de vie des éleveurs du Fouta Djallon (République de Guinée), suite aux déplacements de ces derniers du centre vers les périphéries sous l'influence des différentes contingences dont les changements politiques. Les déplacements dont il est question se traduisent et sont perceptibles à travers le langage courant de la société comme l'expression "*nai eggii Fouta*", qui signifie que les vaches ont quitté le Fouta. Pour moi, il est important d'explorer les raisons et les conséquences de ces déplacements surtout qu'en Guinée, les travaux sur l'élevage sont restés pendant longtemps un domaine réservé aux spécialistes de la médecine vétérinaire. Philippe Lhoste (1987) dénonce l'insuffisance des approches zootechniques sur la compréhension et le développement de l'élevage, d'une part et il recommande une forte implication des chercheurs en sciences sociales, d'autre part.

Le choix de l'élevage et du Fouta Djallon, respectivement comme thème et cadre d'étude n'est pas un simple hasard ou seulement motivé par la présence dans cette région de 41, 33 % de l'effectif national des éleveurs de Guinée (INS, 2012 : 9) ; il reflète également mon intérêt et mon implication pour le sujet. En effet, étant originaire de cette région et de la culture pastorale, deux faits majeurs ont provoqué un déclic à mon niveau favorisant mon encouragement et investissement sur ce projet : (i) lors de mes différentes missions de formation, d'assistance technique et de prise de contacts en Afrique surtout dans la sous-région ouest africaine et dans l'exercice de mes fonctions de Coordinateur de pôles, de responsable de projets et de Directeur par intérim à l'Ecole du Patrimoine Africain-EPA², j'ai été, à maintes reprises, interpellé sur la culture pastorale du Fouta Djallon. Interpellations à travers des questions sur entre autres le niveau de préservation du pastoralisme, les interdits, les noms des plantes utilisées dans le traitement et dans l'alimentation du cheptel, et malheureusement, j'étais pour la plupart des cas, passé à côté. (ii) de 2009 à 2016, j'ai effectué des missions de formation, d'évaluation et de réhabilitation du patrimoine culturel à Labé (troisième grande ville du pays, ancienne et actuelle

² L'EPA, qui a statut d'organisation internationale au Bénin, est un établissement universitaire de 2ème cycle à vocation internationale, spécialisé dans la conservation et la médiation du patrimoine culturel tangible et intangible. Elle propose à 26 pays d'Afrique subsaharienne francophone, hispanophone et lusophone, de former des professionnels de la conservation et de la mise en valeur du patrimoine culturel. (Source : www.epa-prema.net)

capitale régionale de Fouta Djalon) pour la formation du personnel du musée du Fouta, à Lélouma pour l'étude en vue de la réhabilitation de la mosquée de Pettel (Lélouma centre) et à Télimélé pour la création d'une banque culturelle. D'un village à un autre, d'une ville à une autre, j'ai constaté que la vie dans la région (patrimoine architectural, culinaire, vestimentaire et la substitution des produits artisanaux par des fabrications importées) a changé considérablement par rapport à ce qu'elle était y a une trentaine d'années.

C'est ainsi qu'est né mon intérêt qui a rencontré la nécessité de contribuer à la construction ou reconstruction d'une sorte d'observatoire et à enrichir les travaux que Roger Botte (1993) et Joseph Hellweg (2011) ont jugé peu valorisés.

✓ **Le Fouta Djalon : caractéristiques physiques et géographiques**

Le Fouta Djalon, une des quatre (4) régions naturelles de la Guinée est situé au Nord du pays et il s'étend du 10°10 de latitude-nord à 12°30 et en longitude, à l'Ouest de Greenwich de 11°30 à 13°30. Cette région correspond alors au massif montagneux d'une superficie de quatre-vingt mille (80 000) kilomètres carrés³ environ. Il est limité au Nord par le Sénégal, au Nord-Est par la République du Mali, au Sud par la Sierra Leone et à l'Est puis à l'Ouest par respectivement la Haute Guinée et la Basse Guinée. Le relief du Fouta est très accidenté et montagneux avec une altitude moyenne de 1 000 m, caractérisé par une succession de valons, de vallées profondes et de massifs qui confèrent au Fouta Djalon sa beauté légendaire et son climat exceptionnel⁴.

En analysant ce relief, Auguste Chevalier (1909 : 253 - 255), Jacques Richard-Mollard (1944 : 136-144) et Mamadou Saliou Baldé (1974), classent le Fouta Djalon en trois (3) zones géographiques assez distinctes saisissables à tout point de vue, en plateau central, oriental et occidental : (i) Le Fouta central correspond à la partie des hauts plateaux de 1200 m d'altitude traversant du sud au nord les préfectures de Mamou, Dalaba, Pita, Labé et Mali, avec comme principaux sommets les monts Loura (1538 m) à Mali, Diaguissa (1425 m) et Tinka (1372 m) à Dalaba et Limboko (1255 m) et Kolima (1250 m) à Labé. (ii) Le Fouta occidental, ensemble de plaines et bas plateaux compris entre 200 et 1100 m d'altitude et localisés essentiellement dans

³ Ibid. Ces informations varient selon le découpage administratif considéré. Pour des raisons administratives et politiques, des circonscriptions ont été très souvent détachées ou rattachées à l'ancien territoire du Fouta Djalon. C'est le cas des Préfectures actuelles de Télémélé, de Gaoual et de Koundara.

⁴ Ceci lui a valu l'appellation "Suisse d'Afrique" et lui donnait un attrait particulier pour les européens.

Koundara, Gaoual et Télémélé et en partie Mamou, Kindia et le Benna. (iii) Enfin, le Fouta oriental compris entre 500 et 1000 m et couvre les préfectures de Tougué, Koubia et en partie celles de Mamou, Dabola et Dinguiraye (Abdoul Gououssy Diallo, 2010 : 19 et Baldé, 1974 : 11). Ces caractéristiques physiques sont soutenues par un environnement et des microclimats spécifiques que Georges Balandier, lors de sa première visite au Fouta, décrit comme un « tout qui s'organise autour de ce massif central qu'est le Fouta-Djalon, château d'eau, montagne à forêts ou à pentes et plateaux dénudés où se répartissent les villages des Peuls planteurs d'orangeraias » (Balandier, 1977 : 48).

De la compatibilité de cet environnement physique et naturel avec les différentes activités paysannes, l'Institut de Recherches Agronomique de Guinée (IRAG), découpe le Fouta Djalon en 4 zones éco-pastorales⁵ dont la définition est basée essentiellement sur le potentiel fourrager :

la zone soudano-Guinéenne nord qui concerne à l'extrême nord de la Guinée, suivant une ligne qui passe au nord de Gaoual et de Mali, et qui rejoint approximativement Dinguiraye, Kouroussa, puis Kankan. C'est la partie la plus aride du pays. Les indices de surpâturage sont fréquents dans la plupart des formations végétales étudiées. Le schéma général d'utilisation des pâturages est le suivant : en saison des pluies : pâturage sur les hauteurs (plateau, colline) ; et en saison sèche (à partir de fin octobre) : pâture dans les vallées, puis au niveau des bas-fonds cultivés (résidus de récolte), la zone soudano-Guinéenne sud qui s'étend de part et d'autre du massif du Fouta Djalon ; elle concerne les régions de Gaoual-Wéndou M'Bour à l'ouest, et s'étend à l'est en une bande sub-latitudinale comprise entre Dinguiraye – Kouroussa – Kankan au nord, et Faranah – Komodou au sud. La pratique des feux précoces est fréquente ; selon le type de terrain et l'humidité résiduelle du sol, ces feux peuvent fournir des repousses de graminées vivaces qui seront appréciées pendant la première partie de la saison sèche, le Fouta Djalon nord s'inscrit dans un périmètre qui s'étend de Mali au nord, à Lélouma et Pita au sud-ouest, à Tougué à l'est et jusqu'aux abords de Dabola au sud-est. L'élevage y est sédentaire et pratiqué par des agro - pasteurs. Les champs sont souvent clôturés, et les animaux tenus au piquet pendant l'hivernage, puis laissés en divagation en saison sèche, période pendant laquelle l'alimentation des animaux semble constituée le principal facteur limitant pour l'élevage et le Fouta Djalon sud, il forme un triangle dont les sommets

⁵ Direction Nationale de l'Élevage, 1993

correspondent approximativement aux préfectures de Téliélé, Kindia et Mamou » (IRAG, 2006 : 4).

De cette catégorisation, je présente ci-dessous les populations qui exploitent les différentes zones éco-pastorales et les rapports qu'elles entretiennent entre elles.

✓ **Le Fouta Djallon : les populations et leur organisation**

Désignant le pays des "Fulbe et des Djallonke", le Fouta Djallon a été peuplé par différents groupes venus par vagues successives dès le XI^{ème} Siècle, après le déclin des empires précoloniaux ouest africains du Ghana, de Ségou et du Mali. Selon Alpha Amadou Bano Barry (2014) ces mouvements ont été responsables de la délocalisation et de la réinstallation des populations dans la sous-région ainsi que la ré-organisation des populations qui y vivaient et dont les descendances y vivent encore. De même, Moustapha Diop (2007) et Thierno Mamadou Bah (2008) se sont inspirés des travaux des voyageurs et des administrateurs coloniaux tels que LouisTauxier (1937), qui a eu le mérite de faire un travail de critique et de synthèse remarquables sur les publications relatives aux *Fulbe* (sing. Pullo) et au Fouta Djallon pour présenter le peuplement de cette région. Ils se sont aussi appuyés sur des manuscrits anciens comme ceux de Amadou Laria Bah (1999)⁶, qui, comme ses prédécesseurs, considèrent les Bagas comme les premiers occupants des hauts plateaux de l'actuel Fouta Djallon, au X^{ème} siècle. Ils ont été suivis par les Sossos, les Djallonke, les Peuls animistes ou Pouli et enfin par les Peuls musulmans⁷.

Le peuplement actuel du Fouta étant de dominance *Fulbe*, je juge nécessaire d'ouvrir une parenthèse sur l'origine de ce peuple. Les *Fulbe* sont, selon la représentation locale la plus courante, originaires du Moyen Orient et du bassin du fleuve Nil (Egypte). Au niveau de l'Afrique de l'Ouest, Cécile Pouget (2001) en se fondant sur les travaux de Cheick Anta Diop, soutient que les *Fulbe* sont partis du Fouta Toro (bassin du fleuve Sénégal) pour le Macina (actuel Mali) et le Fouta Djallon (Guinée). Elle rejoint ainsi l'hypothèse de Mollien (1816 -1818) et de Tauxier (1937), qui disaient que les *Fulbe* du Fouta Djallon sont venus du Fouta Toro, région historique située dans la vallée du fleuve Sénégal et elle a respectivement été la

⁶ Amadou Laria (vers 1920-1974), Histoire du Fouta Djallon, Manuscrits de l'Arabe au Pular et au Français par Aminatou Diallo-Bah (1999).

⁷ L'histoire du peuplement du Fouta Djallon fait l'objet d'un point à part entière dans le chapitre II.

capitale du royaume du Tekrour à l'époque de l'empire du Ghana (III^{ème} et XIII^{ème} siècle) et l'Etat théocratique du même nom à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle (1776). L'arrivée de la dernière vague de *Fulbe*, les Peuls musulmans et l'étatisation du Fouta Djallon ont marqué selon Baldé (1974), un tournant décisif dans la cohabitation restée pacifique entre les différents groupes qui habitaient les hauts plateaux. Les transformations les plus importantes avaient été le processus d'islamisation à travers le djihad (guerre sainte engagée par les leaders musulmans contre la population paënnne du Fouta Djallon qui avaient refusé de rejoindre l'Islam avec la parole) dont le premier et le plus important est la bataille de Talansan de 1725. La victoire des *Fulbe* sur les "mécréants" a impulsé un autre rythme de vie dans l'archipel Peul du Fouta à travers son mode de gouvernance caractérisé par son organisation sociale. Pour que cette organisation puisse fonctionner et apporter des ressources à l'Etat théocratique, les tâches ont été réparties en fonction des prédispositions ou activités ancestrales pour les aristocrates, les hommes libres et les hommes de castes (*nyeenyube*, sing. *nyeenyudo*, désigne une personne qui a une certaine dextérité manuelle ou intellectuelle à accomplir une tâche particulière), d'une part et en fonction de la volonté du maître pour les esclaves, d'autre part. Les vaincus de ce djihad furent faits esclaves (*maccube*, sing. *maccudo*), hommes à tout faire des vainqueurs. Ils deviennent des propriétés au même titre que les biens matériels des nobles (*rimbe*, sing. *dimo*). Les razzias, les ventes et achats avaient été les signes de la floraison de cette activité en Afrique de l'Ouest, particulièrement au Fouta Djallon. Ainsi, Thierno Diallo (1972) en étudiant les institutions politiques du Fouta Djallon au XIX^{ème} siècle, identifie quatre strates sur lesquelles repose l'ossature de cette organisation composée « des Fulbe aristocrates, les autres *Fulbe* et populations non soumises, les hommes castes et les descendants d'esclaves » (Diallo, 1972 : 101). A part cette stratification qui tient compte du statut social qui à son tour est fondé sur le rôle que joue chaque strate dans la société, il y a les associations par classe d'âge (*gire*, sing. *yirde*). Ces associations concernent les hommes et les femmes, elles sont des instances où les personnes de même génération s'associent en fonction ou non de leurs strates sociales. Ce mode de fonctionnement dépendait de la clémence des chefs (*lambe*, sing. *lamdo*). Les relations entre ces différentes strates ont été principalement celles entre dominés (descendants d'esclaves, captifs et autres populations conquises) et dominants (aristocratie).

Les relations entre les descendants d'aristocrates et d'esclaves ont fait l'objet de stigmates de tout genre de sorte que les observateurs coloniaux, tels que Louis

Tauxier (1937), soulignèrent que les *Fulbe* par leur teint, beauté, savoir-faire et être et leur intelligence ont été les stigmates positifs qui, pendant longtemps, ont classé les *Fulbe*, aux yeux des occidentaux, comme une race différenciée par rapport aux autres groupes autochtones. Cet avis de Tauxier est corroboré par Paul Riesman (1974 : 119) lorsqu'il étudie l'identité à travers le comportement idéal des *Fulbe* chez les Djelgôbe du Burkina Faso. Cette perception répondait à la haute estime de soi que l'aristocratie du Fouta Djalou avait historiquement mûrie à partir du djihad avec lequel elle avait établi son pouvoir sur la région. Ce double processus d'implantation de l'Islam et de production d'esclaves ou de captifs s'inscrit dans un phénomène global « d'Islam militant qui sert d'idéologie à la construction d'un nouvel ordre économique, politique et social » (Barry, 1988 : 145). L'histoire reconnaît ainsi les *Fulbe* comme les précurseurs de l'introduction et du développement de l'élevage en Afrique de l'Ouest et au Fouta Djalou, des conquérants et des vulgarisateurs de la religion musulmane. La représentation du *Pullo* comme l'ethnie qui a introduit l'élevage au Fouta Djalou est aussi liée à l'association entre les *Fulbe* et les vaches qui n'est pas seulement une "auto-ascription" mais aussi celle des voisins dont le groupe ethnique malien "Bambara" pour qui « le *Pullo* est donc un frère jumeau (flà) du bovin » (Sada-Mamadou et Ethnologue C. E. M. A. F., 2009 : 1).

Le parcours historique, politique et le lien entre les *Fulbe* et l'élevage me guident dans les réflexions qui conduisent à la construction de la problématique de ma recherche.

✓ Généralités sur l'objet d'étude et la construction de la problématique

Les premiers moments de mes travaux de terrain ont été rendus très laborieux par une large exploration des différentes pistes parmi lesquelles je devrais choisir l'orientation de mon projet de recherche. De tous les axes qui s'offraient, j'ai considéré l'entretien que j'ai eu avec El Hadj Diogo Diallo, notable Turo, Timbi-Madina (Pita)⁸ comme plus porteur et soulevant un problème réel de changements sociaux dans la vie des populations du Fouta Djalou. La célèbre phrase "*Pullo ko nai andiraa, kono nai eggii Fouta*", qui signifie que le Peul est connu avec ses vaches, mais les vaches

⁸ Notes cahier de terrain, entretien réalisé le 24/12/2017 avec El Hadj Diogo Turo Diallo (82 ans), à son domicile à Timbi-Madina (Pita).

ont quitté le Fouta, traduit, selon ma compréhension deux sens : (i) le Fouta en tant que territoire géographique ne recèle plus ou peu de cheptel comme il en était d'antan. (ii) les *Fulbe* ne sont plus, dans ce territoire, les gros éleveurs ou des éleveurs. A ce stade, j'ai observé et analysé la perception de ce que les populations appellent Fouta et la position de cette partie par rapport au reste du Fouta Djalou. J'ai assisté à une sorte d'opposition entre deux concepts voire deux réalités : le Fouta et l'Ouest (*hirnaage*, inventé ou utilisé par les premiers habitants du plateau central qui indiquaient la direction prise par les leurs qui quittaient pour les côtes, le Gabou et le Sénégal ou pour toute destination inconnue) ou basfonds (aide, situé en bas, y sont associées toutes les parties de basse altitude aux alentours des hauts plateaux). Le premier désigne les hauts plateaux, compris par les habitants de *hirnaage* comme la capitale, le centre, le siège des chefs, les nantis et les plus éveillés (en empruntant les expressions de nos interlocuteurs) et à l'inverse, les habitants du Fouta, considèrent l'Ouest (*hirnaage*) ou basfonds (aide) comme éloigné, difficile d'accès, dépendant et leurs populations sont soumises et pauvres. Les avis des populations de ces deux parties traduisent une réalité à la fois géographique mais aussi sociale et économique

De ce qui précède, il convient de préciser deux réalités : (i) les conditions sociales et économiques des populations traduites par la perception des mêmes populations, et les données géographiques font émerger l'existence de deux zones virtuelles et physiques au sein du Fouta Djalou. (ii) la première réalité se confirme par la délocalisation de l'essentiel des activités d'élevage extensif, comme le démontre bien UNESCO (1979), Bano Nadhel Diallo (2002) et Abdoulaye Sy Savané (2005).

Ainsi, il apparaît au Fouta Djalou un déséquilibre de la cartographie d'élevage où les périphéries disposent d'une densité de cheptel plus forte par rapport au plateau central. A cet égard et du fait que le mode de vie d'un groupe social est intimement lié à son environnement (humain et naturel) et à ses activités (Lumley et al. 2004) et que « le travail a des effets sur l'individu en tant que travailleur, mais aussi sur sa vie extra-professionnelle » (Curie et al., 1971 : 103), il est nécessaire de comprendre le contexte, les raisons et les incidences de ces disproportions. Je considère ainsi ces disproportions comme un phénomène de périphérisation d'une partie de la population et de leurs activités, phénomène qui est approfondi dans la suite de ce travail.

✓ Périphérisation : apports de la littérature

En faisant le bilan de la littérature sur cette question et en se référant à l'urbanisation, la périphérisation est considérée comme le mécanisme d'installation de la population à des endroits autour du centre-ville duquel ils dépendent. Sur le plan politico-géographique et géopolitique, Chaveneau, et al. (2007 : 1) démontrent que les relations entre l'Union Européenne et les pays des Balkans apparaissent comme un binôme constitué du centre et de la périphérie, qui définissent la périphérisation comme étant le rapport entre des « pôles de puissances, les centres dominants, entourés de périphéries dominées ». De même, d'un point de vue anthropologique, Riccardo Ciavolella (2010) en étudiant l'identité des *Fulaabe*, Peuls d'origine nomades et pasteurs de la Mauritanie, à travers la relation politique entre ce groupe et l'Etat mauritanien a adopté une démarche de périphérisation qu'il a considérée, tant du point de vue méthodologique qu'ethnographique, comme une marginalisation traduite par « la frontière établit par l'Etat par le traitement différencié entre populations et territoires, par l'inclusion des uns et l'exclusion des autres, et enfin la recherche permanente d'autonomie et/ou de portes d'entrées par les marginaux que sont les populations locales ou paysannes très souvent négligées » (Ciavolella, 2010 : 31), que l'auteur inscrit dans une démarche anthropologique dite des marges. Ainsi, je peux dire que la quête d'autonomie me permet d'analyser et d'apprécier la périphérisation dans ce présent cas, que je considère comme un processus par lequel une partie des populations du Fouta Djallon s'est détachée, pour diverses raisons, vers l'hirnaage. Ce détachement est perçu par le fait que « les moyens et grands troupeaux se retrouvent actuellement dans ces parties dites périphériques et les petits troupeaux se localisent dans la partie centrale du Fouta » (Diallo, 2002 : 6). De même, au-delà de l'élevage, le rapport entre les périphéries et le pouvoir central est très faible à voire le flux des investissements accordés à ces parties de la Guinée, comme Ciavolella (2010) l'a fait remarquer chez les *Fulaabe* de la Mauritanie. Les Préfectures de Gaoual et Téliélé (plus touchées par mon projet) sont d'accès difficile faute d'infrastructures routières et les infrastructures scolaires et sanitaires sont loin de répondre à la demande.

Au Fouta Djallon, notamment chez les éleveurs, la périphérisation n'est pas un phénomène nouveau. Il est aussi ancien que l'histoire du peuplement de cette région et c'est pourquoi, j'analyse dans ce travail la période comprise entre les années 1960 où la Guinée, nouvellement indépendante, a commencé à mettre en place sa vraie politique économique. J'ai aussi utilisé une approche qui se focalise sur les facteurs

ou causes endogènes et exogènes dont entre autres les changements politiques, le rapport des communautés à la terre et à l'environnement, la réglementation des activités d'élevage et d'agriculture et le mode de vie des populations. La périphérisation est donc prise comme vecteur de nouveaux rapports entre la population et les différentes contingences externes et internes qui seront discutés à la suite de cette partie.

Ainsi, j'analyse dans ce travail les raisons et les conséquences de la réduction considérable de l'élevage dans la partie centrale du Fouta Djalou au profit des périphéries. Autrement dit, le but de ma recherche est d'étudier dans un contexte de périphérisation l'influence des facteurs endogènes et exogènes sur les pratiques de l'élevage et la vie des éleveurs. Comme conjonctures extérieures, je prends en compte les changements politiques, la réglementation des activités d'élevage et d'agriculture et l'introduction de nouveaux savoirs techniques et scientifiques.

Facteurs externes et internes de périphérisation au Fouta Djalou

Dans les pages qui suivent sont présentés et analysés les causes de la périphérisation des populations et de l'élevage au Fouta Djalou.

➤ Régimes politiques et mutations des pratiques d'élevage et de modes de vie des éleveurs

Le début de l'élevage au Fouta Djalou remonte à l'époque précoloniale qui correspond à l'arrivée des Peuls éleveurs qui ont connu selon Diallo (1972) plusieurs appellations : Pouli par Peuls musulmans, *Fulbe burure* qui signifie Peuls de brousse ou encore *Fulbe nai* qui signifie Peuls de vaches ou vachers en rapport respectivement à la brousse où ils passent le plus de leur temps et l'élevage de bovins desquels ils ne se séparent pas, même si Lhoste (1978) et Catherine Baroin et Jeans Boutrais (2009) annoncent la présence dans cette région de la race N'dama (espèce bovine très rustique face aux maladies) avant l'arrivée de ce peuple pastoral et nomade. Ce parcours historique de l'élevage est inséparable de celui politique qui l'a impacté depuis la Guinée précoloniale jusqu'à maintenant. Le processus de périphérisation a commencé depuis l'ère précoloniale avec la création de l'imamat du Fouta Djalou. Les pasteurs *Fulbe* étaient soumis à l'aristocratie musulmane détentrice d'un fort pouvoir religieux et politique. Pour sauvegarder leurs troupeaux et leur tradition religieuse animiste à laquelle ils tenaient, ainsi que pour éviter les exactions du pouvoir central,

« les Peuls éleveurs se sont dirigés vers les banlieues peuplant les régions qui sont aujourd'hui frontalières avec le Sénégal et la Guinée-Bissau (...) décision confortée par la densité de la population des hauts plateaux qui s'était considérablement accrue, alimentant un processus d'expansion politique de l'Etat théocratique vers les côtes atlantiques » (Barry, 1988 : 167, 218, 354). La périphérisation a continué pendant la période coloniale en raison de la culture arachidière au Sénégal, les oppressions liées aux impôts, aux travaux forcés et aux tentatives d'accaparement par la force du cheptel. En plus, le rapport à la religion a aussi été un facteur non négligeable de mobilité et il s'est manifesté de deux façons : (i) certaines populations païennes qui avaient refusé d'abandonner leur tradition religieuse et ont donc fui face à la menace des Peuls musulmans. (ii) une fois que l'Islam a eu ses assises au plateau central, des lettrés ont immigré vers les périphéries pour instruire la masse de populations y retranchées. En exemple, au Fuladu (Sénégal), « en 1905, on comptait déjà au moins un millier de *Fulbe* du Futa, pour la plupart des maîtres d'écoles coraniques ou d'imans de mosquées » (Baldé, 1974 :144).

Après l'indépendance de la Guinée obtenue en 1958, sous le magistère du Président Ahmed Sékou Touré qui a dirigé le pays jusqu'à sa mort le 26 mars 1984, les conditions des anciens esclaves se sont considérablement assouplies. Les circonstances dans lesquelles le pays a acquis son indépendance en votant "NON" le 28 septembre 1958, lors du référendum constitutionnel qui proposait aux anciennes colonies de choisir entre « la communauté française⁹ et leur indépendance totale » (Devey, 2009 :135), plongea le jeune Etat dans un isolement total face aux pays occidentaux. Situation qui l'a conduit à opter à l'occasion du 6^{ème} Congrès du Parti Etat, le Parti Démocratique de Guinée (PDG), pour une voie « non capitaliste de développement où la collectivisation et l'étatisation de l'économie furent systématiquement appliqués » (ibid : 45). Quant au système de gestion des secteurs économiques, rappelons qu'il est hérité du système colonial où l'élevage bien que considéré comme secteur économique par l'administration coloniale, reste un sous-secteur de l'Agriculture. Néanmoins, à l'image des pratiques intensives occidentales, l'administration coloniale laissa à la Guinée un dispositif de lutte contre les maladies et épizooties à travers un corps de vétérinaires ainsi que des fermes expérimentales à Ditinn (Dalaba) et à Famoïla (Beyla) ainsi que quelques cultures de rentes comme la pomme de terre et le café. Qu'il s'agisse de la période coloniale ou de celle de

⁹ La communauté française envisageait la mise en place des républiques africaines autonomes placées sous le contrôle de la France et pouvant s'associer entre elles.

l'indépendance, ces fermes n'avaient pas pu atteindre leurs objectifs d'amélioration de la productivité, en raison, respectivement, de la préoccupation de la population sur le paiement de l'impôt devenu en numéraire, du manque de rigueur dans la gestion mais aussi du fait que la collectivisation n'a pas réussi à bien s'enraciner dans la mentalité des éleveurs.

C'est sur le même élan que la Guinée a entreprise dans la décennie 1965 – 1975 des reformes dans le secteur agro-pastoral avec la création de coopératives pour inciter les communautés à mutualiser leurs ressources et à partager leurs revenus. Ce genre d'effort ne s'est pas limité aux coopératives ; l'Etat est allé plus loin surtout pour la période 1975 – 1978 en créant les Brigades Attelées de de Production (BAP), les Brigades Mécanisées de Production (BMP), les Fermes Agricoles et Communales (FAC) et les Fermes Agro-pastorales d'Arrondissement (FAPA), dont les objectifs et finalités ne sont pas différents des premières initiatives. Inspirées des fermes collectivistes kolkhoz de l'ex Union des Républiques Socialistes Soviétiques (Ex URSS), la politique agro-pastorale de l'après indépendance avait échoué, au même titre qu'en URSS en raison de l'introduction de la collectivisation dans des milieux paysans dont l'économie repose sur l'individualisation. Dans le cas guinéen, particulièrement au Fouta Djallon, le système de normes¹⁰ et de *туру ттуру* imposé par le pouvoir socialiste avait conduit beaucoup de paysans à s'enfuir. Le *туру ттуру* est une sorte d'impôts annuel obligeant chaque éleveur à donner 1/10 de son capital cheptel. Il était rotatif entre les différents associés d'un *wuro*. Les éleveurs étaient les plus concernés par les départs en exil vers les périphéries enclavées ou les pays voisins, comme le confirme El Hadj Ousmane Diallo¹¹ rencontré à Sago, dans le secteur de Pitche en Guinée-Bissau :

j'ai quitté avec mes parents, déjà décédés, avec beaucoup d'autres en 1974 lorsque l'Etat avait annoncé sa volonté de regrouper les troupeaux.

Il en est de même de Souleymane Barry¹² (45 ans) dont les parents avaient traversé aussi dans la même période et pour les mêmes raisons. Les données que nous avons recueillies et celles fournies par la littérature notamment celles de Muriel Devey selon lesquelles : « de nombreux éleveurs se sont enfuis avec leurs troupeaux dans les pays voisins » (Devey, 2009 : 163), en sont des parfaites illustrations. Ainsi, l'inadéquation

¹⁰ Que Devey (2009) considère comme réquisition de la production au titre d'impôts. Cette production allait des denrées alimentaires à du cheptel et dans ce dernier cas, l'expression consacrée est le *Turu*, appelé aussi *Turu Turu*.

¹¹ Notes de terrain du 28/02/18 à Sago (Pitche, Guinée-Bissau)

¹² Notes de terrain du 26/02/18 à Kirimani, Foulamory, Gaoual

de la stratégie de collectivisation s'est heurtée à l'individualisation mais aussi rappelle les vieux souvenirs des pratiques précoloniales et coloniales des « champs collectifs pour nourrir les soldats des empereurs comme Samori Touré, les champs réalisés au profit des chefs de canton et les exploitations rizicoles pour répondre à l'effort de guerre » (Rivières, 1973 : 90). Au-delà de la collectivisation, la dictature du régime politique socialiste avait fait beaucoup de déplacés des communautés notamment *Fulbe* perçues comme des « contre-révolutionnaires ».

Malgré les ressources engagées pour les différents programmes de l'Etat, estimées à des centaines de millions de dollars pour l'ensemble des programmes soumis à la collectivisation mais aussi aux opérations d'étatisation ou de nationalisation du secteur commercial et industriel, la politique d'une économie socialiste s'est soldée par un échec faute de gestion, d'adaptation à la culture des populations et la faible implication de ces dernières. En Guinée, le changement d'orientation politique et économique entrepris à partir de 1984 (année de changement de régime politique avec la mort de Ahmed Sékou Touré), a engagé le pays dans un programme d'ajustement structurel avec le soutien des institutions de Bretton Woods (Banque mondiale et Fond Monétaire International). Les objectifs qui étaient poursuivis furent le désengagement de l'État des secteurs de production et de distribution, afin qu'il assure un meilleur contrôle des circuits économiques et financiers et une meilleure maîtrise des dépenses publiques. Cependant, l'Etat s'est évertué dans une libéralisation tous azimuts dont la conséquence la plus fâcheuse avait été la réduction des effectifs des agents de la fonction publique.

De ce fait, les résultats de ce quart de siècle de gestion agropastorale et même économique du régime du Président Ahmed Sékou Touré ont été jugés insatisfaisants par les institutions financières internationales de sorte que « tout était à refaire avec les acteurs ruraux méfiants devant toute intervention de type administratif » (Devey, 2009 : 164). Du côté des éleveurs, il a été noté deux réactions induisant deux types d'élevages, donc à deux modes de vie qui s'y accommodent : ceux qui se sont découragés et contraints par la sédentarité au plateau central à l'abandon ou qui ne font pas l'élevage une priorité et ceux qui conservent l'activité et décident ainsi de s'enfuir. C'est de cette situation qu'a hérité le second régime politique de la Guinée indépendante, arrivés au pouvoir par accident et sous le leadership du Général Lansana Conté lorsque le dauphin constitutionnel a été écarté à la mort de feu Ahmed Sékou Touré. Les militaires ont ainsi pris le pouvoir et pour bénéficier du soutien de la population et de la communauté internationale, leur première initiative a été

l'ouverture du pays au monde extérieur, la libération des détenus politiques et d'entreprendre la relance économique. Cette volonté a encouragé les bailleurs de fonds à soutenir la nouvelle équipe de sorte que « l'Etat et la communauté internationale ont accordé des investissements colossaux aux secteurs prioritaires dont celui agropastoral » (Devey, 2009 : 164). Pour ce faire, des réformes importantes étaient à envisager à travers les programmes d'ajustement structurels (PAS) qui ont conduit au désengagement de l'Etat du secteur commercial et industriel et la mise en place d'une politique économique orientée vers la libéralisation avec pour maître mot l'incitation à l'initiative privée. Le secteur de l'élevage n'a pas été épargné. Ainsi, la politique de libéralisation actée par le discours programme du 22 décembre 1985 a amorcé le désengagement de l'Etat dans le secteur de sorte que les services vétérinaires avaient pour rôles de conseils et d'assistance technique. De même, le *turu turu* a été supprimé et le cheptel devenait la propriété des seuls éleveurs. Le mouvement coopératif et associatif, a atteint le secteur avec la création de la Confédération Nationale des Eleveurs de Guinée (CNEG) avec des démembrements à l'intérieur du pays selon le découpage administratif. Cet organisme faitier, s'appuyant sur les échecs du régime précédent a assuré un rôle de représentation des éleveurs auprès des autorités nationales et des bailleurs de fonds.

Ainsi, pour soutenir la politique de libéralisation, le secteur de l'élevage, de 1990 à nos jours, a bénéficié de plusieurs financements de l'Etat guinéen et des partenaires au développement (Banque mondiale, Agence Française de Développement, Fonds pour l'Environnement Mondial « FEM » et la Banque Africaine de Développement), à travers des projets visant à améliorer le rendement de l'élevage extensif. Les différentes actions entreprises ont porté essentiellement sur l'organisation et la sensibilisation des éleveurs, l'usage alterné des espaces pastoraux entre éleveurs et agriculteurs, la création des forages pastoraux pour l'abreuvement des animaux, la création des laiteries pour faciliter le travail des femmes et réduire les pertes en produits laitiers, la construction de marchés à bétail, etc. Les conséquences de ces actions sont jugées positives parce que le capital cheptel a connu une croissance nationale exponentielle jamais atteinte chez ces éleveurs (2 300 000 têtes de bovins en 1997 contre 6 758 561 en 2016) (INS, 2017). Ce renouveau dans le secteur de l'élevage a également touché la perception voire l'usage par les éleveurs des capitaux qu'ils brassent sans en tirer le maximum de profits. Un des rôles de la CNEG a été d'encourager les éleveurs à revoir cette image qui leur est collée depuis la période coloniale que Richard Mollard (1944) et ses adeptes ont bien mis en exergue. Les

formations, les sensibilisations et les voyages d'études réalisés par ou à l'initiative de la CNEG ont permis en plus des résultats ci-dessus mentionnés, d'impulser un changement dans les pratiques d'élevage mais aussi dans le mode de vie des éleveurs, notamment jeunes.

En comparant la situation guinéenne à celles du Sénégal, décrite par Mathilde Cécile Benedicte Paul (2005) et du Maroc présentée sur le site de l'Office National de Sécurité Sanitaire des produits Alimentaires (ONSSA), on arrive à la conclusion selon laquelle les évolutions dans la gestion de l'élevage et du mode de vie des éleveurs sont presque identiques dans ces trois pays. Ainsi, ces changements structurels et organisationnels décrits plus hauts cachent des mutations profondes dans la vie des éleveurs et des pratiques d'élevage. Enfin, les communautés d'éleveurs surtout ceux des périphéries où l'élevage reste encore une affaire de tous, considèrent le régime politique de 1984 à 2010, à la fois militaire et démocratique, comme celui des "éleveurs"¹³.

Depuis 2010, sous la présidence du Professeur Alpha Condé, cette période a renforcé les acquis de libéralisation des activités économiques où le secteur de l'élevage n'a pas échappé aux conséquences. Toutefois, ces conséquences ne sont pas jugées aussi bénéfiques que celles du précédent régime. Les éleveurs se sentent défavorisés par l'Etat en se comparant à leurs voisins agriculteurs. Cette situation est une preuve que l'agriculture est la priorité du gouvernement en vue de parvenir à l'autosuffisance alimentaire sans se dire que l'élevage y contribue également et d'ailleurs de façon qualitative par un apport protéinique. A écouter un de mes interlocuteurs appelé "Djibo"¹⁴ :

nous sommes délaissés, nous ne recevons aucune aide directe contrairement aux agriculteurs qui reçoivent des engrais et des semences (...) c'est pourquoi ces derniers se moquent des éleveurs (...) d'ailleurs même en cas de conflits entre nous et les agriculteurs, ils ont toujours raison sur nous.

Cet avis est partagé par tous les éleveurs et la différence dans le traitement de ces acteurs du développement rural est perceptible. Quant aux raisons, plusieurs hypothèses sont posées, hypothèses que les éleveurs tentent d'expliquer ainsi : (i) les descendants d'agriculteurs sont les plus nombreux parmi les responsables politiques dans les périphéries, donc ils défendent leurs intérêts ou ceux des leurs ; (ii) une

¹³ El Hadj Ghassimou Diallo, 62 ans, éleveur à Gaoual centre

¹⁴ Notes de terrain, entretien avec El Hadj Ousmane Diaby, le 22/11/2018 à Koumbia Gaoual

stratégie politique du plus haut niveau qui oppose les agriculteurs, descendants d'anciens esclaves, et les Peuls, descendants ou assimilés aux descendants d'aristocrates qui mettaient en captivité les ascendants des premiers. Une autre réponse à cette différenciation semble être liée à l'héritage colonial comme le spécifait Diop (2000) en ces termes « l'exploitation agricole occupait une place de choix aux yeux de l'administration coloniale française, par rapport à l'élevage (...) il est donc possible de comprendre l'importance de l'agriculture pour les Etats africains » (Diop, 2000 : 2). De toutes ces tentatives de réponses, la suite de ce travail nous éclairera en considérant les deux grandes zones du Fouta Djalon : la partie centrale et ses périphéries.

Pour finir cette partie, les données de terrain ainsi que la littérature ont fait émerger une façon de périphérisation qui s'était caractérisée par une sorte d'osmose d'éleveurs et de leur cheptel le long des frontières Ouest et Sud de la Guinée, provoquée par les agressions rebelles en Sierra-Léone et au Libéria en 2000. Beaucoup d'éleveurs *Fulbe* qui avaient traversés au temps de la première République se sont retournés. De même depuis 2010, les zones frontalières de Marélah, de Linsan et de Madina-Oula connaissent une forte affluence d'éleveurs à la suite « des conflits interethniques postélectoraux des présidentielles de 2010 et qui avaient aussi faits des déplacés tant bien internes qu'externes »¹⁵. Les périphéries et les zones frontalières deviennent ainsi des localités d'élevage par excellence.

➤ **"Rétrécissement" de la terre et cohabitation entre éleveurs et agriculteurs**

Au Fouta Djalon, le rapport entre la population et les ressources foncières sont très difficiles en raison de « l'accroissement de la demande, elle-même due à la forte densité démographique » (Diop, 2007 : 41).

L'expression "rétrécissement" de la terre est tirée du vocabulaire courant des éleveurs qui signifie que la terre disponible est insuffisante pour répondre aux besoins. En 60 ans, la population guinéenne est passée de 2, 6 millions en 1958 (Rivières, 1973 :124) à environ 12 millions en 2017 (INS, 2018), ce qui a eu pour conséquence, l'augmentation dans les mêmes proportions, si non plus, des besoins en ressources naturelles (croûte terrestre, flore, faune, eau). En matière d'élevage, on

¹⁵ Notes de terrain du 20 décembre 2017, à Baring Timbi-Madina, Pita, avec Dr Mamadou Dian Dalaba Barry, médecin vétérinaire, Directeur de centre de recherches agronomiques IRAG de Barend, Pita.

observe une augmentation considérable du nombre d'éleveurs et de cheptel dans les périphéries avec une superficie terrestre invariable. De même, le changement climatique marqué par la réduction de la durée de la saison pluvieuse, les inondations répétées, les longues saisons sèches donnant tendance au passage à un climat sahélien et le tout couplé à la surexploitation des ressources de la nature (les cultures de contre-saison au bord des cours d'eau, les feux de brousses) ont provoqué l'amenuisement des réserves fourragères. Ce sont ces raisons qui avaient, entre autres, motivé le déplacement des éleveurs du centre vers les périphéries. Le regroupement des éleveurs vers les frontières notamment à Marélah, Ourékaba, Linsan et Madina Oula (côté Sierra Léone), Guékédou (Côté Libéria) et Gaoual et Koundara (côtés Guinée-Bissau et Sénégal), est une stratégie qui vise à opérer sans difficultés des mouvements transnationaux en quête de pâturages, comme à Diffa (Niger oriental) où les éleveurs ont fui les sécheresses et les conflits pour le Nigéria et le Cameroun (Thébaud, 2002 : 35, 85, 100). Cette affluence des éleveurs en ces endroits est bien une des conséquences de la détérioration des conditions environnementales et politiques dans les zones habituelles d'élevage.

Malgré ces mouvements tant internes qu'externes, les besoins en foncier se font de plus en plus ressentir parce que les éleveurs ont besoin de grands espaces pour faire paître leur cheptel, les agriculteurs extensifs cultivent sur des grandes surfaces pour être à l'abri d'une crise alimentaire, les sylviculteurs, les investisseurs qui sont des nouveaux agriculteurs, éleveurs et planteurs qui envahissent les milieux paysans à la recherche du foncier. L'Etat guinéen à travers ses projets agricoles et environnementaux comme le projet coton (Gaoual, Koundara et en haute Guinée) et les forêts classées comme celle du parc Nioko Badiar (Koundara) est aussi un des exploitants foncier par excellence. Avant cette affluence pour les périphéries, à Koumbia le foncier était accessible, il y a une trentaine d'années, à toutes les strates sociales et d'ailleurs les descendant d'esclaves et les Landuma autochones, dépossédés au plateau central, sont dans ces localités les propriétaires terriens. Dans leur délocalisation, les Fulbe Boowe sont ainsi dans un "assujétissement" pour l'acquisition (par achat, don et prêt) et l'exploitation de la terre, contrairement à leurs frères aristocrates restés au centre de la région. Les Fulbe Boowe ne sont pas une ethnie mais ce sont les Peuls éleveurs ou Pouli qui sont partis avec leur cheptel des hauts plateaux pour aller vivre dans les bas plateaux (appelés Boowe) situés entre Téliélé, Boké et Gaoual avant de descendre dans le Gaoual et Koundara ou encore

travaerser les frontières Nord et Nord-Ouest, comme ceux de Kantoora (Benoît, 1988 : 4).

La périphérisation de ce groupe social a donc entraîné un renversement de la pyramide de la gestion foncière parce que les "dépossédés" d'en haut (les hauts plateaux) sont les "détenteurs" d'en bas (périphéries) et inversement.

Au regard des différents acteurs impliqués et de l'intérêt que révèle la terre, il nous a semblé opportun de visiter la façon dont ce patrimoine commun et indispensable à la réalisation de toute activité est géré, notamment sur le plan juridique.

Règlementation de la gestion foncière au Fouta Djalon : pluri-légalité

La question qui se pose en cette partie est de savoir à qui appartient la terre et comment sa gestion est-elle assurée ? En se référant au travail de (Rivières, 1973 : 62 – 66) qui fait une rétrospective de la gestion de ce patrimoine, on se rend compte qu'elle repose sur un socle juridique combinant le droit coutumier et le droit civile inspiré du code français. Du point de vue coutumier, la tradition orale foutanienne rapportée par ses détenteurs (les personnes âgées et les *Awlube*, qui ont été introduit au Fouta Djalon par les *almaami* afin qu'ils perpétuent l'histoire des *Fulbe* et scandent des louanges à l'occasion des cérémonies ou grandes fêtes. En guise de reconnaissance, ils reçoivent protection et des cadeaux de toute nature), la terre appartenait au premier défricheur et à sa descendance, puis à un ensemble d'individus d'un village par exemple. Cette forme d'acquisition de la propriété foncière a continué jusqu'à l'étatisation de la région qui a favorisé la récupération par l'aristocratie des domaines qui appartenaient à ceux qui avaient refusé d'embrasser volontairement l'Islam et qui, par conséquent, ont soit fuis ou ont été faits esclaves (Diop, 2000 : 2). De cette façon et surtout en milieu rural, la terre passe sur le plan juridique à un système lignager de propriété à celui individuel que lui confère l'approche coloniale de la gestion foncière. Dans cette gouvernance, les chefs de canton s'étaient illustrés par les abus et les surfacturations exagérées des taxes et autres formes d'impositions fixées par l'administration coloniale (Diop, 2000 : 9). Ils se sont aussi identifiés par la violence et surtout l'humiliation qui accompagnaient les différents recouvrements. Ainsi, ce système a contraint des tiers à céder un lopin de terre pour s'acquitter de l'impôt afin d'éviter les déshonneurs et l'exil. L'introduction à partir de 1908 de nouveaux outils administratifs et juridiques de gestion foncière

(le code civil français) dans le but de valoriser les terres a permis aux chefs de canton parfois de village « d'immatriculer les terres communautaires ou lignagères sous leurs noms et de devenir ainsi de grands propriétaires fonciers » (Diop, 2000 : 8). C'est pourquoi, à cette époque de l'histoire du Fouta Djallon, la gestion foncière a connu un bouleversement total notamment celui du pacte d'usage foncier "conclu" entre les Djalonke et les *Fulbe* éleveurs qui consistait à dégager des zones d'agriculture et celles d'élevage où les *dunkiidji* (sing. *dunkiire*) qui signifie domaines situés aux abords des fleuves, et des bas-fonds étaient exclusivement dédiés aux éleveurs pour leur permettre d'avoir accès à des fourrages et de l'eau en toute saison pour leur cheptel.

L'implication de l'Etat colonial par la prise d'actes ouvre la voie à la privatisation du foncier en Guinée et dans les autres anciennes colonies françaises d'Afrique. Selon toujours Rivières (1973 :77), la gestion coloniale du foncier reposait sur « le Code civil français qui avait été mis en application en Guinée sans modifications », sans réadaptation au contexte socioculturel guinéen. Cette réalité héritée de la colonisation qui a conduit à une superposition des deux codes (coutumier et français) est responsable des difficultés dans la gestion foncière notamment les conflits qui en résultent surtout en milieu rural (Kidiba, 2013 : 17).

Comme dans bien de secteurs, l'accession de la Guinée à son indépendance n'a pas changé grand-chose en matière de gestion juridique du foncier. Ainsi, dans ce domaine, le jeune Etat a pris une série de décrets dont celui du 20 octobre 1959, qui stipule que « l'ensemble du sol guinéen est déclaré propriété de l'Etat » (Rivières, 1973 : 77). Dans les faits cela n'enlève rien aux ayants droits, parce que ne concerne que les terres inoccupées et sans propriétaire, c'est comme un duplicata des décrets du 23 octobre 1904 et du 15 décembre 1935. L'idée de collectivisation avait donc eu tendance à s'étendre dans le foncier avec les différents projets communautaires axés sur l'agriculture et l'élevage. Toutefois, cette idée n'est pas arrivée à son terme parce que les populations ont gardé fermement les terres qu'elles ont héritées et dont elles ont la responsabilité de transmettre aux générations futures comme capital foncier collectif du lignage, même si plusieurs cas de vente par les aînés ont été enregistrés et s'enregistrent (Diop, 2000 : 8).

La période de libéralisation et démocratique a restitué le foncier aux communautés tout en gardant un regard sur le mode de gestion, mais surtout des transactions en veillant à l'application des lois afin que les revendeurs ne cèdent que ce qui leurs appartient. Ainsi, dans ce sens, l'Etat guinéen a adopté le code foncier et

domanial de 1992 et le code des collectivités locales du 26 mars 2006. Ce dernier instrument rend les communes responsables de la gestion des terres relevant de leurs juridictions, mais cette délégation se passe sans les structures techniques assermentées et ayant les compétences techniques parce que celles-ci ne sont pas présentes sur toute l'étendue du territoire national, surtout dans les niveaux de décentralisation les plus bas (Communes rurales et Districts). Dans le monde rural, il y a donc une triple gestion de la terre : les propriétaires (primo- défricheurs), les responsables traditionnels ou de base (chefs de quartiers dans les villes ou zones péri-urbaines) et les services de l'habitat pour les niveaux où ils sont présents. Les deux premiers niveaux sont reconnus seulement dans le cas des ventes avec les attestations de cession qu'ils doivent délivrer afin de certifier voire témoigner que la transaction ne souffre d'aucune irrégularité. Le code foncier ne prend pas en compte les domaines ruraux sauf si ceux-ci intéressent l'Etat et je l'ai dit plus haut la décentralisation entreprise ne dispose pas de tous les moyens qu'il faut pour assumer la gestion foncière. Par conséquent, ces insuffisances combinées à la forte demande en terre sont responsables de la plupart des conflits domaniaux en Guinée et au Fouta Djallon. Une telle réalité sociale, n'est pas présente qu'en Guinée seule, elle l'est dans tous les pays ouest africains francophones qui ont hérité du colonisateur le même système de gestion foncière, dont le Togo où surgissent « des conflits de compétences entre les gestionnaires que sont les notables des chefferies et ceux de l'Etat » (Gardini, 2017 : 151, ma traduction de l'italien). Dans ce système quel est le positionnement des éleveurs ? Au regard des conditions d'acquisition du titre de propriété que pose le droit coutumier et des réalités sur le terrain, les éleveurs s'occupant principalement de l'élevage n'ont jamais été ou rarement des "premiers défricheurs", ce qui les éloigne de la terre dont ils ont pourtant plus besoin pour leur activité. A côté de cette réalité et des conditions sociales des éleveurs, les lois dites "modernes" affaiblissent le positionnement des éleveurs par rapport à la terre et cela se confirme par l'accaparement par les chefs des cantons des *dunkiidji* et des bas-fonds, seuls espaces qui étaient dédiés aux pasteurs.

En vue d'une exploitation durable des ressources et pour palier les conflits liés à l'usage conjoint du foncier surtout par les agriculteurs et les éleveurs, plusieurs instruments normatifs régissant le secteur de l'élevage et de celui de l'exploitation des ressources naturelles ont été mis en place. Le code pastoral guinéen, pris dans la fièvre de l'élaboration des codes pastoraux dans la sous-région ouest africaine francophone, établit les règles d'exploitation des ressources foncières et naturelles

entre éleveurs et les autres usagers notamment les agriculteurs. Un texte bien élaboré qui prévoit des zones de culture et des zones d'élevage avec des couloirs de passage pour les animaux. Toutefois, l'évaluation qui en a été faite par Oussouby Touré (2004) montre que dans la pratique l'application souffre de manque de communication et d'implication des acteurs locaux (éleveurs et agriculteurs) à l'élaboration de ces instruments et il en est de même pour le code de l'eau. Les services décentralisés de l'administration du territoire, notamment les communes rurales et districts sont rendus, en grande partie, responsables de l'application de ces instruments qu'ils ne connaissent pas et sans en avoir les moyens humains, matériels et financiers, comme ce fut le cas du code foncier et domanial.

Sur le terrain, j'ai interrogé les acteurs sur l'usage de ces instruments dans la gestion de l'élevage, mais à ma grande surprise, même certaines autorités techniques de l'élevage disent en avoir entendu parler mais ne connaissent pas le contenu à plus forte raison s'en servir. Il n'était donc pas étonnant que les éleveurs et les agriculteurs (la plupart des analphabètes) ne soient pas informés de l'existence de ces documents. Dans le même registre, j'ai été agréablement surpris de la parfaite maîtrise par les paysans de la "loi Donbiadji"¹⁶, créée à l'occasion d'une assemblée générale qui a réuni le 17 février 1994 dans le district de Dombia (Koumbia-Gaoual) les représentants des éleveurs et agriculteurs dont le seul but était d'éviter les conflits entre eux et sur initiative de la CNEG. Cette loi très innovante est gérée par les représentants des différents acteurs à tous les niveaux de décentralisation allant des secteurs, districts, communes, préfectures, régions et jusqu'au niveau national, a permis d'éviter ou de réduire les conflits, surtout les inégalités dans les traitements des dossiers en cas de dévastation des cultures. Cette loi conçue par les acteurs eux-mêmes a connu une grande renommée dans la sous-région ; elle se base sur le respect d'un calendrier simple mais qui s'est avéré efficace. Elle prévoit des moments de liberté et de restriction pour les animaux en fonction du calendrier agricole. Ce calendrier a bien fonctionné jusqu'à l'avènement de la phase de consolidation de la démocratie (de 2010 à nos jours), où le dispositif a été affaibli. Pour les éleveurs, il a été purement boycotté afin de leur infliger des amendes. A la place des comités de conflits de la loi Dombiyadji, Kaku¹⁷ affirme que :

¹⁶ La loi qui en a découlé a pris le nom du district où l'assemblée générale s'est tenue.

¹⁷ Notes de terrain du 22 /02/2018 à Dombia (Koumbia), entretien avec Kaku, éleveur, plusieurs fois victime de mauvais procès.

« les services de sécurité (police et gendarmerie) avec la complicité de certains responsables des éleveurs, s'autosaisissent des questions de dévastation des champs qu'ils traitent à l'amiable et en défaveur des éleveurs ».

Le fait que les éleveurs soient les plus "nantis" et qu'ils peuvent donner des enveloppes aux services de sécurité et leurs complices est, disent les pasteurs, la raison la plus probable.

Pour me convaincre du traitement juridique du conflit entre éleveurs et agriculteurs, je me suis entretenu avec Monsieur Kaba, Président de la justice de paix de Gaoual, qui affirme que lorsqu'il n'y a pas vol ou atteinte physique ou verbale à l'homme, les codes pénal et civil sont incompetents. Les données recueillies au niveau de la main courante de cette judiction montrent que sur les 163¹⁸ dossiers inscrits entre 2013 et 2018, il y a 24 cas de vol de bétail (environ 15%) et aucun cas de conflits entre éleveurs et agriculteurs. L'insuffisance des textes justifierait-elle le comportement des services de sécurité et leurs complices ?

En sommes, j'arrive au constat selon lequel les difficultés rencontrées dans la gestion du foncier impactent le développement des activités tant dans les villes qu'en milieu rural. L'élevage en guinée, particulièrement au Fouta Djallon a autant ou d'ailleurs plus besoin d'espace et de protection juridique pour son épanouissement.

✓ **La dichotomie entre conservation et évolution des pratiques d'élevage et du mode de vie des éleveurs**

De ce qui précède et comme expliqué par John Galaty et Asch (1989) les pratiques d'élevage ont muté en fonction du degré de mobilité des acteurs (pasteurs et cheptel). La mobilité s'est imposée comme un critère d'appréciation pour qu'un système d'élevage soit extensif ou intensif. Ces deux auteurs ont fait émerger que le passage d'un système nomade à un système sédentaire était censé contribuer à la protection de l'écosystème, donc de l'environnement de façon générale. Bien évidemment, cela pourrait l'être parce que les éleveurs soutiennent que le système sédentaire est difficile voire impossible à maîtriser avec une taille importante de cheptel. Ainsi, la diminution des effectifs réduirait proportionnellement leur impact sur la nature. Les travaux de Touré (2004) sur les politiques pastorales en Afrique de l'Ouest (Sénégal,

¹⁸ Consultation du répertoire correctionnel de la justice de paix de Gaoual à la date du 01/11/2018

Niger, Mali et Guinée), abondent dans le même sens et confirment la mobilité comme vecteur de changement sociaux chez les éleveurs.

Au Fouta Djallon, la caractéristique fondamentale qui fait la différence entre le plateau central où étaient les éleveurs et les périphéries, leur zone de périphérisation, est le coefficient de mobilité qui a conduit à un élevage en clos (adapté à la vie sédentaire) et un élevage semi-nomade dont la mobilité se réduit progressivement sous l'influence des facteurs exogènes et endogènes.

A ce stade, j'ouvre une parenthèse pour montrer l'organisation de l'élevage. La communauté *Fulbe* du Fouta Djallon, est reconnue par la qualité de son organisation autour de ses différentes activités socioéconomiques et culturelles dont l'élevage. En matière d'élevage, cette organisation se compose du propriétaire, du gestionnaire et du bouvier dont les rôles sont définis dans la suite de ce travail. Cette organisation rappelle la structure sociale des communautés du Fouta Djallon où le travail que fait chaque individu oriente sur son positionnement au sein de la société. Quel qu'en soit la zone dans laquelle on se trouverait ou du type d'élevage (agropasteurs¹⁹ et agriculteurs éleveurs²⁰) qu'on pratique ou des activités que l'on fait, l'organisation et le dynamisme y sont observables.

Quant au mode de vie des éleveurs, les bénéficiaires des actions et projets des organisations paysannes ont affirmé que leur vie actuelle est différente de celle qu'ils avaient pendant la première République (1958 – 1984), pour les plus âgés et différente de celle de leurs parents pour les plus jeunes. L'éleveur qui était reconnu de loin par son habillement, son manque de soins corporels et vestimentaires, son habitat précaire et éphémère et par ses comportements, est aujourd'hui devenu méconnaissable grâce à une sorte de métamorphose qui touche tous ces aspects de sa vie. La classe des éleveurs est divisée entre ceux qui ont encore un pied dans les souvenirs d'antan (les personnes âgées, qui voient les changements comme un film de science-fiction) et la nouvelle génération qui se battent pour adaptabilité de leur vie au contexte dynamique actuel. Ainsi, disposant des ressources importantes à travers leur cheptel, les éleveurs notamment ceux des périphéries qui ont su fructifier et gérer durablement l'héritage, ne se privent plus d'une vie "meilleure" tout en

¹⁹ Ils furent au départ des éleveurs mais qui adjoignent l'agriculture comme stratégie de réduction des prélèvements du cheptel pour la prise en charge des dépenses liées à la nourriture.

²⁰ Les agriculteurs éleveurs, primo agriculteurs et pratiquant depuis peu l'élevage dont le capital cheptel a été mobilisé par le supplément des récoltes et par des énumérations des bouviers salariés issus de cette catégorie socioprofessionnelle.

restant éleveur, en l'associant à d'autres activités ou tout en changeant complètement d'activités au profit du commerce, les métiers rémunérés, la scolarisation et aussi la migration. Il m'a été donné d'observer qu'en plus des maisons en dur, le confort qui les accompagne, le vestimentaire et le culinaire qui ne diffèrent plus de ceux de leurs voisins, le taux de scolarisation dans les localités de Gaoual, Téliélé et Koundara où vivent les Peuls éleveurs communément appelé Fulbe Boowe est passé à environ 50% d'enfants en âge d'aller à l'école pour l'année scolaire 2016 – 2017.(MENA, 2017). Cette situation est un indicateur de mutation de l'intérêt que la population manifeste à l'égard de l'instruction scolaire dans ces localités que Jean Yves Martin et Ta Ngoc Châu (1993 : 5) qualifiaient de « zones défavorisées ». Par rapport au plateau central qui fait un taux moyen de 68% et pour la même année, ces zones dites des éleveurs ont fait une percée. La périphérisation qui avait rendu, par le passé, nul ou faible le taux de scolarisation, aujourd'hui on assiste à une sorte de recherche d'équilibre, dans tous les domaines, entre les conditions générales du centre et celles des périphéries.

Quant à l'éducation pastorale, Botta-Sompare (2015) étudiant les descendants d'éleveurs déplacés dans la basse côte, précisément à Kolaboui (Boké), montre bien le désengagement progressif des enfants des activités pastorales au profit de l'école coranique mais surtout de l'école conventionnelle qui est considérée aujourd'hui, par eux, comme la clé de réussite et un passage obligé pour s'éloigner des activités paysannes qu'ils jugent très contraignantes et peu rentables. Ainsi, après le plateau central, la digression de l'éducation pastorales qui encadre l'éducation des enfants *Fulbe* du Fouta touche les périphéries où ce savoir est encore présent.

En somme, les régimes politiques avec leurs orientations, leurs réformes et leurs actions ont provoqué des situations de crises comme celles des années 1970 avec l'institutionnalisation des impôts en nature (*turu turu*, les parcs et champs collectifs) qui ont conduit à l'entretien et à l'accélération du processus de transformation sur l'ensemble du système économique n'a pas épargné le secteur de l'élevage. De mon point de vue ces transformations s'incrinvent dans une dynamique semblable à celle d'écrite par Balandier²¹ dans son article sur le " système colonial" qui fait ressortir que les « tensions et conflits entre société coloniale et société colonisée sont générateurs de changements (...) les deux entités (société coloniale et société colonisée) forment un système, un ensemble interdépendant dont la dissociation fait perdre tout sens aux deux entités » (Balandier, 1951 : 21). Ces dynamiques s'insèrent et résultent aussi

²¹ Administrateur colonial et chercheur au sein de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN) basé à Dakar au Sénégal (ancienne capitale de l'AOF).

de ce que le même auteur appelle « les crises au cours de l'histoire dévoilent les mécanismes du fonctionnement des communautés (...) par la mise en relief du mouvement, du changement, d'évolution et de transformation des sociétés étudiées » (Balandier, 1964 :16). Ceci confirme le rôle indéniable que la politique économique socialiste (1958 – 1984) et celle libérale (1984 à nos jours) ont joué dans l'impulsion de changements par la naissance et le renforcement de la sédentarisation d'une partie de la population et de la périphérisation de l'autre.

De ce fait, j'inscris mes recherches à la suite de celles de Balde (1974), de Diop (2007), de Diallo (2002) et de Botta-Somparé (2015) en m'investissant et analysant davantage les mutations intervenues dans les pratiques d'élevage et la vie des éleveurs du Fouta Djallon, avec un accent particulier sur ceux déplacés dans les périphéries Nord (Gaoual et Koundara) et en adoptant comme cadre théorique la socio-anthropologie dynamique de Balandier.

Pour Balandier l'approche socio-anthropologique doit être perçue et conduite comme un tout cohérent, un scénario où tous les éléments d'une pièce de théâtre ou d'un film sont liés, interagissent et communiquent entre eux. Cependant, Balandier considère la dynamique sociale comme inhérente à toute société parce qu'elle génère le changement. Chaque société présente des conflits et des tensions qui sont provoquées à la fois par des conjonctures extérieures et des dynamismes internes. Pour le Fouta Djallon, Balandier (1977) avait observé des ruptures dans l'organisation de la société, rencontré des difficultés et des conditions d'accès aux données ethnographiques :

j'avais orienté mes efforts vers l'étude d'une formation sociale issue d'une histoire agitée, détentrice d'une puissance en déclin, et restée suffisamment vigoureuse pour dominer encore la scène politique. C'était l'univers des *Fulbe*, organisateurs depuis le XVIIIe siècle du Fouta-Djallon, (...) j'ai été impressionné par l'Almamy, un personnage à double figure, un gouvernant de style ancien, un habile manipulateur, caché derrière un gérant de commerces coloniaux. (...) je suis parvenu aussi à retracer des données générales (histoire politique, institutions, fonctionnement du gouvernement et mode d'organisation), mais je ne pus connaître dans leurs détails les pratiques qui mettent le système en œuvre. Les codes, les ambiguïtés, les calculs et les enjeux, les stratégies en action exigeaient afin d'être décelés et compris une familiarité du pouvoir peul qui me manquait totalement. J'ai appris que la connaissance du dehors - celle du sujet qui le subit, et aussi celle du spécialiste

l'observant de l'extérieur -ne suffit pas, si elle ne se double d'une certaine connaissance acquise du dedans (Balandier, 1977 : 175 – 176).

Cette situation que l'auteur décrit avec une grande aisance est bien caractéristique des différentes phases successives et interdépendantes de l'ascension et du déclin de l'organisation politique du Fouta Djallon qui n'a épargné aucun des secteurs d'activités socio-politiques et économiques y compris l'élevage.

Comme je l'ai présenté et développé dans ce travail les contingences politiques, économiques et sociales dont les conséquences se sont traduites dans la conduite de l'élevage et la vie des éleveurs qu'ils soient restés au plateau central ou qu'ils se soient périphérisés. Mon travail s'inscrit dans cette approche théorique parce que j'ai adopté une perspective historique et dynamique. Ainsi, j'ai cherché à montrer comment l'identité et les conditions de vie et de travail des éleveurs ont évolué à différentes périodes de l'indépendance jusqu'à nos jours, sans oublier l'influence de l'héritage de la période précoloniale et coloniale.

De ce qui précède, je me concentre sur plusieurs questions, qui constitueront le fil conducteur de cette recherche.

- Qui constitue la catégorie socio-professionnelle des éleveurs au Fouta Djallon ?
- Comment cette catégorie socio-professionnelle a-t-elle été affectée par les mutations politiques et socio-culturelles qui ont touché cette région ?
- Comment leur pratique de l'élevage a-t-elle évolué pour s'adapter à ces changements ?

Ainsi, je m'emploierai tout au long de ce travail à confirmer ou infirmer mon hypothèse :

La pratique de l'élevage a changé à la suite de l'intervention de nouveaux acteurs (auparavant exclus en raison de leur position dans la stratification sociale du Fouta Djallon) et de nouveaux savoirs techniques introduits par des projets d'appui au développement. Ces changements engendrent aussi de nouvelles représentations des *Fulbe* sur l'élevage.

✓ **Plan du travail :**

Cette thèse s'articule au tour de cinq (5) chapitres dont le premier présente le bilan de la littérature critique, la problématique, la méthodologie qui justifie le choix du Fouta Djalou et de l'élevage comme objets de notre recherche. La stratégie d'introduction auprès de la communauté cible, les atouts et les difficultés rencontrées. Le second quant à lui restitue le cadre physique, géographique et démographique du Fouta Djalou. L'historique du peuplement de cette région, les types d'activités que les communautés mènent et les relations qu'elles entretiennent surtout entre l'ancienne strate des esclaves (*maccube*) et celle des aristocrates. Dans le troisième chapitre, je reviens en détails sur le fonctionnement actuelle au sein de l'organisation sociale des communautés résidentes au Fouta Djalou. Une sorte de mise à jour des relations qu'entretiennent les différentes communautés de cette région, surtout du point de vue de ce qu'étaient leurs rôles respectifs hier et ce qu'il en est aujourd'hui. Le quatrième chapitre aborde les pratiques de l'élevage extensif, qui, malgré le rôle important que joue la médecine vétérinaire, restent enracinées dans les savoirs et ressources locaux. Toutefois, cette réalité a été aussi influencée par la périphérisation parce qu'elle est diversement usitée entre le plateau central et ses périphéries. Enfin, le cinquième et dernier chapitre présente l'image stéréotypée répandue sur les Peuls et analyse la vie des *Fulbe* suivant les époques politiques de la Guinée postcoloniale. Dans une démarche comparative entre le plateau central et ses périphéries, les relations matrimoniales, sociales et économique, le type d'habitat, les arts culinaire et vestimentaire, les moyens de déplacement, la communication, les passe-temps des jeunes et la migration, y sont abordés.

✓ **Transcription, noms et images**

Tous les termes pular sont transcrits en italique selon le nouvel alphabet des langues guinéennes adopté par le Gouvernement guinéen par l'Ordonnance N°019/PRG/SGG du 10 mars 1989. Les mots arabes qui sont présents sur le dictionnaire français Larousse en ligne²² comme djihad, surate ont été transcrits selon l'orthographe de ce dictionnaire et sans italique. Tous les autres mots arabes sont transcrits en italique selon la norme DIN-31635, mieux connue sous le nom « translitération Arabica »²³. Les images sont, sauf indication contraire, les miennes. Elles ont été prises et diffusées avec le consentement préalable des intéressés et des parents pour les

²² <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/surate/75602?q=surate#74739>

²³ [https://journals.openedition.org/afriques/564?file=1.\(consulté le 22/01/2020\)](https://journals.openedition.org/afriques/564?file=1.(consulté le 22/01/2020)).

mineurs. Les entretiens ont toujours été enregistrés ou notés avec le consentement des personnes interrogées. Le pular et le français étaient les langues utilisées et des traductions et transcriptions ont été réalisées par mes soins avec l'aide d'un assistant. J'assume toute inexactitude, erreur ou lacune.

CHAPITRE I : CADRE CONCEPTUEL ET METHODOLOGIQUE

CHAPITRE I : CADRE CONCEPTUEL ET METHODOLOGIQUE

Le présent chapitre fait le point de la littérature sur l'élevage et ses pratiques en Guinée, particulièrement au Fouta Djalon. Il présente et discute également les problèmes qui se posent à l'activité elle-même et aux éleveurs dans leur vie quotidienne. Autrement dit, j'examine les dynamiques de continuité et de discontinuité dans la pratique de l'élevage et du mode de vie, en examinant à la fois les acteurs sédentaires du plateau central et semi-nomades ceux vivant dans les périphéries. Comme nous le verrons, la littérature ethnographique et historique sur le Fouta Djalon a eu tendance à négliger ces derniers en généralisant les recherches menées sur les hauts plateaux. Ce travail se fera selon que les acteurs soient sédentarisés au plateau central ou déplacés dans les périphéries, et en suivant l'échelle politico-historique du Fouta Djalon.

Enfin, ce chapitre mettra un accent particulier sur le cadre méthodologique qui organise cette dissertation. Quatre (4) éléments essentiels structurent cette partie : (i) la clarification conceptuelle qui donne le sens général et celui des populations locales des termes clés qui émergent dans ce travail, (ii) le cadre d'étude qui annonce les spécificités du Fouta Djalon, tout en faisant ressortir les lieux d'études, (iii) les grandes catégories des personnes que nous avons rencontrées et qui se sont prêtées à nos entretiens, et (iv) les outils et méthodes de collecte des données sont également abordés ainsi que les atouts, contraintes et recommandations.

1.1. Revue de littérature

Il y a une importante littérature produite sur le Fouta Djalon et sur les Peuls de façon générale. Gilbert Vieillard (1939) alla dans le même sens et forgea l'expression "poullologie" qui signifie la science qui étudie les *Fulbe*, une façon de montrer l'importance des travaux réalisés sur ce peuple. Il a été rejoint par Diallo (1972 :1) qui écrivait « à voire la masse d'informations qui leur a été consacrée, on dirait sans risque de se tromper que les *Fulbe* sont parmi les populations d'Afrique noire les plus connues ». Toutefois, je rejoins mes prédécesseurs sur le fait qu'il y aura toujours à dire sur les *Fulbe* tant que la roue tourne et que les jours se succèdent.

Ainsi, sans vouloir être exhaustif, ce chapitre fait la lumière sur les domaines, les plus importants et incontournables, parmi les travaux sur l'historiographie du Fouta Djallon, des populations qui l'ont habité ou qui l'habitent encore et l'évolution des modes de vie et des façons d'être de ces populations.

1.1.1 Activité agro-pastorales et stigmates sociaux face à l'organisation socio-politique

Cette partie met en relation les activités des populations et leur position dans l'organisation sociale, tout en approfondissant les fondamentaux de l'esclavage et les rapports entre dominés et dominants. Les dominés (*waawabe*, sing. *waawado*) désignent la strate la plus faible à laquelle appartenaient les Pouli qui ne s'étaient pas rendu avant le djihad mais qui avaient eu la clémence de la nouvelle classe aristocratique et les captifs (*maccube*, sing. *maccudo*) par les dominants (*wawbe*, sing. *wawdo*) qui correspond aux aristocrates. Le djihad, forme officielle de production des esclaves, est inspiré des prescriptions islamiques même si beaucoup d'auteurs estiment que les objectifs sont allés très souvent au-delà des besoins ou recommandations de l'Islam (sourate Les femmes, IV, 76 et Coran 3,186 ; 47,31 ; 49,15). Les autres formes de production des esclaves (razzias, achats et troc) et le mode de fonctionnement entre ces deux strates (opposées) que représentait globalement la structure sociale, ont été largement élucidés par les célèbres travaux de Marguerite Dupire (1970 : 427 - 436) relatifs à l'organisation sociale des Fulbe puis repris et recontextualisés par Baldé (1974) et encore de façon plus spécifique par Diallo (1972) et Barry (1988).

Compte tenu de son importance dans l'histoire du Fouta, le chapitre II de cette thèse donne les détails sur l'esclavage et ses conséquences essentiellement axées sur l'assujettissement, la dégradation de tout genre de la valeur humaine et l'accaparement des terres qui est une richesse indéniable chez les habitants de cette région, parce qu'elle est devenue un indicateur de noblesse et de paternité. Cette réalité sociale induit un mode d'organisation de forme pyramidale où une petite frange de la population (classe aristocratique) gouverne de façon autoritaire ou féodale le reste de cette population. Il était basé sur l'"*arsilamaaku*", un système local de gouvernance instauré par les chefs politiques et religieux (*almaami*) à l'époque du Fouta théocratique qui se caractérisait par le recours aux lois islamiques pour la gestion politique et religieuse de la région (Diallo, 1972 : 35 - 63). La gestion du

pouvoir théocratique est encore dans les souvenirs de ceux qui en ont entendu parler. Il s'observe sur le terrain : lorsque nous demandons aux personnes âgées (*mawbe*, sing. *mardo*) ce qu'il savent de l'histoire du Fouta Djallon ; ils répliquent en s'interrogeant « au temps de *arsilaamaku* ? ». La réponse interrogative souvent accompagnée d'un sursaut physique, est une preuve de l'atrocité de cette époque restée gravée dans les mémoires même de ceux qui en ont entendu parler. Ce qui ressort de l'entretien avec deux de nos interlocuteurs²⁴, l'un de Timbi-Madina et l'autre de Kamélé (Koumbia), se résume ainsi :

meden nana soriraabe e mawbe amen no fillotonoo, laamu Arsilaamaku hari no wuli. Gun ndyaggu doginii buy ka mun. Sagale e golledyi mun hari no satti (...) bay wawdo koka hore piyata (traduit littéralement : nous avons entendu nos grands-parents et parents dire que le pouvoir aristocratique était puissant et insupportable. Cette domination a fait fuir beaucoup de personnes de chez elles. Les impôts, les travaux durs et forcés étaient très difficiles (...) comme les dominants (*wawbe*, sing. *wawado*) ne frappe que sur la tête).

La maxime reprise à la fin par El Hadj Souleymane Guélo, est en accord avec la stratégie ou philosophie de l'Arsilamaaku qui voudrait tout simplement dire que ce système était basé sur des principes et exigences et évidemment des sanctions si on ne respectait pas le code de conduite ou les instructions de Timbo²⁵ ou de ses représentants dans les 9 provinces (*diiwe*, sing. *diiwal*) que comptait le Fouta Djallon. Ce mode de gestion est bien caractéristique des Peuls islamisés qui, selon Alfred Serge Balachosky (1954) ont « réduit en esclavage ou refoulé vers les forêts ou les marécages des côtes, toutes les populations autochtones qu'ils ont trouvées sur leur chemin ». Dans une perspective comparative Pouget (2001), montre comment les relations entre les anciens maîtres et les anciens esclaves ont évolué avant et après la libération de ces derniers dans les trois anciens Etats théocratiques de l'Afrique de l'Ouest fondés par les *Fulbe* (Macina, Adamaoua et Fouta Djallon). A juste titre, Pouget et tant d'autres qu'elle a cités confirment également que les *Fulbe* dans leur processus de sédentarisation « se sont fait entourer par une population servile destinée à travailler pour eux, en particulier dans le domaine agricole » (Pouget, 2001 : 50). De ce fait,

²⁴ Notes de terrain, entretien le 22 décembre 2017 avec El Hadj Demba Lam, un des sages des Awlube dans le Timbi-Madina et El Hadj Souleymane Guélo Diallo de Kamélé-Koumbia, éleveur, entretien réalisé aussi à son domicile en présence de son beau-frère El Hadj Kalifa Diallo, le 21 février 2018.

²⁵ La capitale de l'ancien Etat théocratique du Fouta Djallon, situé à l'Est de la préfecture actuelle de Mamou sur la route nationale Mamou-Dabola.

Séhou Ahmadou (2010), dans sa thèse d'histoire, fait une présentation très détaillée de ce que fut l'esclavage dans l'Adamaoua et précise même les termes d'échanges (*thioggu*) des esclaves en fonction de leurs sexes. En revanche, quant à Pouget, dans une démarche géographique et historique, elle revient sur les conditions d'esclavage pendant les périodes précoloniale, coloniale et celle des indépendances des pays abritant ces anciens Etats précoloniaux.

Les conditions et les rapports de coexistence dressent la forme d'organisation sociale telle que décrite par Dupire (1970), Baldé (1974) et Diallo (1972). De ce fait, Pouget a montré que c'est à partir des activités que mène chacun des groupes sociaux, isolément ou ensemble, que la nature des rapports pouvait être perçue soit dans un contexte de discrimination ou d'émancipation. L'auteure montre également que « les sociétés peules et serviles sont passées d'une dichotomie agriculture/élevage au développement d'un agro-élevage par les deux populations » (Pouget, 2001 : 15). La libération des esclaves à partir de l'abolition de l'esclavage en France et dans ses colonies le 27 avril 1848 a donné naissance à un déséquilibre ou une rupture dans les deux camps²⁶, obligeant chacun des deux groupes à se réadapter dans un nouveau contexte. Ainsi, les aristocrates, n'ayant plus de serviteurs, se sont lancés dans l'agriculture, qui était autrefois réservée aux anciens captifs ; ces derniers, ne disposant pas de suffisamment de terres, se sont lancés dans l'élevage, traditionnellement réservé aux hommes libres, pour combler le déficit de la production agricole, pour les uns et pour exercer l'activité réservée, autrefois, uniquement aux maîtres, pour les autres. Dans l'une ou l'autre des activités et dans toutes les trois régions (Macina, Adamaoua et Fouta Djallon), l'enjeu d'appropriation ou d'utilisation de la terre devenait de plus en plus important dans un contexte d'accroissement sans cesse de la population. Ainsi, au Fouta Djallon, Pouget (2001) montre que l'évolution politique n'a presque rien changé par rapport à l'accès des populations notamment serviles à la terre. La période précoloniale a dépossédé les Djallonke et d'autres populations locales de leur patrimoine foncier et la période coloniale a renforcé la position des *Fulbe* sur le foncier, en accordant des concessions dont ils étaient les seuls à pouvoir disposer parce qu'ils étaient les seuls à se réclamer propriétaires en cette période. Les anciens esclaves étaient absents de cette forme de privatisation des terres parce qu'ils avaient déjà été dépossédés. A l'indépendance, la terre devient un patrimoine de l'Etat, les domaines qui appartenaient à

²⁶Constitués d'un côté les anciens maîtres disposant des terres et à la recherche de main d'œuvre et de l'autre, les anciens esclaves disposant leur force.

l'administration coloniale ont été nationalisés et le reste laissé pour une exploitation collective des populations (Diop, 2007). Enfin, pendant la deuxième République le code foncier de 1992 redonne un droit de propriété du foncier aux populations, décision qui rend encore plus fortes les aristocraties du Fouta Djallon qui s'étaient accaparées des domaines immenses. En Guinée, particulièrement au Fouta Djallon, les différentes évolutions montrent que « les anciens captifs restent dépendants des Peuls pour l'accès aux terres agricoles (...) le colonage²⁷ a été un mode d'accès au foncier lié à l'esclavage » (Pouget, 2001 : 236). Quant à l'élevage entrepris plus récemment par les anciens esclaves et poursuivi par les maîtres, Pouget démontre qu'il se développe différemment dans les 3 régions. Au Macina et à Adamaoua, la transhumance est d'actualité et s'inscrit profondément dans la culture pastorale des communautés. L'inscription sur la Liste du patrimoine Culturel immatériel de l'UNESCO de la plus « grande fête "degal" à Diafarabé marquant le retour des animaux de la transhumance vers le delta du Niger au Mali. C'est un espace qui désigne les festivités annuelles qui entourent les traversées du Fleuve Niger par les troupeaux de retour de la transhumance dans le delta central du Niger. Ces manifestations, qui remontent au XIV^e siècle ont été réglementées par un code établi par l'empereur du Macina, Sékou Amadou en 1821. Le Yaaral ouvre les festivités à Diafarabe et les troupeaux se dirigent ensuite vers Dialloubé où le Degal clôt les festivités. Compte tenu de sa valeur exceptionnelle, il a été proclamé chef-d'œuvre du patrimoine culturel immatériel de l'humanité par l'UNESCO en 2005. Au niveau national et en vue d'une très grande reconnaissance de la valeur du pastoralisme, l'espace culturel du Yaaral et du Degal a été classé au patrimoine culturel national par décret en septembre 2008²⁸. Contrairement à la surveillance voire la transhumance assurée dans ces deux précédentes régions, au Fouta Djallon, les animaux sont poussés en brousse le matin et reviennent le soir. Ce mode de gestion des troupeaux est confirmé par Mamadou Malal Baldé²⁹. Il est quand même opportun d'apporter un éclairage sur le fait qu'au Fouta Djallon, les travaux de terrain de Pouget (2001) ont porté sur les Préfectures de Lélouma et de Mamou, toutes situées sur le plateau central. L'auteur a été ainsi pris dans une généralisation hâtive de ses résultats les mettant aussi en doute.

²⁷ Concession temporaire d'un droit d'usage de certaines parcelles en échange de prestations de travail.

²⁸ Archives UNESCO en ligne, consultées le 10 mars 2019

²⁹ Notes de terrain, entretien réalisé le 24/08/2017 à Labé (Direction régionale de l'Elevage).

1.1.2 Mobilité/migration, périphérisation des populations et éducation pastorale au Fouta Djalon

Comme nous l'avons dit plus haut, le processus du peuplement du Fouta Djalon est lui-même l'une des conséquences de la mobilité des populations ouest africaines en général. Dans un contexte plus récent et dans la sphère sous-régionale, au Mali, Isaïe Dougnon (2007) indexe le déficit d'eau et la pauvreté des sols cultivables comme les premières raisons identifiées de la migration des Dogon de Bandiagara, leur zone d'habitation par excellence, vers l'Office du Niger (Mali) et le Ghana pendant la période coloniale jusqu'aux indépendances. En plus les contraintes coloniales, notamment celles liées aux travaux forcés et aux impôts en numéraire, ont poussé bon nombre de paysans dogon à quitter leur village. Puis, « la recherche permanente du bien-être associée à l'acquisition d'articles manufacturés dits aussi "modernes", objet de convoitise ont encouragé ceux qui sont restés à tenter leurs chances » (Dougnon, 2007). Cette dernière motivation rejoint l'une des raisons de la migration des *Fulbe* du Fouta Djalon au Sénégal pendant la période coloniale (Baldé, 1974).

Les différents déplacements de ce peuple ont introduit des changements dans son mode de vie notamment dans sa conception du travail. De l'usage des moyens de travail rudimentaires, ils aspirent à un travail rémunéré avec des moyens de production plus élaborés (cuisinières à gaz, repassage au fer à charbon par les travailleurs de maison et l'usage des tracteurs, charrues et herse pour ceux du secteur agricole). De ce fait, naît une dichotomie entre "travail de noir", plus contraignant et dévalorisant et un "travail de blanc", plus aisé et valorisant (Veillard, 1939 : 1 ; Dougnon, 2007 : 11). Toutefois, la communauté dogon voit la migration comme une sorte de bravoure mais aussi une sorte de dénaturation de sa culture en rendant impure tout migrant et l'obligeant, à son retour, à se purifier avant de réintégrer le village. Au Sénégal, Hamidou Dia (2015) montre comment la migration de la communauté Haalpulaaren de ce pays a vu le jour, s'est intégrée dans le mouvement migratoire des sénégalais en général et comment elle s'est amplifiée dans le temps et avec la succession des dynamiques externes dont la grande sécheresse de 1970 et les mesures prises suite aux programmes d'ajustement structurel imposés aux pays africains par les institutions financières internationales (Diallo 2018 :17), qui sont à l'origine d'importants changements intervenus entre le village originaire, les étapes intermédiaires et la métropole qui constitue le rêve final des émigrés du Fouta Toro. De cette considération émerge le concept innovant de "village multi-situé" (Dia, 2015)

fabrication virtuelle et originale de l'auteur, qui illustre la nécessité d'une prise en compte dans les études socio-anthropologiques liées à la migration des rapports du migrant avec son contexte d'origine, des stades intermédiaires et de celui de leur destination finale.

Parmi les auteurs *Fulbe* du Fouta Djalon, Baldé (1974) a fait un excellent travail de sociologie sur "Les changements sociaux et migration au Fuuta Jalon". Il a rappelé la genèse de la migration qui part de la chasse à la mobilité pastorale sans oublier la part du commerce et les conflits et les guerres. La migration n'est donc pas un fait nouveau mais une réactivation d'une pratique aussi vieille que le peuplement des territoires ouest africains pour ne citer que ceux-là. Le même auteur qualifie cette région « de l'exemple le plus atypique, parce que, d'une part, les *Fulbe* se définissent par leur prédisposition à la mobilité, voire à la migration et de profonds changements sociaux n'ont cessé de se produire, de la période précoloniale à nos jours, de secouer le Fouta, donnant un caractère chronique aux mouvements en tous sens de ses habitants » (Baldé, 1974 : 6). En vue d'approfondir cette réalité, Baldé (1974) et certains auteurs sont d'accord sur les grands moments, évènements ou raisons qui ont poussé les populations des hauts plateaux du Fouta Djalon à émigrer vers les périphéries, phénomène qui s'inscrit dans la "périphérisation". Le djihad et ses conséquences, l'institutionnalisation de l'impôt en numéraire pendant la période coloniale, de la taxe sur le bétail, le navétanat forcé qui est le déplacement saisonnier des populations pour la Casamance (Sénégal) en faveur de la culture de l'arachide au compte de l'administration coloniale pour soutenir les efforts des guerres (donc par la force) ou de façon volontaire après l'indépendance et l'existence d'une couche de la population dépossédée des terres de leurs ancêtres sont entre autres les raisons du départ des populations vers les périphéries ou les pays voisins (Baldé, 1974 : 6 ; Diop, 2007 : 197).

Les djihads ont provoqué le déplacement des populations Jalonke et peul Pouli, toutes animistes à l'époque, dans le but de continuer à pratiquer leur tradition religieuse et pour les éleveurs, de sauver leur cheptel de la forte envie des nouveaux venus (Diop, 2007 : 195). Les pratiques esclavagistes exercées sur toutes les populations qui avaient refusé de se convertir de gré à l'Islam et qui sont ainsi tombés dans la servitude et qui devenaient des esclaves et les dominés (*wawabe*), présentés à l'introduction, qui sont issus des Fulbe burure ou encore Pouli qui avaient refusé de rejoindre la communauté musulmane sans contraintes, ont également contribué à vider le plateau central de ses ressources humaines.

Au cours de la période coloniale, les causes des migrations et périphérisation sont liées aux travaux forcés, aux conséquences des crises économiques de l'entre-deux-guerres et à l'impôt de capitation payé en numéraire, à un moment où ce nouveau moyen d'échange est très rare en raison de l'absence de produits de rente. La taxe sur le bétail et la convoitise que le cheptel a fait naître chez tous les chefs du Fouta qu'ils soient traditionnels, coloniaux ou ceux de la Guinée indépendante, sont aussi des facteurs qui ont provoqué des départs dans les rangs de la population *Fulbe*. La création des emplois rémunérés en basse côte a été incitative à des départs et Diop (2007) indique bien les pistes suivies par les déplacés surtout les éleveurs de la région centrale vers les périphéries. Les orientations politiques et économiques de la Guinée indépendante (nationalisation des entreprises, le pouvoir révolutionnaire avec le parti-Etat, ...) ainsi que la stigmatisation des *Fulbe* et la chasse aux cadres de cette communauté des *Fulbe* sont aussi et surtout l'une des raisons des départs massifs du plateau central voire de la Guinée.

Ainsi, Baldé (1974) avait révélé des zonages qui sont les conséquences de la proximité des lieux de destination avec les localités d'habitations des population et il s'est opéré une sorte de spécialisation régionale de l'orientation de la migration. Les habitants de Labé, Mali, Koundara, Pita et Tougué vont surtout au Sénégal, ceux de Dalaba et Mamou en Sierra Leone et ceux de Téliélé et Kindia poussent leurs bœufs en direction de la mer ou de la Guinée-Bissau.

Ce travail de Baldé (1974) a couvert la période allant de l'époque de la Guinée précoloniale aux années 1970 (les deux premières décennies de la Guinée indépendante). Il avait pressenti la nouvelle forme de migration mais ne l'avait pas prise en compte soit parce qu'elle n'avait pas une grande ampleur ou parce qu'elle ne s'inscrivait pas dans ses objectifs de recherches. Néanmoins, il fait savoir que « la monétarisation de la vie sociale et le modernisme ont changé les modes d'acquisition des besoins et ont encouragé la migration (...) les jeunes *Fulbe* ont abandonné leurs vocations traditionnelles (conduire les troupeaux sur les lieux de pâturage ou la lecture et l'explication du Coran) pour se lancer dans la course (*Pullo ko yahoowo*) effrénée à la recherche de l'argent (*kaalisi*) gage d'acquisition de tous biens et même de services et le voyage semble les procurer » (Baldé, 1974 : 348). De même, Laye Camara estime que ce nouveau choix des jeunes Peuls tire sa motivation dans un creuset culturel qu'il a appelé « culture de mobilité chez les Peuls et dioula-malinkés de l'Afrique de l'Ouest » (Camara, 2018 : 12).

Comme chez les Dogon et *Fulbe* du Sénégal, le migrant est considéré chez les *Fulbe* du Fouta Djallon comme une personne riche en termes de moyens mais également d'expériences fruits de l'endurance (*sattinagol*) et de la persévérance (*tyatagol*), qualités chères aux Peuls éleveurs. L'adoption (*woutugol*) et l'adhésion (*tawtugol*) des communautés à la migration se ressentaient depuis toujours à travers des chants populaires et des dictons en langue pular, comme « *si a sinsa taa a sinsantaake, haray debbo labaado ko yaaye maa da* »³⁰, traduit littéralement « si tu ne fais pas de change de devises ou que personne d'autre ne le fasse pour toi, dans ces conditions la belle femme sera ta tante ». Cela veut dire que la migration est source de ressources et d'espoir à laquelle s'accrochent et s'attachent les belles filles pour ne pas dire la population. De ce travail de Baldé (1974), la question de la migration a été aussi abordée par Ibrahima Diallo (2002) sous l'angle de l'urbanisation de la ville de Labé, un grand centre urbain au cœur du Fouta Djallon. Il s'avère que le développement urbain de cette ville s'est accéléré depuis 1984, année de la libéralisation économique et de libre circulation des personnes et de leurs biens. Liberté qui avait été restreinte sous le régime du feu Président Ahmed Sékou Touré. Il fait remarquer deux phénomènes, le premier est celui du départ des populations du Fouta vers les autres villes du pays ou à l'extérieur et le second, un retour des anciens migrants qui reviennent pour investir dans le commerce, particulièrement en créant un puissant réseau familial. Une étude de la Banque mondiale (1990), citée par Diallo (2002), « montre que les originaires du Fouta détiennent, à cette date, 57% des entreprises commerciales de Conakry, 19% de celles de Kankan, 58,2% de celles de Kindia et, bien sûr, plus de 95% de celles de Labé et Mamou » (Diallo, 2002 : 8).

Le déplacement des populations du Fouta Djallon suite à ces différents flux migratoires a sans doute impacté l'ensemble des composantes de la vie du déplacé dont l'éducation pastorale est partie intégrante. De ce point de vue, Ester Botta Sompère (2015) dans son impressionnant ouvrage "Education familiale et scolaire dans une société pastorale guinéenne" présente la problématique de l'éducation des enfants ruraux de Tassara (Kollaboui-Boké) habité par des *Fulbe* venus de Téliélé au Fouta Djallon. Malgré les efforts des parents pour la transmission du savoir pastoral local, ils sont confrontés à la faible rentabilité de l'élevage en raison de la réduction du capital cheptel, des penchants de plus en plus forts des jeunes vers l'éducation scolaire supposée conduire à des emplois plus faciles et mieux rémunérés.

³⁰ Notes de terrain, entretien le 12/08/2017 avec le Professeur Alpha Amadou Bano Barry à l'Université Général Lansana Conté de Sonfonia, Conakry.

La plupart des travaux lus, que j'ai approfondis dans les parties y dédiées, brossent bien l'histoire des mouvements migratoires des populations du Fouta Djallon, notamment des *Fulbe* mais ils ne font pas ressortir les transformations culturelles qui se sont opérées dans la vie des immigrés.

1.1.3 Pratiques d'élevage, innovations et évolution de ses fonctions originelles

Lhoste (1987) fait la situation à la fin du XIX^{ème} siècle en indiquant que « le cheptel comptait peu dans l'économie des pays en raison des épizooties et de l'absence de soins vétérinaires. Il indiqua que c'est seulement à partir de 1890 que la médecine vétérinaire a connu son essor en Afrique avec l'arrivée des premiers vétérinaires militaires et la création des services techniques d'élevage qui ont évolué aussi bien dans leurs dénominations que dans leurs missions » (Lhoste, 1987 : 14). Ainsi, "le service zootechnique et des épizooties" a rapidement changé de nom et de vision en devenant "service d'élevage et des industries animales". Le rôle de ces services a été déterminant dans l'amélioration des conditions sanitaires des troupeaux de l'Afrique occidentale. De même, Lhoste illustre parfaitement cette situation qui s'était traduite par une forte augmentation des effectifs du cheptel. Ces résultats ont été attribués à la médecine vétérinaire sans s'interroger, au même moment, sur les apports des savoirs locaux.

1.1.3.1. Transformation des systèmes pastoraux et essais d'amélioration des races bovines

Au cours des décennies 1990 et 2000 et selon un rapport de la FAO (2006), l'élevage était considéré comme destructeur de l'environnement et de l'écosystème. Ainsi, un débat sur l'apport de l'élevage dans le développement mais surtout dans la préservation de l'écosystème et de son lien avec l'agriculture, est engagé. Il s'est avéré que la production animale est inséparable de la production végétale dans les systèmes agraires africains. De façon spécifique Gabriel Boudet (1991), dans son travail sur les pâturages tropicaux et cultures fourragères, fait état de la disponibilité, de la qualité et des améliorations possibles des pâturages dans la région tropicale africaine. Il indique que l'élevage traditionnel dans le Sahel était essentiellement de type extensif et la transhumance fut pendant longtemps la seule alternative à l'accès, en toute saison, aux différentes formes de pâturages. Cependant, cette forme d'accès aux

pâturages a été modifiée avec les sècheresses des années 1913 – 1914, réapparues avec acuité à partir de 1941 et plus récemment dans les années 1970, elles avaient provoqué de la malnutrition et un manque criard d'eau chez la population humaine mais aussi chez les animaux. Ainsi, avec les programmes sanitaires et d'hydraulique villageoise entrepris par l'Etat, les éleveurs ont délaissé progressivement la transhumance au profit d'une sédentarisation autour des points d'eau, qui a réduit fortement les ressources en ces lieux, mais aussi modifié le mode de vie des pasteurs. Compte tenu de cette situation et dans une perspective de la conservation de la pratique traditionnelle de l'élevage au Sahel, l'auteur propose « un accroissement des ressources fourragères avec restauration des pâturages dégradés » (Goudet, 1991 : 65) ainsi que la construction et la maintenance des sources d'eau (sources naturelles, forages, ...), avec ou sans contribution des éleveurs mais que l'Etat soit le maître d'œuvre d'une telle initiative. Au-delà des questions liées à l'amélioration des conditions alimentaires, hydriques et sanitaires, Prunier (1956) a mené une étude sur l'exploration et l'amélioration de la productivité des races bovines africaines et indiqué que le taurin N'Dama ordinaire se rencontre en Guinée française et portugaise. Malgré sa faible productivité en lait et en viande, il est aimé par les éleveurs en raison de sa résistance sanitaire face « aux piroplasmoses³¹ et aux trypanosomoses³² ». La présence de cette race bovine en Guinée mais aussi et surtout son adaptabilité aux conditions environnementales et épidémiologiques, est confirmée par Lhoste (1991)³³. Au sein de la race ou des races, Baldé (1939), en sa qualité d'instituteur adjoint, a observé les critères de choix d'une génisse ou d'un taureau (*awdi*). Le caractère phénotypique y compte pour beaucoup et le *Pullo* est très regardant sur « la disposition des cornes, la couleur et les taches de la robe, les épis, etc. » (Baldé, 1939 : 4 – 6) avant toute décision d'achat ou de conservation d'un veau dans le troupeau. Ces informations visuelles lui permettent de savoir si l'animal est fécond, chanceux ou malchanceux voire dangereux pour le propriétaire, s'il donne du lait ou pas, etc. En plus de ces connaissances, les éleveurs disposent des savoirs qui leur permettent de faire une bonne gestion du calendrier pastoral et des pâturages ainsi que de diagnostiquer et de traiter leur cheptel de plusieurs sortes de maladies.

³¹ La piroplasmose est une maladie provoquée par un parasite microscopique, le "piroplasma", qui vit et se reproduit dans les globules rouges de l'animal parasité.

³² Les trypanosomioses sont des infections aux parasites trypanosomes. Transmises aux animaux par des punaises, tics et mouche tsé-tsé.

³³ Lhoste, P. (1991). L'amélioration de l'association de l'agriculture et de l'élevage au projet de développement rural de Gaoual-Koundara (Guinée). Rapport de mission en Guinée auprès du projet de développement rural de Gaoual-Koundara. 04-19 juin 1991.

Kéïta et Samaké (2016) indiquent qu'au Mali « les graines de Kende ont servi à faire tomber le placenta à une vache qui tardait à se libérer après une mise bas » (Kéïta et Samaké, 2016 : 14).

Dans le même temps, Kéïta et Samaké (2016) rappellent les travaux du vétérinaire Mares mettant en valeur « les nomades somaliens qui reconnaissent les mouches qui propagent la trypanosomiase, le caractère infectieux de la maladie et savent que les troupeaux atteints de peste bovine sont dangereux pour les autres troupeaux ; et qu'ils ont appris des méthodes logiques et efficaces, quoique rudimentaires, de vaccination » (idem). Paul (2005) confirme l'utilisation au Sénégal par les éleveurs des connaissances et produits locaux pour l'entretien des troupeaux et que ce rapprochement entre ces éleveurs et la pratique des soins dits "traditionnels" a favorisé ou facilité la formation du corps des auxiliaires d'élevage de ce pays. De ce qui précède, le constat est clair que toutes ces connaissances et compétences sont le fruit d'un long frottement qui a induit des savoir-faire, des sentiments voire de "l'amour et de la pitié". De ce fait, Diop (2007) ne disait-il pas qu'à son enfance « la mort d'une vache faisait pleurer toute une famille à Missidé Dalaba et les voisins sont tenus de se joindre à eux pour partager la compassion » (Diop, 2007 : 331). Actuellement dans le Fouta Djallon, la conservation de cet amour fou pour les vaches ne semble rester que dans la Préfecture de Mali (sous-préfecture de Wora) où « l'élevage se pratique encore comme les blancs l'avaient trouvé »³⁴. La disparition de ces valeurs est le signe d'une nouvelle orientation de la fonction ancestrale de l'élevage : l'élevage de prestige, donc l'élevage identitaire. Le rapport entre les éleveurs, le cheptel et l'activité elle-même mérite une étude pluridisciplinaire. Lhoste (1987) en s'appuyant sur plusieurs travaux, notamment ceux de Dupire (1970) sur l'organisation sociale des *Fulbe*, de Boutrais (1978) à l'Adamaoua au Cameroun, de Gallais (1984) dans le delta du fleuve Niger, au Mali et de Santoir (1983) pour le Diolof et la Vallée du Sénégal, a démontré que les chercheurs en sciences humaines ont une grande et très bonne connaissance de l'élevage et des populations pastorales. C'est dans cette optique que le géographe Diallo (2002) a entrepris ses recherches sur "Le renouveau de l'élevage au Fouta Djallon". La perception de l'élevage par les *Fulbe* du Fouta Djallon entre ainsi dans un processus de mutation qui introduit clairement la dimension économique de l'élevage. Contrairement à Richard-Mollard (1944), Diallo (2002) fait remarquer que « depuis les années 1980 l'élevage pour le prestige reste

³⁴ Notes de terrain du 24/12/2019 à Labé, entretien avec Dr Khalifa Diallo, Directeur Préfectoral Adjoint de l'Élevage de Labé.

une notion profondément ancrée dans les mentalités (...) mais avec la monétarisation sociale, la liberté des initiatives, le retour d'éleveurs commerçants orientent désormais l'élevage vers des fonctions nouvelles (...) des personnes nanties investissent dans ce secteur pour faire des bénéfices » (Diallo, 2002 : 6). L'auteur est parvenu à cette conclusion en *interrogeant les archives du marché au bétail et de l'abattoir de Labé, qui montrent un accroissement d'environ 134 % du taux d'abattage entre 1987 et 1996. De 8 038 têtes en 1996, la consommation de viande a poursuivi sa croissance avant de tendre à se stabiliser à une moyenne annuelle de 26 839 têtes abattues pour le quinquennat 2007 - 2011. Les données plus récentes fournies par les services de l'élevage de la Moyenne Guinée montrent également une progression tendant au même rythme*³⁵. Dans la plupart des écrits, la dénomination Fouta Djallon est remplacée par Moyenne Guinée qui fait référence au cadre géographique qui la caractérise à l'image des trois autres régions naturelles dont la Guinée Forestière, la Haute Guinée et la Basse Guinée. *L'annuaire de l'Institut National de la Statistique, montre que de 1995 à 2011, le nombre d'éleveurs au Fouta Djallon est passé respectivement de 81 361 (1995) à 234 599 (en 2011) soit environ le triple. Ces données confirment une orientation nouvelle des fonctions de l'élevage au Fouta Djallon où le marché est en train de prendre le dessus sur le prestige.*

1.1.3.2. Analyse critique de la littérature

L'esclavage a été un fait social qui a marqué l'histoire de l'humanité et dont l'héritage continue de marquer la vie des sociétés du Fouta Djallon, comme celles des autres Etats théocratiques de l'Afrique de l'Ouest (Fouta Toro, Macina et Adamaoua). Pour Baldé (1974), les conséquences de ce phénomène ont été entre autres les raisons de la mobilité et de la migration, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de ces Etats, dans lesquels les *Fulbe* (éleveurs et musulmans) ont pris une part active notamment, en raison de leur mode de vie pastoral.

Les travaux qui ont constitué l'essentiel de cette revue de littérature se focalisent sur le Fouta Djallon et les *Fulbe*, mais ils ont été beaucoup plus historiques, géographiques, politiques et surtout englobants, qu'anthropologiques. Ce déficit a été comblé partiellement par Botta-Sompare (2015) dans son ouvrages qui aurait pu être

³⁵ *Le dernier recensement du cheptel national date de 2000 et depuis lors la taille du cheptel est évaluée à l'aide d'un taux de croit annuel qui varie en fonction de l'espèce et est déterminé (5,5% pour les ovins et 6,7% pour les ovins et caprins) par le Ministère en charge de l'élevage.*

plus complet s'il prenait en considération les pratiques d'élevage, élargissait et approfondissait les comparaisons entre le Fouta et Tassara. Les autres données qui ont émergé de la mobilité se sont limitées à indiquer les destinations et les raisons des déplacements, sans pour autant qu'aucune allusion ne soit faite sur le mode de vie des déplacés dans la poursuite de leur activité "identitaire", notamment l'élevage. De même, sur les pratiques de l'élevage, ces travaux ont fait l'apologie de la médecine vétérinaire, surtout coloniale, alors que les éleveurs du Fouta Djallon font encore appel à la nature et aux savoirs locaux (Paul, 2005) pour l'entretien et la gestion de leurs troupeaux. Dans l'ensemble, la généralisation du Fouta Djallon, reste l'une des limites qui ne permettait pas de cerner les éventuelles divergences ou convergences.

En somme, enraciné dans des terrains historiques, environnementaux et politiques, mon travail voudrait apporter une touche particulière à l'étude de l'élevage, pas dans le sens vétérinaire et zootechnique rendus prolifère à partir des publications des vétérinaires coloniaux jusqu'aux rapports du Ministère en charge du secteur, en considérant l'évolution des pratiques, des savoirs et du mode de vie des éleveurs.

De même, les travaux de Pouget (2001), de Dougnon (2007) et ceux de Dia (2015) m'inspirent dans mon étude socio-anthropologique des *Fulbe* déplacés du plateau central du Fouta Djallon vers ses périphéries. C'est sous un angle comparatif que j'inscris ma recherche relative aux pratiques de l'élevage et du mode de vie des éleveurs entre le plateau central et les périphéries, tout en mettant en valeur les savoirs locaux et les innovations. C'est pourquoi, ce travail s'inscrit dans une approche de réponse à l'appel de Lhoste (1987 : 26) aux spécialistes des sciences humaines pour une meilleure connaissance de l'élevage, pas seulement en tant que regroupement d'animaux à "fructifier" mais un ensemble hybride dont la compréhension requiert une approche pluridisciplinaire (agronomique, géographique, historique, patrimoniale et sociologique) afin que toute étude sur une activité paysanne couvre tous les contours. Les sciences sociales et humaines, notamment l'anthropologie, apporteront une contribution à l'émergence des connaissances sur les communautés locales et des dynamiques qui résultent de leur quotidien.

1.2. Cadre méthodologique

Quatre (4) éléments essentiels structurent le cadre méthodologique. Il s'agit de la clarification conceptuelle qui donne le sens d'usage des termes clés par la littérature,

les communautés et dans ce travail, du cadre d'étude qui rappelle les spécificités du Fouta Djallon. Cette partie explique les raisons de choix des lieux d'études et des grandes catégories de personnes qui ont constitué l'essentiel de notre échantillonnage. La sélection des outils et méthodes de collecte des données n'a pas non plus été négligée pour aboutir enfin sur les atouts, contraintes et recommandations.

1.2.1. Clarification conceptuelle

L'Élevage, les savoirs locaux, la structure sociale, le pastoralisme et le nomadisme, sont les concepts que j'ai retenus pour définition et discussion, en raison de leur importance.

Je reconnais l'existence de plusieurs définitions de ces concepts, surtout à travers les dictionnaires, mais je ne retiendrai ici que celles proposées par la littérature et la communauté étudiée.

✓ L'Élevage

Dans la littérature générale, est compris comme « l'ensemble d'activités de domestication, d'entretien et de reproduction d'animaux divers en vue d'exploiter les divers produits à des fins alimentaires, commerciales, socio-culturelles, utilitaires, etc »³⁶. La même source indique que pour les pays riches, l'élevage apporte de la viande, du lait, des œufs, du cuir, la force de travail et la fumure. Dans d'autres sociétés comme celle que j'étudie, les *Fulbe* du Fouta Djallon, l'élevage est conçu comme une richesse et donne donc droit à un prestige, gage d'une notoriété sociale et économique. De même, sur le plan anthropologique, l'élevage est perçu par Baroin et Boutrais, (2009) comme une imbrication dite hybride entre homme-animal, mais aussi dans le sens du vivre ensemble de Lainé Nicolas (2014). Au-delà de ce vivre ensemble, Jean-Pierre Digard (1988) parle plutôt de domestication qu'il considère comme un « ensemble intégré de rapports synchroniques entre la production et l'utilisation des animaux domestiques, l'organisation des sociétés et les systèmes de représentations » (Digard, 1988 : 27). De même, en introduisant la finalité de cette domestication, il pose les conditions de réussite d'une telle entreprise qu'il résume en « servir l'homme en même temps que l'animal, répondre aux exigences du premier à

³⁶ <https://www.universalis.fr/encyclopedie/elevage/>

travers la satisfaction de celles du second » (Digard, 1988 :44). Dans un sens plus large, André G. Haudricourt, abordant les relations entre l'homme et la nature, valorise le rôle protecteur de l'homme qui « n'est plus seulement un prédateur et un consommateur, désormais il assiste, il protège, il coexiste longuement avec les espèces qu'il a "domestiquées" » (Haudricourt, 1962 : 40). Ainsi, il s'avère, selon ces deux précédents auteurs, que la domestication des espèces végétales et animales suit le même processus et aboutissent à la même fin, celle de satisfaire les besoins de l'homme. Au-delà de ces approches, je me suis interrogé sur la compréhension de cette expression et l'usage qui en est faite au Fouta Djallon. Pour ce faire, nous considérons les deux grandes zones de la région. Au niveau des périphéries (Gaoual, Koundara, Téliélé et la basse côte) les éleveurs se déploient encore, pour la plupart de leur temps, afin de remplir les fonctions d'éleveur à travers « la protection, le conditionnement, le façonnement et l'amélioration » (Digard, 1988 : 44) qu'ils apportent constamment au cheptel. Ces soins s'observent à travers la taille du cheptel recensé dans cette zone. Quant à ceux du plateau central, l'élevage est une activité secondaire ou même un appendice parce que ceux qui le font se contentent de se procurer du capital (*awdi*) et laisser (*attyita*) libres les animaux, communément appelé (*mido falaa komi attyita awdi*), littéralement traduit (je veux un noyau d'élevage à laisser). Ce mode d'élevage du Fouta central est dépeint ici par un des responsables du secteur dans le Labé :

le matin les animaux sont libérés, ils divaguent toute la journée et le soir ceux qui reviennent sont mis au piquet (...) ³⁷.

Cet interlocuteur introduit ici le mode d'élevage en piquet qui consiste à mettre une corde au cou, sur les cornes ou à un des pieds de l'animal et à l'attacher à un piquet (taillé et implanté ou une souce d'arbre) afin d'éviter la divagation et la dévastation des champs, vu l'accroissement démographique, donc de la proximité entre culture et animaux. Cela se ressent par la faible taille du cheptel dans cette partie et cette dernière est entre autres liée à la sédentarisation qui, à son tour, a provoqué une diversification des activités. Dans les périphéries, le recours au piquet n'est pas une pratique courante, vu l'éloignement des cultures, la faible densité de la population par rapport au plateau central et surtout la taille importante du cheptel qui rend difficile la mobilisation des cordes pour tout le troupeau.

³⁷ Notes de terrain, entretien le 24/08/2017 à Labé avec Docteur Malal Baldé, Directeur Régional Adjoint de l'élevage de Labé

Dans le contexte d'étude et sur le plan linguistique, l'élevage et l'éducation sont deux concepts qui ont des significations très proches du point de vue du sens et de la signification, mais qui se confondent ou se chevauchent dans l'usage. Par exemple, élever duquel dérive le mot élevage est employé à la fois pour l'élevage des animaux mais aussi pour l'éducation des enfants. *Faggagol* (se constituer une réserve) est le terme plus approprié pour désigner l'élevage, contrairement à *neugol* ou *neeki* (éducation) plus usité aujourd'hui mais pourtant plus approprié pour nourrir, soigner, faire grandir, transmettre des codes de bonnes conduites morales et sociales.

✓ **Savoirs**

Le terme savoir, d'origine latine, est usité dans beaucoup de domaines de la vie active. En sciences de l'éducation ou de la formation, notamment en didactique, le savoir relève d'une communauté ou de la communauté, c'est-à-dire, « il est partagé, reconnu comme tel par un groupe de pairs, alors que la connaissance, est individuelle et singulière »³⁸. Cette approche du savoir dans ce domaine est bien attestée par un des précurseurs de la didactique des Mathématiques (Yves-Chevallard, 1985) lorsqu'il aborde sa théorie sur la transposition didactique. Sur le plan anthropologique, du point de vue de Michel Foucault, le pouvoir est indissociable du savoir parce qu'il considère que « tout point d'exercice du pouvoir dans une société moderne est ainsi le lieu de formation du savoir et de façon symétrique, tout savoir établi permet et assure l'exercice d'un pouvoir » (Foucault, 1975 : 3). Cette perception du savoir avait été exploitée par les élites de l'Etat théocratique du Fouta Djallon en accordant une place de choix aux lettrés qui étaient au début et à la fin de toute décision des *almami* (Baldé, 1974 : 32). En effet, le poids du savoir dans la gestion du pouvoir s'avère étendue à toutes les sociétés, pas seulement modernes, comme le voyait Foucault. La question du savoir est aussi vécue chez les éleveurs du Fouta Djallon comme une sorte de coexistence de deux types de savoir : le savoir local et le savoir « scientifique » divulgué par les vétérinaires. L'introduction de la médecine vétérinaire a trouvé un savoir local référent en matière d'organisation de l'élevage en Afrique de l'Ouest, particulièrement au Fouta Djallon. Les deux savoirs ont cohabité, voire se sont complétés depuis les premières années de la colonisation. Les vétérinaires, agents de l'Etat sensés traduire la politique nationale d'élevage, ce sont préoccupés de l'usage et la transmission du savoir vétérinaire seulement sans

³⁸ <https://formation.hypotheses.org/250> (consulté le, 19 mars 2019)

envisager l'intégration des savoirs locaux qui ont pourtant donné le soutien nécessaire à l'élevage, des siècles durant. Le rôle de « médiateur entre les deux types de savoirs » (Lavigne Delville, 1991 : 2) qu'ils devraient jouer, comme le souhaitait Olivier de Sardan, n'a pas fonctionné. La population d'éleveurs, quant à elle, fait appel aux deux savoirs selon les circonstances et à des degrés différents en fonction des zones (plateau central et périphéries). Le savoir vétérinaire est plus utilisé au plateau central tandis que dans les périphéries c'est le savoir local qui prime et les éleveurs vont jusqu'à dire que sans ce recours aux valeurs locales, l'élevage aurait disparu. Ceci montre jusqu'où les éleveurs retranchés dans les marges des hauts plateaux tiennent et se servent des savoirs locaux.

Les savoirs et les pratiques d'élevage sont connus et reconnus à l'intérieur de la communauté. Les sollicitations qu'ont les chefs des troupeaux (*lambe wure*) et les formations que les enfants et les bouviers reçoivent sont aussi transversales et indicateurs d'un partage et d'une reconnaissance par tous les éleveurs des savoirs pastoraux. Il en est de même de l'existence de pratiques locales de traitements (Paul, 2005), appelées médicaments occultes (*dyaliba*, fait sur la base de maraboutage, de fétiches, de *sirku*, de *dyalan*) qui s'échangent entre le Sénégal, le Niger et la Guinée. La présence sur le terrain à Koumbia lors de nos recherches des *Fulbe* du Niger et du Sénégal, porteurs de ces dits médicaments, est une preuve de la circulation des savoirs pastoraux dans le grand archipel de la société *Fulbe* (Botte et Boutrais, 1994 : 14).

Au Fouta Djallon et chez les éleveurs, le savoir d'élevage est compris comme étant toutes connaissances (*gande* sing. *gandal*) théoriques et pratiques qui permettent de réussir une activité d'élevage. Le terme *gandal* traduit bien le mot savoir, mais comme les plus importantes pratiques relèvent de la discrétion, la plupart des éleveurs notamment ceux des périphéries utilisent l'expression "thioissan" pour les désigner. Selon Sory Camara (1992), *thioissan* est une expression wolof qui désigne les grands-parents, donc en rapport avec le patrimoine, l'héritage. Sur le plan linguistique et dans le contexte du Fouta Djallon, le savoir, qu'il soit islamique, scolaire et pastoral, est désigné par le mot *gandal* qui peut être théorique ou pratique. Quant à la compréhension, le savoir islamique est compris comme la somme des connaissances théoriques et pratiques capitalisées dans le domaine. Il en est de même pour le savoir scolaire. Ces deux types de connaissances (islamique et scolaire qu'induisent les services vétérinaires) associées aux connaissances ésotériques constituent la base actuelle des savoirs pastoraux.

✓ Stratification sociale

Comme je l'ai déjà dit, au Fouta Djallon précoloniale, la société était composée de 4 strates (Diallo, 1972 : 101 – 113). Selon Frédéric Lebanon (2007), le système de castes a été inventé par la société indienne, et la stratification au sein d'une société est une émanation de la société elle-même. Donc aucune division d'une société en des classes, suivant des critères donnés, n'a été un fait de l'extérieur, ainsi que la détermination de la nature des relations entre ses différentes strates. C'est pourquoi, Fabietti (2001) a recommandé « de ne pas étudier la forme formelle de la société, mais la manière ou la nature des relations entre les différentes strates de la société » (Fabietti, 2001 : 165). C'est dire qu'une société serait virtuelle sans les relations entre ses différentes composantes. S'agissant toujours des critères, Pascal Bailly³⁹ dans ses notes de lecture en Sciences Economiques et Sociales, résume le point de vue de Karl Marx pur qui, la classe sociale repose essentiellement sur deux strates : la bourgeoisie (détenteur du capital) et le prolétariat (ceux qui ne disposent que de leur seule force). Quant à la vision wébérienne, elle joue sur les paramètres : pouvoir, prestige et style de vie. Pour Diallo (1972), l'appartenance d'un individu à une des strates de l'organisation sociale au Fouta Djallon était déterminée en fonction de sa naissance (famille, tribu) et de sa condition sociale (libre ou esclave). Les *Fulbe*, particulièrement, perçoivent la stratification sociale comme la façon dont la communauté est hiérarchisée (*dyoododal maa huuwodiral*, qui signifie voisinage ou alliance), d'une part et la répartition du travail ou des tâches, d'autre part. Cette stratification est très apparente lorsqu'on participe et qu'on observe les jeux de rôles dans les mosquées, les regroupements pour des faits religieux, sociaux et politiques. De même, Riesman (1974) montre comment la structure sociale est mise en jeu lors du baptême (*indeeri*) d'un enfant chez les Djegôbe qui correspond à (*inde bobo*) chez les *Fulbe* du Fouta Djallon à travers le partage de la viande de l'animal immolé en sacrifice pour la circonstance. L'attribution d'office de « certaines parties de tout l'animal appartiennent de droit à certains groupes, par exemple, la croupe va aux femmes, la tête aux forgerons, et la partie supérieure du dos reviennent aux hommes de Dieu, le cou et la peau reviennent à ceux qui ont dépêché l'animal. Le reste de la viande est grillée et repartie, sans tenir compte de la profession et du sexe, entre les hommes *Fulbe* présents (sans les hommes de Dieu) pour que chacun y trouve sa part »

³⁹ <http://www.ac-grenoble.fr/disciplines/ses/Content/Pratique/terminal/specialite/marx.pdf>
consulté le 11 novembre 2019

(Risman, 1974 : 66). Une telle interaction « estompe même l'existence des lignages et de leurs statuts relatifs pour rassembler tous les Djelgôbe dans une seule communion » (ibid : 67) qui est l'expression de la résultante du vivre ensemble. La stratification sociale est aussi aperçue chez les Djelgôbe dans la répartition du travail notamment à l'émergence d'une « division de loisir par le fait que les personnes âgées (*mokobaabe, sing., mokobaadjo*) valides généralement chefs de famille (*domgalle*) ne travaillent pas parce qu'il y a d'autres personnes qui travaillent pour eux » (Risman, 1974 : 79). Cette réalité marque l'inégalité de statut au sein de la famille où le chef de famille par exemple est favorisé par sa position de mari et de père vis-à-vis des épouses et des enfants. Les différentes situations que partage Risman sur les Djelgôbe sont l'expression des interactions quotidiennes chez les *Fulbe* qui s'inscrivent dans leur tradition (*tawaangal*).

✓ **Pastoralisme et nomadisme**

Le pastoralisme est un concept fréquent dans le vocabulaire des populations et spécialistes d'élevage de l'Afrique de l'Ouest et dans tous les pays où cette activité est dominante. Pour sa clarification, nous avons fait appel à plusieurs sources, dont l'association française du pastoralisme, pour qui « *il regroupe l'ensemble des activités d'élevage valorisant par un pâturage extensif les ressources fourragères spontanées des espaces naturels, pour assurer tout ou partie de l'alimentation des animaux* ». Quant à la FAO, « le pastoralisme est la gestion des parcours se référant à la production extensive de bétail utilisant des pâturages et des parcours et localisés principalement dans les zones arides et semi-arides ». Pour les communautés d'éleveurs, le pastoralisme est compris comme « *hodda e egga* : habiter et déménager » qui signifie une alternance permanente entre installation et déménagement des éleveurs et de leurs troupeaux en fonction des saisons, qu'il s'agisse d'un système nomade ou transhumant, (Code Rural du Niger, 2010)⁴⁰, en vue de l'exploitation des pâturages constitués des végétations naturelles. Les questions de parcours délimités sont les innovations récentes en vue d'une meilleure cohabitation entre agriculteurs et éleveurs. Le pastoralisme quant à lui est le déplacement permanent à des fins de pastoralisme. Les contraintes de tout genre freinent le nomadisme par la réduction de la possibilité de mobilité de sorte que nomadisme a disparu au plateau central et que dans les périphéries où il tend à être remplacé par la transhumance une réalité soutenue par (Bernus, 1990).

⁴⁰ <http://coderural-niger.net/spip.php?article313> (consulté, le 19 Août 2019)

Chez les éleveurs du Fouta Djallon, le nomadisme est confondu avec le pastoralisme (*hoddà egga*). Les seules fois où j'ai senti les éleveurs aller dans le sens du nomadisme, c'est lorsqu'ils font référence au passé⁴¹ :

qu'au temps de nos parents, les Fulbe Boowe n'avait pas d'habitation fixe, (...) nous n'avons donc pas un capital foncier.

Le manque d'habitation fixe exprimé par notre interlocuteur montre bien qu'à l'époque de ses parents ils avaient pas un habitat sédentaire. Le manque ou l'insuffisance du capital foncier chez éleveurs des périphéries, notamment les Fulbe Boowe de Gaoual se justifie par leur mobilité ou surtout celle de leurs parents.

1.2.2. Choix du cadre d'étude et échantillonnage

Le choix du Fouta Djallon résulte de mon engagement personnel à faire émerger la connaissance sur cette région, notamment sur ses populations et la pratique de l'élevage. Partant des résultats du recensement national du cheptel de 2017, ils montrent bien que le Fouta Djallon à lui seul dispose des 41, 33 % d'éleveurs pour 35, 51 % de bovins, 36, 72 % d'ovins et 47, 11 % de caprins (INS, 2012), ce qui le classe loin devant les 3 autres régions naturelles du pays : Basse Guinée, Haute Guinée et Guinée Forestière. Ce résultat justifie la centralité du pastoralisme dans la culture et l'économie du Fouta Djallon (Baldé, 2008 : 12). Les statistiques de 2017 montrent que les 3 Préfectures périphériques (Gaoual, Téliélé et Koundara) comptent 43, 82 % du cheptel de la Moyenne Guinée contre 56, 18 % pour les 8 Préfectures du plateau central. Cette proportion du cheptel dans les périphéries n'est pas surprenante parce qu'elles ont été, pendant des siècles, l'une des destinations principales des déplacés du plateau central. Situations qui justifient également mon choix d'avoir, dans cette recherche, ce double regard à la fois global mais aussi distinctif et comparatif. Autrement dit, dans une première phase, le choix des Préfectures, sous-préfectures, districts ou villages au sein du Fouta s'est fondé sur leur appartenance au plateau central⁴² et aux périphéries. Dans une seconde phase, j'ai procédé à la sélection, au sein de ces deux grandes parties du Fouta Djallon, des lieux de mes recherches et des personnes ressources potentielles que j'ai rencontrées.

⁴¹ Notes de terrain, entretien le 21 février 2018 à son domicile de Koumbia avec El Hadj Samba Kouroumani Diallo (75 ans), ancien coordinateur sous préfectoral des éleveurs.

⁴² Autrefois abritant la capitale du Fouta théocratique ? (Timbo) et qui continue à abriter les grands centres urbains (Labé et Mamou) qui constituent les pôles économiques et politiques de la Moyenne Guinée.

1.2.3. Méthodologie de choix des localités et des personnes ressources

Travailler sur l'élevage et atteindre mes objectifs nécessitaient de se rendre aux "bons endroits" et s'entretenir ou observer les "bonnes personnes", différentes de celles que Dougnon (2007), qui a travaillé sur la migration des Dogons à l'office du Niger et au Ghana, qualifie de professionnels « qui en font un métier, s'adaptent au marché et font des profits directs et indirects (...) une attitude qui conduit très souvent à la production des données parcellaires, évasives et générales. J'ai évité de tomber dans ces pièges grâce aux agents des services d'élevage, notamment ceux de la Direction Nationale de l'Elevage, qu'il s'agisse au niveau central (à Conakry au ministère en charge de l'élevage) ou au niveau décentralisé (dans les Directions régionales, préfectorales de l'élevage et au centre de recherche agronomique de Bareng à Pita), avec qui je n'avais aucune expérience de collaboration. A l'occasion de ma première mission de terrain, que j'appelle exploratoire, effectuée du 03 août au 16 septembre 2017, j'ai exposé mon projet et obtenu l'adhésion et le soutien de cette instance nationale, soutien indispensable et incontournable comme le souligne Paul (2005) dans sa thèse sur "Un système de santé animale en voie de privatisation au Sénégal" lorsque l'on veut investir l'élevage en Afrique de l'Ouest. Ainsi, au niveau de la Division des Ressources Génétiques et Animales (DRGA) j'ai procédé au réajustement de mon projet de cadre d'étude dans lequel j'avais ciblé des localités (Préfectures) du Fouta Djalou. Ce travail m'a permis de bénéficier de la cartographie de l'élevage en Guinée⁴³ et au Fouta ainsi que de l'expérience des cadres. De ce fait, un choix dit raisonné a retenu les Préfectures et communes rurales ci-après :

Tableau 1 Préfectures et sous-préfectures touchées par l'étude

Fouta Djalou			
Plateau central		Périphéries	
Préfectures	Sous-préfectures	Préfectures	Sous-préfectures
Dalaba	Ndantaari Kollebbe	Dalaba	Koba*
Pita	Timbi-Madina	Gaoual	Kounsitel,

⁴³ Cartographie qui présente la densité de la répartition du cheptel notamment bovin sur l'ensemble du territoire, mais aussi de types ou modes d'élevage qui y sont pratiqués dans chaque localité.

	et Ninguélandé		Koumbia* , Gaoual centre et Foulamori.
Lélouma	Diountou et Thiaguel Bori	Koundara	Saréboïdo, Sambailo (Wousson), Termesse, Kifaaya et Koundara centre.
Labé	Dionfo, Taran Mbaaly, Sannou et Labé centre		
Tougué	Kona (Lalya)		
Koubia	Matakawu		
Mamou	Ouré-Kaba, Linsan et Mamou centre.		

NB : les localités touchées par sous-préfectures ne sont pas consignées dans ce tableau. Les deux sous-préfectures en gras* sont celles qui ont accueilli les observations.

Face à ce nombre important de localités retenues, de la diversité dans la taille des effectifs et de modes d'élevage, du temps et des moyens dont je dispose, j'ai opté pour une approche utilisant deux modes de production des données qualitatives : l'entretien en profondeur, la discussion avec les éleveurs pour comprendre leur point de vue et l'observation participante. Au plateau central où les animaux ne sont pas conduits aux paturages sous la supervision d'un bouvier, j'ai privilégié les entretiens parce qu'il était difficile de choisir une immersion prolongée lorsque les éleveurs ne vivent pas presque avec leurs animaux. Comme je l'avais dit plus haut, dans la partie centrale où les éleveurs se sont sédentarisés, le nomadisme et la transhumance ont disparu. La seule forme qui existe est celle de laisser les animaux partir seuls aux paturages et revenir le soir pour être intégrés dans l'enclos (*dingira*) où ils seront mis à piquet. Dans les périphéries, j'ai opté pour une stratégie mixte faisant à la fois intervenir des entretiens dans des localités de Koba (Dalaba), de Koundara et de Gaoual, et des observations participantes uniquement dans les communes rurales de

Koba aux Wure de **Ibrahima Killé Sow**⁴⁴ et El Hadj Telly Sow à Thewgol (7 Km de Kakory et 52 Km de Dalaba) et de Koumbia, particulièrement dans les wure de **Mamoudou Diallo à Kamele** (13 Km de Koumbia), de **Mamadou Kanarii Diallo** à Dombia (28 Km de Koumbia), de **Ibrahima Panampu Barry** à Panampu (32 Km de Koumbia), Mamadou Sanou Diallo à Madina Guilledji (5 Km de Koumbia), de El Hadj Ousmane Diaby à Koumbia centre, Amadou Boccoum à Madina Giledji (7 Km de Koumbia) et **Alpha Diallo à Kounsitel** (22 Km de Gaoual).

J'ai choisi Koba parce que cette commune rurale remplit les caractéristiques de périphérie et elle est très proche du plateau central. On observe un décrochage fort de l'altitude entre Dalaba centre (1 500 m d'altitude environ), chef-lieu de la Préfecture et le District de Kakory (où nous avons entre autres réalisé des observations), un des 10 districts de Koba (à environ 450 m d'altitude). Kakory est situé à une distance de 55 Km de Dalaba centre. Le paysage, l'importance du réseau hydrographique, la fertilité des sols, la densité du cheptel, la pratique de la petite transhumance et le mode de vie des populations sont caractéristiques de la commune de Koba et des périphéries de Gaoual. Contexte complètement différent malgré la proximité de Koba avec le plateau central dont la région la plus proche est Dalaba centre. On aperçoit aussi cette différence dans les rapports entre les habitants de ces deux localités, qui se désignent réciproquement comme suit : à Dalaba centre lorsque j'étais prêt pour le district de Kakory (Koba), la réaction des citoyens est :

El Hadj Ibrahima Bah⁴⁵, m'a dit « *men salminii be ka ayde* », traduit littéralement « nous saluons ceux du *ayde* ». Le *ayde* représente la zone la plus basse, le grenier qui fournit des céréales, vivres et produits laitiers et aussi parce qu'habité par des "pauvres" qui ne vivent principalement que de l'agriculture et de l'élevage et n'obtiennent de l'argent que grâce aux achats fait par ceux du plateau (Dalaba centre), la ville.

A notre arrivé à destination (Kakory-Koba), mon hébergeur (*dyatigi*), Modi Ibrahima Killé Sow, me demande : « *nobe fuuta wadi* », traduit en « comment vont les gens du Fouta »⁴⁶.

Ces différentes perceptions croisées, malgré cette courte distance, sont révélatrices d'une symbolique marquant la différence entre ces deux localités. Telles sont les raisons du choix de Koba que nous avons appelé périphérie mais "périphérie proche".

⁴⁴ Les personnes dont les noms sont mis en gras représentent celles avec qui j'ai passé plus de temps dans le cadre de mes observations.

⁴⁵ Notes de terrain réalisées respectivement les 10 et 11 décembre 2017 à Dalaba et à Thewgol (Koba)

⁴⁶ Fouta vue ici comme l'opposé du Aydé (lieu ouvert au monde, habité par les aisés pour ne pas dire nobles).

Les caractéristiques physiques, pédologiques, etc, décrites plus hauts, ressemblant fortement en tout point de vue avec les périphéries Nord et Nord-Ouest (particulièrement Gaoual), est une autre raison de ce choix.

Quant à Koumbia, nous l'avons retenue pour le fait qu'elle dispose, numériquement, du cheptel le plus important (717 268 têtes de bovins en 2017, soit 10,06 % de l'effectif national) (Baldé, 2018 : 17) de toutes les communes de la Guinée. En plus de cet atout, la diversité ethnique composée essentiellement de populations autochtones (Thiappi, Landuma), des descendants des Peuls pasteurs appelés ici Fulbe Boowe, les descendants d'esclaves d'origine diverse, du plateau central et, de la Guinée Bissau que la tradition orale dite ramenés par Alfa Yaya Diallo (1850 – 1930) lors de ses différentes expéditions, plus connu sous "roi du Labé" était un farouche résistant à la pénétration coloniale. Il fut capturé et déporté au Dahomey (actuel Bénin) entre 1905 et 1910, puis arrêté à nouveau à Conakry et déporté au bagne sec de Port-Étienne (actuel Nouadhibou, Mauritanie), où il mourut en 1912. Il y a aussi ceux achetés par les Fulbe Boowe auprès de Samori Touré ou des rois Sosso de la Basse Côte, selon les renseignements fournies par El Hadj Ousmane Camara⁴⁷, des ethnies minoritaires (Dyakanke, Torobe, Badjaranke) et enfin les *Fulbe* du Fouta Djallon (*Fulbe Fouta*), impose un nouvel ordre social qui suscite notre curiosité. Au-delà du cadre de Koumbia, Gesain Monique (1958 : 7) démontre bien comment ces groupes ethniques ont cohabité ensemble dans le Badiar mais aussi dans le triangle frontalier entre la Guinée-Bissau, le Sénégal et la Guinée. Aussi, la commune de Koumbia a été choisie en raison du fait qu'elle a abrité plusieurs programmes initiés par les organisations professionnelles et l'Etat à travers des projets comme le plus récent le Projet régional de gestion durable du Bétail Ruminant Endémique en Afrique de l'Ouest (PROGEBE), le projet coton mais aussi l'engouement que connaît cette commune en matière d'occupation du sol par la culture d'Anacarde (*Anacardium occidentale*) où les gens viennent des grandes villes comme Labé, Boké, Kindia et Conakry pour se faire une plantation, annonçant ainsi une crise foncière. L'existence d'infrastructures hydriques, laitières, d'abattoir et du marché à bétail montrant combien de fois cette localité focalise l'attention des acteurs et partenaires de l'élevage, a aussi milité en faveur du choix de Koumbia pour cette recherche.

Enfin, j'ai également utilisé le choix raisonné afin de cibler, pour mes entretiens, trois catégories socio-professionnelles : les éleveurs, les vétérinaires et les personnes ressources (détenteurs de la mémoire orale, historiens, ...). Quant aux

⁴⁷ Notes de terrain, entretien réalisé avec cet enseignant à la retraite le 17/02/2018 à Koumbia 2

vétérinaires, j'ai considéré les cadres du ministère en charge de l'élevage (au siège et à l'échelle de décentralisation), les vétérinaires en poste dans les préfectures et sous-préfectures et les auxiliaires d'élevage. J'ai aussi pris en compte dans cette rubrique les vétérinaires et auxiliaires à la retraite.

Tableau 2 Echantillonnage

Sexe Activité exercées	Sexe			Pourcentage
	Hommes	Femmes	Total	(%)
Vétérinaires	14	1	15	15
Agronomes et planteurs	4	0	4	4
Eleveurs-commerçants	5	2	7	7
Historiens	3	0	3	3
Eleveurs	55	16	71	71
Total	81	19	100	100

Le tableau ci-dessus présente la physionomie et le taux de prise en compte de chacune des composantes de l'échantillon réalisé qui est naturellement inférieur à celui qui était fixé au départ. Pratiquement, j'ai pu faire des entretiens avec une centaine de personnes toute cible confondue et cela, en fonction du nombre de vétérinaires, éleveurs et autres informateurs que j'ai rencontrés et qui ont bien voulu accepter de s'allier à mon projet.

Malgré ma préoccupation pour une forte représentation des femmes dans l'échantillonnage, elles ne s'y retrouvent qu'à 19 %, un taux vraiment faible par rapport au rôle qu'elles jouent dans l'élevage. Toutefois, cette discrimination tire ses raisons de l'organisation sociale des *Fulbe* et des principes islamiques. Dans le premier cas, il est rare de trouver une femme "chef de troupeau", même si elle est la propriétaire principale du troupeau. L'honneur revient à l'homme qui est mis devant pour porter le chapeau et défendre, dit-on, les intérêts de son épouse, de sa sœur ou de sa belle-sœur, parce qu'elle est considérée comme étant faible et pouvant

facilement subir l'influence des personnes mal intentionnées. Néanmoins, j'ai rencontré une veuve qui assure correctement la fonction de chef de son troupeau, parce que très influente et crainte dans son milieu de Koumbia. Sur le plan religieux, l'Islam oblige les femmes à se mettre au second plan face à des fonctions comme celle des *lambe wure* (sing. *wuro*), mais aussi face à des personnes étrangères ce qui réduisait les possibilités pour elles de s'entretenir avec un chercheur comme moi. Le *wuro* est un mot polysémique chez les *Fulbe* de l'Afrique de l'ouest : dans un premier temps, comme celui de notre contexte d'étude, il désigne le campement regroupant cheptel et habitats temporaires. Il désigne aussi l'ensemble du cheptel bovins, caprins ou ovins et enfin et par extension le *wuro* désigne un village, une maison familiale. Selon Riesman (1974), le *wuro* est aussi vue chez le Djelgôbe « comme une unité familiale représentant un ensemble de personnes vivant sous le même toit et dans un sens large, un ensemble d'individus vivant dans le même village » (Riesman, 1974 : 39).

En revenant à l'apport des femmes dans l'élevage, ce serait redondant d'essayer de lister parce qu'elles sont au début et à la fin de toutes les activités pastorales.

Dans la prochaine session, est décrite la manière dont j'ai conduit les recherches dans ces localités et auprès de ces personnes.

1.2.4. Outils et méthode de production des données

Initialement, j'ai conçu un guide d'entretien et une grille d'observation. Le guide d'entretien a été construit entre autres autour du profil de l'enquêté, de ses rapports avec l'élevage, du rapport entre éleveurs et vétérinaires, du rôle des ressources naturelles dans la gestion des troupeaux, les pratiques d'élevage, le rôle social et économique du troupeau, l'éducation et la communication en milieu pastoral, la mobilité pastorale et sa tendance à une reconversion vers la migration. Quant au second outil, la grille d'observation, il a été moins structuré et formel. Comme son nom l'indique, il s'agissait de regarder et de vivre la vie des éleveurs, de leur famille avec leurs troupeaux et de produire des connaissances alimentant notre problématique. Ainsi, le premier outil avec sa méthode connue de production des données a permis d'avoir une situation générale de l'élevage en Guinée et au Fouta Djallon. Le second a fourni des données particulières et plus approfondies voire identitaires de la culture pastorale actuelle du milieu.

Le guide d'entretien destiné à chacune des catégories socio-professionnelles ciblées (éleveurs, vétérinaires et autres personnes ressources) a été testé et réajusté au cours de notre première mission de terrain. Les cadres de la Direction Nationale de l'Élevage ont ouvert les entretiens et ils ont donné leur point de vue quant à l'adéquation des questions au public cible, principalement les éleveurs et la réalité du terrain.

Au cours de mes travaux de terrain, je me suis inspiré de Jacqueline Freyssinet-Dominjon (1997), pour qui la méthode dite du face à face pendant l'entretien de recherche, en attribuant de la valeur à l'initiative de la personne enquêtée est plus féconde. Lors des entretiens, j'ai maintenu une relation sociale avec mes enquêtés, relation qui correspond à ce que Freyssinet-Dominjon appelle le respect des préalables et le bon usage des règles de bonne communication. Il s'agit des formalités préparatoires liées aux rendez-vous et la conduite à tenir lors de l'entretien proprement dit. Ce travail, dans un premier temps m'a été facilité par les représentants du ministère en charge de l'élevage. Cependant, l'usage de ce canal relationnel m'a conduit à rencontrer beaucoup d'acteurs mais qui sont habitués à recevoir les hôtes (chercheurs, enquêteurs pour les projets de développement, les responsables politiques et administratifs), de sorte qu'ils tendent à en faire un métier. Cette catégorie de personnes spécialisées dans la réception et l'information des chercheurs de tout genre a aussi été largement décrite par (Olivier de Sardan, 1995 : 10 ; Dognon, 2007 : 14) parce qu'elles favorisent la collecte des données parcellaires, évasives et trop générales. Pour contourner les éventuels biais susceptibles de se produire dans un tel contexte, nous avons fait usage des "entretiens répétés" et de la diversification des interlocuteurs en vue de la triangulation, vérification des données selon les conseils que De Sardan (2003 : 41) donnait aux étudiants dans sa synthèse méthodologique sur l'enquête socio-anthropologique de terrain. S'il est très difficile d'entrer dans une communauté et de réussir la production de données, cette difficulté est plus marquée chez la communauté Fulbe. Chez les *Fulbe* et de façon générale, certains auteurs (Riesman, 1974 : 118 ; Dupire, 1970 : 225) ont évoqué la *Seemtende*, qui signifie la retenue ou la réserve et la honte, comme une caractéristique fondamentale du code de comportement peut appelé Pulaaku. C'est cette même retenue qui a alimenté chez d'autres (Viellard, 1936 ; Baldé, 1974), la représentation des *Fulbe* comme un groupe méfiant, peu ouvert envers les étrangers ou personnes inconnues.

La patience, les entretiens répétés, la diversification des interlocuteurs, l'organisation des entretiens informels ou causeries (sans prise de notes ni enregistrements), l'exploration des interlocuteurs moins âgés, qui sont en général plus disponibles, ont été quelques-unes de mes stratégies. Dans le même temps, le choix judicieux de la porte d'entrée (par quoi commencer) au début de l'entretien a été très déterminant. Demander, par exemple, les difficultés qu'ils rencontrent dans l'exercice de leur métier d'éleveurs montre le souci de l'enquêteur, donne de l'espoir et permet de parvenir à l'établissement de la confiance, puis à la production des données.

Quant à l'observation, je l'ai faite de façon libre et très désintéressée, c'est-à-dire, il s'agit de faire de la ruse en faisant semblant de s'intéresser à une situation A alors qu'on observe une autre B. Ainsi, j'ai réussi même si au départ les éleveurs ont eu du mal à me laisser accéder aux troupeaux et à les suivre dans leurs différentes activités surtout celles qui appellent l'usage des connaissances ésotériques, qu'ils cachent derrière l'expression *thiossaane* (héréditaire) comme certaines étapes de la cure salée (*tuppal*), sur lesquelles je reviendrai amplement. En plus des stratégies méthodologiques décrites plus haut, le partage de repas en commun et la prise du thé appelé "*ataya*" avec les éleveurs, surtout les jeunes, ont facilité mes entretiens.

Aussi, la facilitation de la communication téléphonique via internet que j'ai quelquefois assurée pour les endroits où cette denrée était accessible avec leurs enfants se trouvant à l'extérieur et mon implication pour les activités sociales (baptêmes, mariages, décès) ont fini par aider à mon intégration parfaite au sein des villages. Cette intégration m'a permis de collecter les données ethnographiques avec satisfaction, données que j'ai évaluées par la révision par deux voire trois fois de mon guide d'entretien.

A voir la sensibilité des populations à mon attention et aux services rendus, je peux dire que les enquêtés du pays Dogon ne sont pas les seuls qui apprécient l'attention ou la gratification en raison d'une généralisation de la monétarisation des relations sociales. Je me suis prêté à ce jeu pas à l'image de Marcel Griaule qui a « fait construire, en 1940, un barrage pour le village de Sonogola (près de Ségou, Mali) » et Eric Huyssecom « qui lui a réalisé un centre de santé dit ultramoderne pour le village de Dimbal (près de Bankass) » (Dougnon 2007 : 18), mais en fonction de mes moyens et pour parvenir à l'atteinte des objectifs de ma mission de terrain.

Le choix du lieu d'entretien a été une difficulté notoire car mes interlocuteurs ont toujours voulu avoir des témoins ou voulu que leurs déclarations soient confirmées, infirmées ou censurées par les leurs. J'ai souvent, surtout au début, laissé

à notre interlocuteur le choix du lieu et accepté la participation de ses proches. Face à cette tendance, nous avons trouvé ensemble le moyen, sans frustrer ni gêner, d'avoir un cadre qui favorise l'entretien. Aussi, j'ai opté pour l'abandon circonstanciel du guide d'entretien pour privilégier un focus groups sur "la pratique de l'élevage dans leur localité" tout en mesurant ce que cette méthode peut apporter comme biais parce que les parties prenantes à un focus groups pourraient avancer des informations peu "sincères" en raison de la délicatesse du sujet comme ce fut le cas de la sensibilité de la gestion foncière locale au Sénégal dont les opérations se passent souvent de manière illégale (El Hadj Touré, 2010).

La durée de mes entretiens a toujours tourné autour d'une heure. Toutefois, comme dans le cas d'une communication efficace, je demande à chaque fois que je change d'interlocuteur le temps que celui-ci peut me consacrer. Pour respecter ce contrat, je suis resté dans le temps, même si parfois et d'ailleurs à plusieurs reprises les enquêtés ont manifesté un intérêt de sorte que le contrat initialement conclu a été dépassé, malgré mes différents rappels. Au contraire, j'ai veillé à ce que les personnes âgées ou ayant beaucoup d'occupations ne soient pas trop retenues afin d'éviter que l'entretien soit contraignant, indisposant et réfutant.

1.2.5 Traitement et analyse des données

Le traitement et l'analyse des données a été essentiellement de type qualitatif. Qu'il s'agisse du guide d'entretien ou de l'observation, un traitement qualitatif basé sur la transcription et la triangulation des données recueillies a été utilisé. Dans les deux cas, l'ensemble des informations a été transcrit, synthétisées et ordonné en fonction des grandes thématiques qui se sont dégagées et qui orientent la détermination de l'ossature de la thèse. Les données théoriques issues de la littérature ont conforté ma position dans le choix de ce qui est appelé le plan de ce travail. Dans cette organisation des données ethnographiques, j'ai aussi recensé les citations, proverbes, paraphrases en langue locale (pular du Fouta Djalon) qui ont du sens et de la signification d'abord pour la communauté, puis pour moi dans le respect des objectifs ou du fil rouge de ma recherche. Ces locutions étayent mes propos et discours dans les différents chapitres et sous-chapitres de ce travail et elles répondent à ce que de Sardan (2008) appelle « sémiologie populaire ». Leurs transcriptions sont faites selon le système orthographique employé par Alpha Ibrahima Sow (1965), dans ses "Notes sur les procédés poétiques dans la littérature des Peuls du Fouta-Djalon" .

Enfin, dans ce travail, j'ai opté pour l'insertion, en plus de la sémiologie populaire, des extraits d'entretiens pour mieux illustrer la position de mes interlocuteurs. Ainsi, j'ai choisi de "désanonymiser" ces précieuses contributions de mes interlocuteurs pour les rendre plus visibles et responsables, parce qu'ils sont dépositaires d'un savoir immense en matière d'élevage qui mérite d'être connu et reconnu comme étant à eux, savoirs que Jacqueline Porcher (1997, 2001, 2002, 2015) et Vinciane Despret (2008), à qui j'emprunte ce choix méthodologique, appellent "savoirs d'expert".

1.2.6. Atouts, difficultés, contraintes et limites

Je suis conscient des difficultés et écueils qu'un tel projet est sensé susciter. Dans son article sur la "Structure sociale d'un bidonville italien", William Foote Whyte (2012) annonce clairement les difficultés inévitables que tout chercheur est appelé à affronter. Ces difficultés sont nombreuses et sont fonctions du contexte ainsi que de la personnalité du chercheur, de sorte que l'observation est qualifiée d'une « entreprise périlleuse » comme le soutient (Moussaoui, 2012 : 40).

1.2.6.1 Atouts

Malgré les alertes de difficultés par ces auteurs et tant d'autres, j'ai bénéficié de certains atouts pour conduire cette recherche. Le fait d'appartenir à la communauté *Fulbe* a eu pour premier avantage la très bonne compréhension de la langue, des coutumes, des mœurs et des codes de conduite qui m'ont facilité entre autres : (i) une immersion sans trop de difficultés dans un milieu auquel je ne suis pas trop "étranger" ; (ii) j'ai eu besoin d'une personne ressource, quelques fois les vétérinaires, pour m'introduire dans les communautés mais je n'ai pas eu besoin d'interprète avec tous les biais que celui-ci était censé produire ; (iii) enfin, j'avais les compétences socio-culturelles pour "évaluer" la véracité d'une réponse, d'une attitude en rapport avec le vocal, les intonations et les gestes.

Je suis conscient que ces avantages ne sont pas sans inconvénients, notamment ceux liés à la difficulté qu'a ou qu'aura un chercheur travaillant sur sa communauté ou son milieu habituel à prendre de la distance par rapport à son objet de recherche et par rapport à lui-même, c'est-à-dire sa propre culture. Ainsi, j'ai pris les précautions et dispositions idoines pour répondre au concept d'objectivation participante au sens de

Pierre Bourdieu pour qui « il faut se distancer non seulement de l'objet d'étude, mais aussi de sa propre position, (...) être capable de neutraliser ses sentiments et refouler ses passions » (Bourdieu, 2003 : 22). De même, une valeur innée chez les communautés ouest africaines, la parenté à plaisanterie ou le cousinage à plaisanterie⁴⁸, a été d'un grand atout pour moi dans la mesure où la plupart des personnes rencontrées sont du patronyme "Diallo", parents à plaisanterie des "Bah et Baldé" que je suis. Cette pratique fait partie intégrante de la culture et tradition des communautés de l'Afrique de l'Ouest et sa reconnaissance et son rôle sont reconnus à travers des colloques et rencontres scientifiques sous-régionaux. Le fonctionnement de la pratique repose sur « un pacte non écrit datant du XIIIème Siècle qui cultive la tolérance et l'hospitalité. Il régissait le code de bonne conduite de la vie publique dans l'ancien Empire du Mali sous le règne de Soundiata Keita » (Canut et Smith, 2006 : 2). De même, Etienne Smith (2004), considère la parenté à plaisanterie comme une forme « de socialisation, de pacification des mœurs et de prévention des conflits » (Smith, 2004 : 3 – 6) et de « relation de plaisanterie » (Smith, 2011 : 45). La signification de la parenté à plaisanterie est ainsi résumée par l'UNESCO pour qui elle est « une relation entre deux personnes dans laquelle l'une est autorisée par la coutume, et dans certains cas, obligée, de taquiner l'autre ou de s'en moquer ; l'autre, de son côté, ne doit pas en prendre ombrage. Et vice-versa. Elle (la parenté à plaisanteries) résulte souvent d'un pacte ancestral interdisant les conflits ou les guerres entre les communautés concernées, et implique que celles-ci doivent s'aimer et se porter mutuellement assistance » (UNESCO, 2017 : 2). Dans les médias, on fait souvent échos de l'usage de cette valeur culturelle dans la résolution des conflits dans la sous-région, depuis des décennies plongée dans des crises à répétition, dont j'ignore l'efficacité.

De c fait, les ethnies et les patronymes (noms de familles) sont entre autres les clés d'identification de ceux qui sont des parents ou cousins à plaisanterie. Dans le premier cas, les *Fulbe* entretiennent de telles relations avec les Bambana, Malinke (tous les Mandinkas), les sérères et dans le second cas au sein de l'ethnie *Fulbe*, les Diallo sont cousins aux Ba et Baldé et les Sow sont cousins aux Barry. La parenté à plaisanterie a donc une fonction sociale importante parce qu'elle offre au quotidien des opportunités, d'instaurer un dialogue au cours d'événements fortuits ou spécifiques comme les rencontres festives et les rites. La parenté à plaisanterie

réchauffe les relations, facilite le contact, l'accueil, les rencontres et les échanges, etc., et de ce point de vue, elle est « un parfait palliatif à l'isolement des groupes, communautés et individus » (UNESCO, 2017 : 5).

De même, ce rapport entre les deux grandes familles de *Fulbe* de la sous-région est confirmé par Salamatou Sow (2001) et se caractérise par ce que Adamou Barké (2008 : 1) appelle « jeu interactif », qui est d'usage fréquent au Fouta Djallon. Les préséances lors d'une rencontre définissent immédiatement la nature des relations qui vont suivre. J'ai eu cette chance par la forte présence, sur mon terrain, des personnes qui ont des patronymes "Diallo", qui s'explique par deux raisons. La première, non confirmée par les données théoriques, est due au fait que beaucoup de familles ont changé leur patronyme, une fois dans les périphéries. Cette réalité a émergé de mon entretien avec Amadou Moucké Diallo⁴⁹ : « nos grands parents étaient des Barry (descendants de lettrés aristocrates) qui sont venus de Timbo pour enseigner le coran et reprendre l'Islam dans l'ouest (*hirnaage*)... une fois sur place, ils prennent le patronyme Diallo, je ne connais pas les raisons ». Toutefois, deux hypothèses sont possibles : (i) la volonté de dissimuler son identité en raison des guerres de succession qu'ils auraient fui, ou (ii) une simple volonté de se confondre avec les Diallo, plus nombreux dans le Gaoual et de se faire ainsi des nouvelles relations d'alliance avec leurs nouveaux frères. Face au constat selon lequel les "Diallo" sont les plus nombreux, j'ai cherché une explication dans l'article de Sow (2001) sur les noms sociaux en fulfulde je trouve que les *Fulbe* descendants des quatre patronymes (Ba ou Baldé, Diallo, Bari et Sow) sont vachers (Fulbe nai). En Guinée, si dans les zones dites de grand élevage on trouve plus de Diallo, cela voudrait dire qu'ils sont encore plus attachés à l'élevage. La création et les expériences acquises par les membres de l'organisation professionnelle des éleveurs à travers les différentes formations et les voyages d'études ont considérablement fait évoluer leur approche relationnelle avec les autres couches de la société et même avec les étrangers. Cet acquis, ainsi que le soutien des autorités techniques et administratives en charge de l'élevage et de l'administration du territoire, m'ont offert beaucoup de facilités.

On peut déduire de ces facilités que la flexibilité et la patience sont des caractères qu'exige l'élevage mais aussi les travaux de recherche dans un milieu d'éleveurs. Cette flexibilité est le maître mot à travers ce dicton en langue pular que l'on entend à chaque fois que l'impatience est ressentie : « *assowo kappé hullataa immoo dyodo* » (celui qui récolte l'igname n'a pas peur de se lever et de se rasseoir

⁴⁹ Notes de terrain, entretien réalisé le 02/02/2018 dans son Sinthiuru aux alentours de Gaoual centre.

plusieurs fois). Ce dicton m'a été très utile, car j'ai très vite compris qu'avec une seule rencontre il me sera impossible d'obtenir des données fiables, et il en a été ainsi car la confiance ne s'établit avec la communauté des éleveurs qu'à partir seulement de la troisième rencontre. L'explication qu'ils donnent à ce constat est que mes interlocuteurs pensent que la réussite de l'homme est conditionnée par la patience, du moins dans leur domaine, l'élevage. Ce discours est confirmé par mes interlocuteurs⁵⁰ :

partir d'un poulet ou d'une chèvre et avoir un grand wuro est la preuve d'une patience et d'un investissement humain incommensurable.

1.2.6.2. Difficultés et contraintes

L'existence et la diffusion dans tous les villages des téléphones portables m'ont facilité les prises de rendez-vous et l'organisation des entretiens, même si quelquefois les éleveurs "peureux" ont tenté de prévenir leurs pairs quant à ma présence et leurs suggérer la retenue (*bude*). En fonction du ressentiment des uns et des autres, quelquefois des positions ont été prises de sorte qu'ils appliquent les dictons "*ko denyere buri haala*", qui signifie le silence vaut mieux que le bavardage et "*ko subbugol ko haala*", qui signifie choisir ce qu'il faudrait dire. Ces comportements observés sur le terrain ont joué pour un départ des sortes de censure. Mais avec la présentation claire du projet et avec les atouts ci-dessus, ils ont fini par collaborer.

Cette réticence des *Fulbe* en général et ceux du Fouta Djallon en particulier à parler de leur plus importante activité, qu'est l'élevage est liée à leur enracinement dans leurs valeurs identitaires dont la retenue. Mais en même temps si dans la réalité, l'intégration de nouvelles activités (scolarisation, agriculture, commerce, autres métiers) dans leur mode de vie change petit à petit leur rapport avec le cheptel, les *Fulbe* restent tout de même conservateurs et donc font la rétention d'informations sur l'élevage. Pour certains, c'est parce qu'ils ne savent pas mais pour d'autres « ne livre pas son trésor au premier venu ». Cela s'accorde ainsi avec les qualifications, à tort ou à raison, dont les *Fulbe* ont fait l'objet durant le siècle dernier. Guébard (1912) ; Vieillard (1936) ; Baldé (1939) et tant d'autres caractérisent les *Fulbe* comme étant une communauté : renfermée, faisant rarement confiance, gardant ses secrets et peureux. Ces attitudes puisent leur sens dans la grande patience qu'ils ont à

⁵⁰ Notes cahier de terrain, entretien le prises le 10/10/2018 au marché de Koumbia avec El Hadj Oury Tchatcha Diallo (70 ans).

construire leur capital cheptel. Ils ont donc peur de la concurrence, comme ce fut le cas de certains qui avaient vu en moi un peul ayant peut-être plus de moyens qu'eux posant des questions sur les pratiques d'élevage. Et puis, de façon générale, en Afrique de l'Ouest la connaissance garde un aspect "secret", on ne livre pas un savoir, objet de plusieurs années d'expérience, à n'importe qui ou au premier venu. Cette réalité, quelle qu'en soit la raison, a été dans certains contextes, comme chez El Hadj Alpha Diallo, une difficulté pour moi. A la question, pourquoi le peul éleveur a tant peur ?, la réponse a été que⁵¹ :

le Pullo Boowe n'est pas peureux parce qu'il affronte les fauves, les reptiles, les voleurs, la brousse, l'eau, les intempéries ; mais c'est quelqu'un qui n'a peur que pour son cheptel.

Les bêtes sont donc plus importantes pour eux que leur propre personne. Les Fulbe Boowe rejoignent ainsi les Nuer du Soudan pour qui les bêtes sont leur possession la plus chère (E.E. Evans-Pritchard, 1940). Au-delà de ces appréhensions comportementales, l'histoire politique de la Guinée a aussi contribué à enraciner la peur, la retenue, dans les mentalités des éleveurs. Souvenons-nous le régime révolutionnaire avait par sa politique de prélèvement obligatoire du 1/10 du cheptel pour chaque éleveur et par an, comme impôt en nature exigé, a fait fuir une grande partie des éleveurs vers les périphéries mais surtout vers les pays voisins, (Diop, 2007 : 347 ; Baldé, 1974 : 100). Les éleveurs ayant peur de la réduction de leur cheptel constitué après de longues années de souffrance et d'affrontement contre les différents prédateurs et intempéries évoqués plus haut, ont eu une méfiance totale en vers toute personne étrangère surtout ressemblant aux fonctionnaires de l'Etat, supposés faire le recensement, base de toute imposition. Trente quatre ans après la chute du régime de Sékou Touré, la psychose est encore de mise et les recensements du cheptel sont toujours biaisés, raisons pour lesquelles les traitements ou surtout vaccinations ne sont jamais couvertes totalement parce que les propriétaires ne présentent jamais le tout et en même temps. Ils répartissent le cheptel en des lots confiés à des parents ou amis. C'est le cas de Amadou Diallo dit "Dyula" qui signifie commerçant, qui est l'un des gros éleveurs du Kadé mais qui a ses troupeaux repartis en 10 endroits qu'il supervise avec sa motocyclette TVS d'origine indienne. Toujours en recherchant les raisons de ces comportements des Peuls éleveurs, le régime révolutionnaire revient toujours avec ses tristes souvenirs. La fermeture des

⁵¹ Notes de terrain, causerie libre du 12/02/2018 avec Modi Amadou Diouldé Diallo (72 ans), membre du comité de gestion du marché à bétail de Koumbia.

frontières et la nationalisation du commerce ont provoqué la rareté des articles de première nécessité et leur cherté. Dans le même temps, les *Fulbe* ont été taxés des contres révolutionnaires et les arrestations des soi-disant « 5^{ème} colonne » se faisaient le plus dans cette communauté. De façon générale, il y avait une méfiance totale dans le pays, parce qu'il suffisait de prononcer un petit mot ou que les chefs locaux soient en désaccord avec toi pour que le lendemain on te retrouve au camp Boiro, célèbre camp, situé à Conakry, où les détenus politiques ont été torturés et tués (1958 – 1984). Les situations inexplicables étaient récurrentes de sorte que les gens disaient que :

les murs avaient des oreilles (...) on ne se confiait même pas à son épouse⁵².

Toutes ces contingences ont renforcé la méfiance des *Fulbe* notamment éleveurs. Dans la même logique, de 2013 à 2015, la Guinée a connu l'épidémie à virus Ebola⁵³ qui a provoqué la mort de 2 544⁵⁴ personnes. Pendant cette crise, des rumeurs se sont propagées au sein des populations surtout rurale accusant les autorités d'être responsables de la pandémie. De ce fait, les villageois sont restés plus méfiants vis-à-vis des étrangers afin d'éviter de contracter la maladie. Cette réalité qui serait due à un manque ou mauvaise information des populations a été une de mes difficultés sur le terrain. Il a fallu de bons moments d'échanges et de sensibilisation entre les populations et mes guides pour que les gens me reçoivent et se prêtent à mes demandes. Il y a également le grand banditisme qui sévit dans le pays où des personnes inconnues s'adonnent aux enlèvements de personnes ou viennent se réfugier alors qu'elles sont activement recherchées par les services de sécurité. Au moment de mon enquête de terrain à Koumbia, les autorités ont arrêté plusieurs personnes qui avaient eu des contacts avec le cerveau des enleveurs à Conakry et assassins de feu El Hadj Abdourahmane Diallo, opérateur économique originaire de Dalaba. Tous ces facteurs contribuent au renforcement de la méfiance des populations locales, même celles qui n'étaient pas étiquetées ou jugées peureuses "naturellement" comme c'est le cas chez les éleveurs.

⁵² Notes de terrain du 27/12/2017, témoigne d'EL Hadj Cellou Diallo, commandant d'arrondissement à la retraite à Timbi-Madina.

⁵³ Selon l'Organisation mondiale de la santé, (2017), le virus Ebola provoque une maladie aiguë et grave, souvent mortelle (le taux de létalité peut atteindre 90%) si elle n'est pas traitée. La maladie à virus Ebola est apparue pour la première fois en 1976, lors de 2 flambées simultanées à Nzara (aujourd'hui au Soudan du Sud) et à Yambuku (République Démocratique du Congo). Yambuku étant situé près de la rivière Ebola, celle-ci a donné son nom à la maladie. Entre 2014 et 2016, l'Afrique de l'ouest a connu la plus importante et la plus violente des flambées depuis la découverte du virus en 1976. Avec plus de cas de décès (2 544 cas en Guinée), cette flambée a également comme particularité de s'être propagée d'un pays à l'autre, partant de la Guinée pour toucher la Sierra Leone et le Libéria.

⁵⁴ Dr Sakoba Keita, responsable local de la riposte (source RFI, publié le 2 juin 2016).

Comme je l'avais annoncé au début de ce chapitre, les difficultés inhérentes aux recherches de terrain sont inévitables. Il revient à chaque chercheur de faire bon usage de sa dextérité intellectuelle, de ses approches, de ses astuces, disons de ses recettes pour réduire ou contourner les difficultés. Pour ma part, j'ai utilisé, chaque fois que ça se compliquait, la stratégie de changement d'interlocuteur en procédant à une variation de la classe d'âge (parce que les jeunes sont apparus plus réceptifs) mais aussi de catégorie professionnelle et sociale, du genre et de lieux. De même, lorsque les vieux se retiennent, les jeunes parlent de ce qu'ils savent, malgré les limites que cela comporte car n'ayant pas encore tout reçu de leurs parents ; ceci peut aussi freiner la volonté des parents dans la transmission de leur savoir qu'ils veulent garder toujours secrets. Les jeunes se disent ouverts à la transmission parce qu'ils ne peuvent pas rester toute leur vie à se cacher. Cette volonté se justifie par les entretiens que j'ai eu avec un éleveur et son neveu et beau-fils, les deux entretiens à un an d'intervalle. L'oncle a préféré organiser une grande réception à mon arrivée chez lui en invitant plus d'une trentaine d'éleveurs, chose qui n'est pas favorable à un entretien de recherche. Lorsque nous l'avons appelé pour prendre un second rendez-vous, il a fait part de son indisponibilité pour cette période où il avait beaucoup de travaux. Sans se rendre compte qu'il était toujours en ligne avec moi, il a déclaré « ce Pullo fouta, pense me tirer la langue, il va se lever très tôt pour le réussir ». En revanche, avec son neveu ça été tout à fait le contraire⁵⁵ :

nous les jeunes, devons adopter une nouvelle attitude vis-à-vis des autres, le monde n'est plus fermé. Ecouter et dire la vérité à ceux qui viennent chez nous pour des renseignements, desquels viendront éventuellement un jour de l'aide, comme les forages que nous devons entretenir à nos frais, contrairement à la vision de nos parents qui attendent toujours l'Etat alors qu'ils ont des centaines de têtes de bétails qui souffrent du manque d'eau à cause d'une petite panne.

Cette ouverture, telle qu'elle est annoncée par Mamadou Alpha Diallo, est le signe d'un changement de comportement des peuples éleveurs notamment jeunes. Notre question est de savoir jusqu'où ira cette divergence entre parents et enfants dans la transformation du mode de communication ou d'échange chez les "*Fulbe* du Fouta Djallon" et son impact sur l'avenir de l'élevage.

⁵⁵ Notes de terrain du 02/11/2018, entretien avec Mamadou Alpha Diallo (35 ans), éleveur, fait dans son wuro à carrefour Touba (Kounsite), le.

Ce changement de stratégie dans le choix des interlocuteurs, selon les paramètres que j'ai analysés un peu plus haut, repose sur d'autres valeurs de la communauté des éleveurs que je ne connaissais pas. Il s'agit de la curiosité (*kumpa*) et de l'émulation (*foolotiro*) observées chez les communautés rencontrées sur le terrain. Lorsque le chercheur que je suis va vers les jeunes, les femmes ou chez les descendants d'esclaves, les autres se demandaient : Qu'est-ce qu'ils se sont dit ? Et quels avantages l'enquête tirera de ces visites ? Avec cette stratégie, nous avons pu ajuster et réajuster notre gamme ou niveau des enquêtés. La réussite de cette stratégie est conditionnée par une variation constante des interlocuteurs selon l'âge, le genre et l'origine sociale, qui a suscité l'émulation d'autres, qui se sentaient exclus. Les conséquences d'une stratégie inverse ne se feront pas attendre, comme le prévoyait De Sardan (2008 : 90) lorsqu'il évoquait des informateurs privilégiés où un individu est comme expert, le dépositaire d'une culture tout entière, alors que dans mon cas d'espèce, c'est une catégorie socioprofessionnelle ou un groupe social qui se substituerait à l'expert individuel.

Enfin, dans le registre de dernières catégories de difficultés, j'ai mis l'accent sur l'accessibilité. Elle se situe à deux niveaux : le premier est relatif aux zones d'élevage et le second concerne l'accessibilité des ressources documentaires et archivistiques au niveau national. Ce n'était pas pour moi une surprise que les éleveurs, compte tenu de tout ce que j'ai décrit plus haut comme étant leur comportement, se trouvent avec leur cheptel dans des zones inaccessibles. Guidés par la recherche permanente de ressources fourragères et hydriques, les éleveurs aiment mettre leurs animaux à des endroits favorables à leurs besoins mais éloignés et difficile d'accès. Cette contrainte a été soutenue également pendant la saison hivernale de 2018 par de fortes précipitations qui ont occasionné la dégradation des routes et la rupture de plusieurs ponts dans toutes les Préfectures de la Guinée, notamment dans celles de Gaoual et de Koundara. Il a fallu la fin du mois de septembre pour qu'on puisse atteindre les troupeaux dans certaines localités. Une étude sur l'élevage et dans ces zones serait alors déconseillée en juillet et août en raison des grandes pluies, mais également après novembre parce que les animaux seraient en train d'être libérés après la période de récolte. De la capitale Conakry où se trouve le seul aéroport international vers les campements (*wure*) des éleveurs situés principalement dans la commune rurale de Koumbia en passant par Gaoual, nous avons fait 40 heures de taxi brousse, 6 heures de moto et 2 heures à pieds pour atteindre le premier *wuro* dans lequel j'ai fait des observations participantes dans cette région. Le choix de la saison sèche serait la meilleure mais il se trouve confronté

à la libération des animaux (les éleveurs ne vivent pas avec leurs animaux en saison sèche, sauf quelques sujets allaitants qui fournissent du lait à la famille ou des sujets malades). De plus, le chercheur doit négocier l'accès, avec le chef du troupeau. L'éleveur pense qu'il devra dévoiler ses secrets à un chercheur qui, étant *Pullo* comme lui, sera capable, je le présume, de juger par exemple son rapport à la religion et de détecter des traces de syncrétisme dans sa pratique religieuse, dans une région très islamisée. En effet, j'ai observé la persistance de rites renvoyant aux religions traditionnelles africaines, comme le remarquait aussi Baldé (1974 : 359). Ce sont là les raisons pour lesquelles, il conseillait davantage de recherches sur la relation entre les *Fulbe*, autrefois animistes pour la plupart, et leur ancienne religion.

J'ai voulu saisir l'opportunité de mon séjour dans le pays pour faire une recherche documentaire dans les bibliothèques et archives afin de voir comment la littérature locale ou nationale a traité le sujet ou certaines de ses facettes. Cette ambition est restée vaine pour des raisons que je qualifie de techniques, administratives, politiques et même historiques ; techniques dans la mesure où à Labé, le seul endroit où j'ai trouvé un embryon d'archives préfectorales le système de classement et les conditions de rangement et de stockage ne permettaient pas l'accès à un document sur place. Les requêtes que j'ai formulées sont restées insatisfaites durant tout mon séjour foutanien. En jetant un regard critique sur le fonctionnement des services d'archives et de bibliothèques, j'ai eu l'impression qu'elles sont inexistantes ; pourtant la Guinée, à l'instar de tous les pays francophones d'Afrique, dispose d'une Direction des Archives Nationales et d'une Bibliothèque Nationale. Cependant, il est regrettable de constater que même si ces structures sont représentées à l'intérieur du pays, leur fonctionnement laisse à désirer ou est inexistant. Interrogés, les responsables des communes, sous-préfectures et préfectures, répondent que les archives avaient été toutes détruites lors des événements de 2007, au cours desquels la population avait demandé sur toute l'étendue du territoire national le départ du pouvoir sous l'impulsion du mouvement syndical. Les bâtiments et autres infrastructures d'Etat en ont fait les frais. La seule structure d'archivage qui existe toujours est la direction des Archives nationales, mais celle-ci ne se limite qu'à son siège.

La définition et la mise en œuvre d'une politique nationale d'archives dans les secteurs publics et privés restent un défi et non des moindres. Interrogées sur les raisons de l'inexistence ou du non-respect pour les archives dans le pays, certaines personnes ressources évoquent une question historique : « la manière dont la Guinée a pris son indépendance a fâché les français qui ont emporté avec eux toutes les

archives. D'autres sources indiquent mêmes qu'une bonne partie a été déversée en haute mer. A voir comment les archives sont tenues, organisées et exploitées dans les pays voisins, on a l'air de penser à une malédiction qui s'est abattue sur la Guinée »⁵⁶.

Quant à la bibliothèque nationale, son fonctionnement a toujours été en dents de scie, tantôt ouverte, tantôt fermée pour rénovation ou déménagement, c'est cette dernière réponse qui a été servie lors de mon passage en ces lieux. C'est le même son de cloche dans les bibliothèques universitaires, notamment à l'université Général Lansana Conté de Sonfonia où sont déployées les facultés des sciences humaines et sociales de Conakry. Je ne suis pas le premier à me plaindre de la bibliothèque nationale ou des bibliothèques universitaires de Guinée. Botte (1993) avait éprouvé les mêmes difficultés que moi dans ses recherches sur "Guinée : mise au jour du patrimoine ou retour aux sources" qui a consisté à faire le point de la production académique des étudiants en sciences humaines, à travers les mémoires soutenus dans les deux plus grandes universités du pays : Conakry, à partir de 1968 et Kankan, depuis 1970. Il en est de même de Hellweg (2011) qui fait observer le manque de ressources documentaires, le faible usage des ressources en ligne et l'incapacité des étudiants à conduire des recherches, notamment qualitatives dans le domaine des sciences sociales, situation qui l'a encouragé, en tant qu'enseignant-chercheur Fulbright à l'université de Kankan, à apporter un début de réponse à travers un ouvrage.

Au-delà de ces difficultés qui ont été surmontées, j'estime que la limite de l'étude est le fait qu'elle s'est intéressée seulement aux déplacés vers les parties périphériques du Fouta Djallon sans avoir la possibilité de tenir compte de ce qui se passe dans les pays voisins qui ont aussi accueilli certains de ces déplacés. Loin d'être notre objectif de départ, ce travail aurait pu fournir des données ethnographiques axées sur les éleveurs guinéens immigrés en Guinée-Bissau, en Siéra Leone et au Sénégal, comme l'avait commencé il y a 45 ans Baldé (1974), dont les résultats auraient représenté une valeur ajoutée pour notre analyse comparative.

⁵⁶ Notes de terrain du 10/12/2017, entretien à Dalaba avec El Hadj Ibrahima Bah, historien à la retraite.

Conclusion

Ce chapitre a mobilisé et analysé les données de la littérature liée à l'organisation sociale et ses implications dont, entre autres, les stigmatisations sociales, religieuses et économiques, ainsi que la mobilité des populations du Fouta Djallon. Cet ensemble de contingences combinées aux changements politiques ont impacté la vie économique, sociale et culturelle des populations, notamment des éleveurs qui sont les cibles principales de ma recherche. Ces données ont permis de construire la problématique de ma recherche qui, confrontée aux théories, m'orientent vers la méthodologie qui gouverne la production et l'analyse des données ethnographiques.

De même, le cadre d'étude, le Fouta Djallon, a été introduit comme un ensemble global mais aussi dans ses spécificités en sa partie centrale et ses périphéries. Au-delà des aspects physiques, cette partie a pu mettre en lumière d'autres caractéristiques distinctives telles que la densité démographique, l'organisation sociale, les pratiques de l'élevage et la perception que les différentes populations ont les uns par rapports aux autres.

Sur le plan méthodologique, il est démontré comment j'ai pu m'introduire dans cette communauté d'éleveurs que je pensais connaître mais qui était loin d'être totalement connue. Des choix raisonnés m'ont permis de cibler les localités d'enquête et des personnes à rencontrer, même si ces dernières ont fortement évolué pendant toute la durée de mes recherches. Une évolution à laquelle s'associe le processus de production des données. Cette réalité m'a conforté parce qu'une production logique des données s'est réellement faite comme le disait De Sardan (2008) dans la récursivité de l'entretien, qu'« un entretien doit permettre de formuler des nouvelles questions ou de reformuler les anciennes » (De Sardan, 2008 : 60). A la suite de la démarche de transcription et d'analyse des données, le chapitre a présenté les atouts, difficultés, contraintes et les limites du projet. Dans cette partie j'ai fait ressortir l'apport de ma propre identité *Fulbe* dans la facilitation de la recherche à travers des acquis comme la langue, la connaissance des habitudes et pratiques locales mais tout en reconnaissant mon obligation de prendre de la distance pour éviter de me confondre aux observés ou enquêtés. Une distanciation qui se veut raisonnable ou raisonnée pour ne pas non plus être observateur trop distant ou absent, « au point de passer à côté de l'essentiel et du significatif » (Moussaoui, 2012 : 43). Les comportements des Peuls éleveurs soutenus par les séquelles indélébiles des pouvoirs politiques, notamment celui de la période communiste du régime post-colonial

(1958-1984) qui a laissé des images négatives chez les éleveurs avec ses impôts en nature (*туру тору*) sont encore présents à travers la peur et la méfiance.

Pour toutes ces différentes raisons et l'enclavement des pâturages, surtout en saison hivernale où les pistes sont dégradées par l'érosion et les inondations, l'accès aux troupeaux n'a pas été facile. Toutefois, ces difficultés ont été surmontées par ma compréhension, dès le début du travail, des valeurs sur lesquelles se fonde la vie sociale des communautés telles que "*asowo kappe hulataa immoo dyodhoo*" (celui qui récolte de l'igname ne doit pas avoir peur de se relever et de se rasseoir), méfiance (*reenaare*), curiosité (*kumpa*) et concurrence (*foolotiro*). En plus de ces réalités, la parenté ou cousinage à plaisanterie (*sanaku*) a joué un rôle important dans l'amélioration de mes rapports avec les enquêtés pour la plupart des "Diallo", donc de la production des données. Enfin, les difficultés d'accès aux archives et bibliothèques n'ont pas permis la prise en compte suffisante de la production scientifique nationale dans l'élaboration de ce travail.

CHAPITRE II :
CADRE PHYSIQUE, DEMOGRAPHIQUE ET
HISTORIQUE DE L'ETUDE

CHAPITRE II : CADRE PHYSIQUE, DEMOGRAPHIQUE ET HISTORIQUE DE L'ETUDE

Ce chapitre présente une synthèse des données relatives aux cadres physique, géographique et démographique du Fouta Djalon. Dans un premier temps, y sont présentées les données générales sur le Fouta Djalon et dans un second, celles liées aux communautés qui cohabitent au sein de cette région, les activités sociales, économiques et politiques qu'elles mènent ainsi que l'organisation sociale qui les gouverne. Enfin, dans la dernière phase de ce chapitre, on a fait l'historique de l'introduction de l'élevage et de ses pratiques au Fouta Djalon.

2.1. Présentation physique et géographique du Fouta Djalon

Couvrant une superficie de 245.857 km², la République de Guinée est située en Afrique Occidentale entre 7°05 et 12°51 de latitude Nord et 7°30 et 15°10 de longitude Ouest. Elle est limitée à l'Ouest par l'Océan Atlantique, au Sud par la Sierra Leone et le Liberia ; à l'Est par la Côte d'Ivoire et le Mali ; et au Nord par la Guinée Bissau, le Sénégal et le Mali. La diversité de son cadre géographique est un véritable atout car elle est composée de quatre régions naturelles distinctes : la Guinée Forestière, la Haute Guinée, la Basse Guinée et la Moyenne Guinée

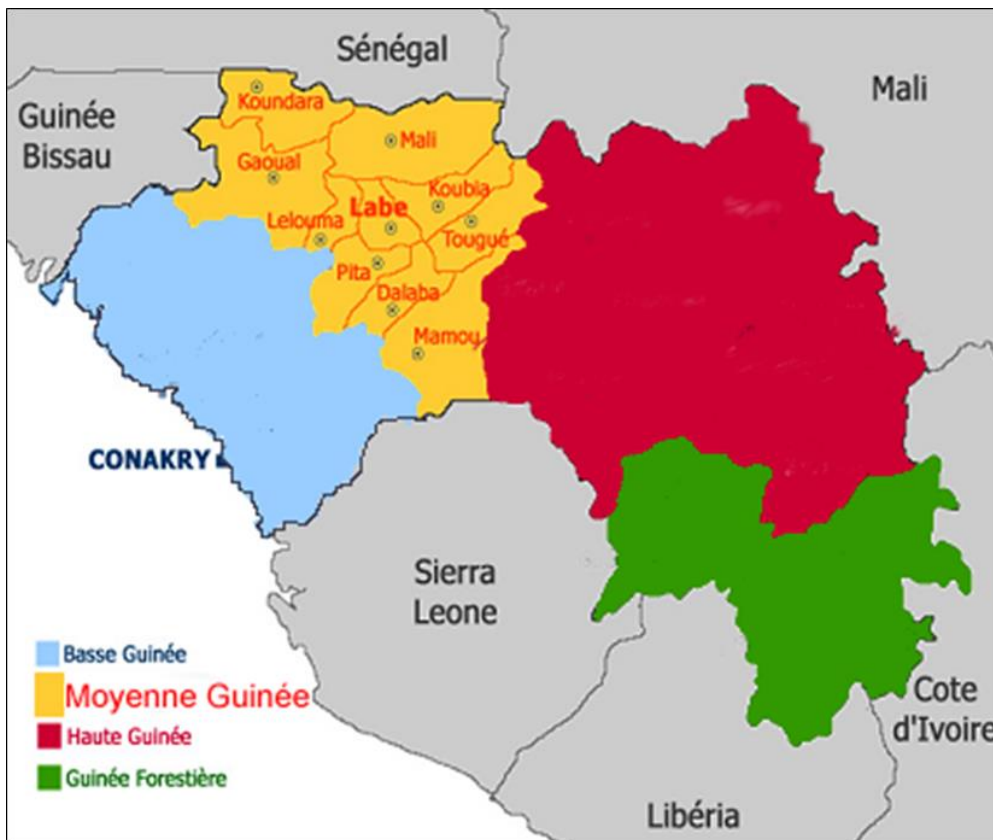
Figure 1 Carte de la Situation de la Guinée dans l'Afrique



Malgré l'existence de ces 4 grandes régions façonnées par l'architecte de la nature, on note l'existence, à l'intérieur de chacune d'elles, d'une variation sensible de l'altitude, de la topographie, de la nature des sols, de l'hydrographie, de la flore, de la précipitation, de la faune et du climat. Ces conditions environnementales ont attiré selon INS (2017) les 12 millions d'habitants de ce pays à s'y installer, par choix ou contraintes, et à y développer des activités économiques et sociales qui ont été adoptées ou qui se sont adaptées aux spécificités de chacune des régions (Bah, 2014 : 7). C'est dire que les modes de vie des différentes communautés se sont recréés⁵⁷ en fonction du nouveau contexte, gage d'une stabilité culturelle et sociale. Dans cette diversité environnementale et climatique, baignent des ressources hydriques, énergétiques, agricoles et minières importantes, qui ont conféré à la Guinée les qualifications de château d'eau de l'Afrique occidentale et scandale géologique, atouts pour le développement d'un pays. Malheureusement, ces atouts naturels ont tendance à s'étioler sous les effets conjugués du changement climatique et des actions anthropiques (Bah, 2014 ; Diallo, 2010 ; FAO-Aquastat, 2005).

⁵⁷ Article 2 de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de 2003

Figure 2 Carte de la Guinée avec ses quatre (4) régions naturelles



De ce fait, le Fouta Djalon ou Moyenne Guinée, comme je l'ai dit à l'introduction, est une région ayant des caractéristiques physiques exceptionnelles qui ont focalisé l'attention des Peuls pasteurs. Le Fouta avait brillé par son patrimoine floristique marqué par la présence de forêts denses, d'un réseau hydrographique exceptionnel⁵⁸ et d'un climat doux. Ces atouts naturels confèrent à la Moyenne Guinée une alternance de deux saisons (sèche et pluvieuse) de 6 mois chacune, allant respectivement de novembre à avril et de mai à octobre. Elle reçoit annuellement et en moyenne 1776 mm d'eau de précipitation faisant de la Guinée le pays le plus arrosé de l'Afrique occidentale. Cet environnement conditionne des températures ambiantes variant selon le lieu et les saisons : une moyenne de 15°C de minima et de 32°C de maxima.

Le Fouta Djalon est également caractérisé par plusieurs formations pédologiques qui montrent que la région est défavorable à l'agriculture. Les types de sols les plus courants sont : (i) *n'dantaari*, ce terme désigne en pular des sols à texture

⁵⁸ Le Fouta Djalon est une région très arrosée où d'importants cours d'eau de l'Afrique de l'Ouest y prennent leurs sources : le Tinkisso (affluent du Niger), le Sénégal, le Gambie, le Koliba.

fine sans pierre et sans cailloux. Sols ferrallitiques beigne de texture limono-argileuse se développant surtout sur gneiss, mais aussi sur dolérite et les parties hautes des plaines drainées. Ces sols sont soumis à une forte érosion et sont pauvres en éléments minéraux : phosphore et calcium. Le PH acide est de 4 et 5, avec une teneur en base très faible. (ii) *N'dantapada*, sols un peu plus riches chimiquement que le *n'dantaari*, à texture limono-argileuse, situés au bas des versants en pentes douces. Sols battants et soumis à l'érosion comme les *n'dantaari*. (iii) *Hollaade*, variante hydromorphe de *n'dantaari* auxquels ils sont souvent associés dans leurs parties basses. Sols limoneux, peu structurés de profondeurs variables, affectés d'une hydromorphie temporaire en saison de pluies de PH = 5,1, les teneurs en bases sont nulles. (iv) *Hansagnere*, désignant en pular des sols pierreux, sols ferrallitiques rouges, situé sur des crêtes étroites des versants. Sols hétérogènes et caillouteux, de texture grossière pauvres en phosphore de PH allant de 5 à 5,5, avec une matière organique élevée qui se situe entre 7 et 9 % en surface. (v) *Wossoure*, ce sont des sols développés principalement sur Gneiss oligomites à variante granulométrique plus fine que les *hansagnere*. Sols ferrallitiques gravillonnaires rencontrés sur les versants propices à la culture de l'arachide et du fonio. Le PH varie entre 5,5 à 6 avec un taux de matière organique supérieur à 4%. Sols recherchés surtout pour l'implantation de tapades. (vi) *Doukire*, sols alluvionnaires des bordures des cours d'eau, de texture argilo-limoneuse (PH entre 4 et 5). Risque d'inondation et d'engorgement temporaire. Sols profonds, pauvres en phosphore et potassium, cultivables toute l'année avec la fumure et la maîtrise de l'eau. (vii) *Bowal*, sols squelettiques peu épais sur curasses, situés sur des surfaces ou replats étagés, bandes de plateaux sans arbres. Sols incultes, couvrant de très vastes superficies sur le plateau central, constituant des zones de pâturage en toute saison. (viii) *N'Dire* et *mirire*, placages argilo limoneux probablement d'origine éolienne, limités à quelques ha et accumulés dans les dépressions. Le PH est inférieur à 5, la teneur en argile est supérieure à 60%, le taux de matière organique faible et pauvre en potassium. Ils sont de couleur noire, les *mirire* sont plus hydromorphes et d'une épaisseur faible, inférieure à 80 cm. (ix) *Fello*, ce terme désigne les pentes les plus fortes des versants supérieurs à 25% (collines et montagnes). Ils comportent de gros blocs cuirassés ou de dolérite et les lithosols qui leur sont associés.

Cependant, ces connaissances locales montrent bien que les sols, les ressources florales et hydriques du Fouta Djalou sont des atouts pour l'élevage et non pour l'agriculture. C'est pourquoi, et à juste raison d'ailleurs, le Fouta a été qualifié de

région « plus favorable à l'élevage qu'à l'agriculture, raison pour laquelle elle a drainé essentiellement les Peuls pasteurs » (Cantrelle et Dupire, 1964 : 7).

2.2. Le Fouta Djalon et ses périphéries

Cette partie plus historique, renseigne sur les périphéries, principalement celles des préfectures de Gaoual et de Dalaba. Gaoual est l'une des 33 préfectures que compte la Guinée. Elle couvre une superficie de 1.350 km² avec une population de 137.624 habitants, soit une densité de 13 habitants au Km². Gaoual sert de frontière entre la Guinée, le Sénégal et la Guinée-Bissau) et de Dalaba (situé au centre du pays avec un climat exceptionnel qui lui avait valu l'accueil du jardin d'acclimatation de l'administration coloniale (Chevalier, 1909 : 254). Koba est l'une des 10 sous-préfectures que compte Dalaba.

En vue d'approfondir la connaissance de cette autre commune rurale dans laquelle j'ai fait mes recherches, les communautés dégagent deux hypothèses quant à l'origine du nom Koba. La première qui paraît la plus ancienne est tirée du fait que la localité était envahie par des fauves dont des Cobras, et est devenue par déformation Koba. La plus récente lie l'origine de ce nom au nom fleuve situé à l'entrée de la ville en provenance de Dalaba. Toutefois, cette deuxième hypothèse est peu probable parce que selon certains interlocuteurs, le fleuve même a pris ce nom à partir de la déformation de Cobras.

Administrativement, Koba, devenue arrondissement en 1965 puis sous-préfecture en 1992 est située au cœur de la Guinée, à environ 55 Km des hauteurs du mont Tinka (Dalaba centre). Koba est l'une des dix (10) sous-préfectures que compte cette préfecture et elle compte 12 districts ruraux qui sont Hafia, Hollande, Kebou, Kakori, Koba, Kokou, Thiewgol, Fello-Malanga, Hore-Dioli Misside, Lele, Loopé et Hore-Kessema. Elle est située à l'Ouest et compte une population de 16 876, INS, (2014 : 13) habitants, essentiellement musulmane dont les 60% sont jeunes. Les différentes populations qui y vivent sont des descendants des lignages Ludaabe, Thiubaabe et Kaliyaabe (Peuls aristocrates qui ont introduit et diffusé l'Islam dans la zone et jusqu'après le Konkouré dans l'actuelle préfecture de Kindia). A ces lignages s'ajoutent les descendants des personnes trouvées sur place : les Peuls éleveurs, les Djalonke, les Sosso et les descendants des anciens esclaves acquis ou capturés par les ascendants des trois premiers lignages. Les Peuls éleveurs de Koba (Dalaba) ainsi que les Kollebe, Ragnaabe et autres descendants des Pouli dissimulés ou assimilés au

plateau central sont de la même origine Pouli que les Fulbe Boowe. La seule différence réside dans le fait que les derniers ont très vite quitté le centre pour les Boowe où ils ont vu le nom de cette région ajouté à leur nom pour mieux les identifier.

Notre ascendant avait pour nom Fulani Bangassi, il était venu de l’Egypte en passant par la Lybie, le Maroc, le Mali et le Sénégal avant de rejoindre les hauteurs de Dalaba⁵⁹.

Cette déclaration relance le débat sur l’origine des Peuls mais l’irréalisme serait du fait que la même personne ait fait tout ce trajet.

Quant aux occupations, l’agriculture a été et reste la principale activité des populations de la sous-préfecture de Koba. Elles cultivent des céréales (riz, fonio, maïs), des fruits (mangues, bananes, avocats, ananas) et des légumes (pomme de terre, carottes, manioc, tomates, oignon, aubergine, etc.) en quantités importantes, ce qui lui vaut le nom de grenier de la Préfecture de Dalaba. L’élevage de bovins, ovins, caprins et la volaille y est pratiqué. L’environnement physique, géographique et hydrographique sont propices à l’agriculture et à l’élevage. Plusieurs cours d’eau et fleuves tels que Metté, Kanhan et Kounkouré arrosent la sous-préfecture, faisant ainsi d’elle un véritable bassin hydrique propice à l’élevage et à l’agriculture. Cette sous-préfecture est limitée au Sud par le fleuve Kounkouré qui a accueilli le barrage hydroélectrique de Garafiri dont la réalisation a impacté les populations riveraines par la délocalisation de leurs habitations mais aussi par l’occupation des berges par les réserves d’eau pour une bonne partie de l’année réduisant ainsi les espaces de pâturages.

La Préfecture de Gaoual située à environ 500 Km de la capitale, Conakry a été peuplée de la même manière et aux mêmes époques que la région ouest africaine, la Guinée et le Fouta Djallon, en particulier. Elle compte 08 sous-préfectures, 08 communes rurales et une commune urbaine, dont Foulamory, Koumbia, Kakoni, Kounsitel, Malanta, Touba, Wéendu Mbour et Gaoual centre. Au début de la période coloniale, le siège de l’Administration coloniale était à Koumbia (actuel Koumbia 2) et il fut transféré à l’actuel site en 1917 par le commandant Lalande.. Cette partie située aux périphéries du Fouta, du Gabu, de la Basse côte, du Badiar et du Fuladu avait l’avantage d’être le réceptacle de ceux qui se sentaient inquiétés. Bah (2008) et Barry (1988) s’accordent sur le fait que les Bagas, les Landouma et les Djalonke sont les premiers à envahir cette partie du Fouta Djallon à partir du XIème siècle et qu’ils

⁵⁹ Notes de terrain du 7/12/2017, entretien avec Thierno Abdoul Gadiri Bah (74 ans en 2017) au siège de la commune rural de Koba.

s'installèrent aux abords du fleuve Komba, à Koumbia sous la direction de leur chef Koumba, à Kirimani et Farinna (Foulamory actuel). Au XV^{ème} siècle sous la conduite de Koly Tenguela, des populations Dialonka, Tenda, Pouli et Maninka arrivèrent en ces lieux. A l'arrivée des Peuls musulmans au plateau central (du XI^{ème} au XVIII^{ème} siècle), en provenance de l'Est (actuels Sénégal et Mali) dans le but d'islamiser la région, les autochtones (Bagas, Landouma, Sébhé, Foulakounda et Bowebe) qui avaient préféré préserver leur tradition religieuse quittèrent cette région pour les zones côtières et le Gaoual actuel, (Mamadou Toro Camara, 2017 : 4 – 5).

Quant à la commune de Koumbia (appelé aussi Kooli), elle est située à 35 Km de Gaoual et à environ 145 Km de Boké (chef-lieu de la région administrative à laquelle elle est attachée actuellement). Les autochtones de Koumbia sont les "Cogolis" appelés aussi Thiappi ou Landouma. Leur arrivée dans cette partie remonte à la même période que les premiers occupants de Gaoual dont Koumbia est partie intégrante (Barry, 1988 :149). Selon la tradition orale rapportée par El Hadj Ousmane Camara, l'art divinatoire était la boussole qui conduisit les Cogolis, sous la direction de leurs patriarches Koumpnè, Yantoff, Yaga et leur benjamin Sangara Farim Camara, à la recherche d'une grotte auprès d'une falaise. Après un voyage long et périlleux, ils parviennent en vain à découvrir la grotte tant attendue.

La joie fut grande pour nos patriarches et Komppnè ne manqua pas de s'exclamer dans notre langue en "Kounga-bia", nous avons trouvé la grotte, qui par déformation dévient "Koumbia"⁶⁰.

Comme nous le constatons et selon le même interlocuteur, ce fut le début de l'installation des Cogolis à Koumbia et celle de plusieurs autres villages animistes autour des falaises (Kombia, Kabara, Kalya, Kalathi, Dombia, Kambanbolou, Kankody, Kithiar et même de l'autre côté du fleuve Koliba en Guinée Bissau) pour aller créer trois autres villages : Kabouka, Mana et Thiana. Après cette première vague, ce fut le tour des Peuls animistes (les Pouli), éleveurs venus du plateau central, du Tékrou et du Macina, dirigés par Koly Tenguela, chef guerrier (Barry, 1988). Ils ont eu une cohabitation paisible et pacifique. L'élevage qu'ils pratiquaient les a obligés à aller s'installer sur les hauteurs des plateaux (appelés Bowe) d'où ils jouissent de leurs activités agro-pastorales. Ils ont eu comme premiers villages d'habitation : Dara, Madina, Boulii et Foe. De ces 4 noms de villages, eux-mêmes inspirés de leurs villages de transit au niveau du plateau central, sont tirées les 4

⁶⁰ Entretien avec Monsieur Ousmane Camara, historien à la retraite, à son domicile à Koumbia 2, premier siège de la Préfecture de Gaoual, le 17/02/2018, tiré des notes de terrain de la même date. Certaines informations sont tirées de son manuscrit sur l'histoire de cette région.

grandes familles des Fulbe Boowe : les Darabe, les Madinaabe, Bouliibe et les Foebe. Ainsi, selon Ousmane Camara (un de mes informateurs) l'histoire reconnaît aux Tiappi et aux Pulbe Boowe d'être les premiers occupants de Kombia. Toutefois, pendant le règne de Alfa Yaya Diallo (1830-1912), roi du Labé, il avait fait venir plusieurs groupes dont des captifs de guerre, se sont par exemple les Sebbe originaires de l'actuelle Guinée-Bissau et le lignage dénommé Saliouyabe, ces derniers sont des descendants d'anciens esclaves. C'est sur la base de cette dynamique impulsée par le Alfa Yaya que « les villages ci-après ont été fondés : Madinah Guilédji, Sarè-Bagui, Haccoundè-Thiandhy, Wouppirdé, Ley Pété, Boundou, Madinah, Kanthié, Kakoukou, N'Diouriah (Bankouba village Diakanké), Kamélé, Sinthiou, Kamélé, Kamballa.etc. »⁶¹. C'est de cette façon que le peuplement du Badiar (partie Nord-Ouest de la Préfecture de Koundara, une région qui a pris le nom du Mont Badiar) voisin de Gaoual a été fait par « l'arrivée en des vagues successives des badiranke, des Fulacoundas et d'autres ethnies que sont les Peuls et les Mandingues (...) qui se sont installés respectivement dans les villages de Marou et Koutan, Kantoutou, Sareboido, Madina Badiar, kamaby et Altou » (Boiro, 2011 : 17 - 21).

Le peuplement de Koumbia a continué pendant les périodes coloniale, postcoloniale et jusqu'à maintenant avec la succession des régimes politiques. Koumbia a ainsi reçu des populations issues des différentes strates de l'organisation sociale du Fouta Djallon dont les plus importantes furent les éleveurs et les descendants d'anciens esclaves. Aujourd'hui Koumbia reste tributaire de cette mosaïque d'ethnies et est peuplée par une population de 45 970 habitants sur une superficie de 2 324 Km² soit une densité de 19, 78 habitants/Km². Après Touba (42, 83 habitants/Km²), Koumbia est la deuxième sous-préfecture la plus peuplée de Gaoual. Elle est devenue un pôle économique, un carrefour des routes nationales menant à la Guinée-Bissau et au Sénégal (via Gaoual centre), d'une part et le développement des activités agro-pastorales, d'autre part, sont entre autres les raisons de l'accroissement de la population. Le bétail est l'une des transactions la plus importante en raison de son marché à bétail et de son abattoir, tous aménagés dans le cadre des appuis au secteur de l'élevage dont le Projet de Gestion durable du bétail et ruminant endémique en Afrique de l'Ouest (PROGEBE).

Sur le plan hydrographique, Gaoual est aussi une zone où convergent plusieurs fleuves dont le Komba qui prend sa source à la frontière entre les Préfectures de Labé

⁶¹ Notes de terrain, entretien réalisé le 17/02/2018 avec Monsieur Ousmane Camara et durant la semaine du 12 au 18 /02/2018 avec El Hadj Ibrahima Diallo, originaire du Fouta Djallon, ainsi que la consultation des bribes d'archives sous préfectorales et privées à Gaoual.

et de Mali, se rencontre avec le Tominé (qui prend sa source dans Téliélé) pour former le Koliba. Ce dernier s'étend vers la Guinée-Bissau où il se jette sur l'océan atlantique. En comparant Koumbia (Gaoual) et Koba où plusieurs affluents déversent sur le Konkouré qui traverse Kindia vers la limite avec Pita et Téliélé avant de rejoindre Boffa puis l'océan atlantique, on voit que l'élevage est l'activité la plus prospère. C'est dire que les éleveurs ne suivent que les bassins hydriques les plus stables. Il y a ainsi la formation, par analogie, des bassins d'élevage. Ce sont autant d'autres raisons qui justifient la concentration du cheptel dans ces deux zones, d'une part et qui guideront notre choix des localités d'approfondissement de nos recherches, d'autre part.

2.3. Cadre démographique, organisation sociale et activités socio-politico-économiques

Le peuplement du Fouta Djallon est indissociable de celui de la Guinée, qui à son tour est indissociable de celui de la sous-région ouest africaine. De ce point de vue, Barry (2014) dans son article sur le "Comment la Guinée a-t-elle été peuplée ?", a avancé comme raisons le « dessèchement du Sahara et la chute de l'empire du Ghana en 1076 ont eu pour conséquence une très grande mobilité des populations africaines de l'Ouest. Cette mobilité s'est poursuivie, et s'est prolongée avec la naissance et la disparition de tous les empires et Etats de la région (Mali au XIII^{ème} siècle, Songhaï au XV^{ème} siècle, Ségou au XVII^{ème} siècle, Foutah Djallon au XVIII^{ème} siècle, Macina au XIX^{ème} siècle, etc.) qui se sont succédé sur ce vaste espace qui va du désert à la lisière de la forêt en passant par la savane et les zones montagneuses du Fouta Djallon » (Barry, 2014 : 3). Ce travail qui s'est appuyé sur les connaissances personnelles de l'auteur et sur les célèbres travaux de Maurice Delafosse, Djibril Tamsir Niane et Cheick Anta Diop, a fait le rappel historique des mouvements migratoires que l'Afrique occidentale a connu entre le V et le XVI^{ème} siècle qui correspond au moyen âge africain.

2.3.1 Peuplement du Fouta Djallon

Je rappelle ici l'origine des *Fulbe* et plus loin j'aborde le cas des autres groupes ethniques qui se partagent cette région avec les *Fulbe*. Le sujet lié à l'origine des *Fulbe* est l'un des débats qui ont fasciné les anthropologues en Afrique de l'Ouest et aussi des intellectuels *Fulbe* comme Ba (1961). Cet engagement est allé de pair avec la

conviction des colonisateurs français dont Faidherbe, à l'existence d'une diversité physique (et parfois même morale) des *Fulbe* par rapport aux autres populations noires africaines. Il va jusqu'à lier « les origines extérieures sont peut-être la cause de cette supériorité des *Fulbe* par rapport à leurs voisins autochtones » (Pondopoulo, 1996 :8). Les *Fulbe* apparaissent ainsi dans l'ethnographie coloniale comme une "race intermédiaire" entre les Blancs et les Noirs, dont l'origine fait l'objet de beaucoup d'hypothèses.

Ainsi, selon Aboubacry Moussa Lam (2003) nombreuses hypothèses semblent remonter l'origine des *Fulbe* au Moyen Orient, à l'Égypte ancienne, à la Corne de l'Afrique ou à un métissage entre Berbères et peuples autochtones de type sérère. Il soutient que « l'origine égyptienne des *Fulbe* défendue par Cheick Anta Diop semble être une certitude » (Lam, 2003 : 105). La zone sahélo-soudanienne des pays du Nil jusqu'aux arides plaines sénégalaises est la zone de prédilection des *Fulbe* ; ils s'y sont le plus établis avant de rejoindre les contreforts du Fouta Djallon à partir du Macina, de Boundou et du Fouta Toro, mouvement qui confirme bien le sens Est-Ouest de migration des populations surtout *Fulbe*. A leurs arrivées, les *Fulbe* se sont majoritairement installés au Fouta Djallon mais aussi dans les autres régions à la suite des migrations pour des raisons diverses qui seront évoquées suffisamment dans ce travail. La carte ethnique (ci-dessous) de la Guinée française (1934 – 1955) indique bien la répartition ethnique sur le territoire national, notamment des *Fulbe*, qui nous concerne dans cette recherche.

leur empereur Soumanguru Kanté à la bataille de Kirina de 1235, qui l'opposait à Soundiata Keita. La troisième vague fut les Dialonke, une ethnie à laquelle cette région doit en partie son nom (Djalon). L'arrivée de ce groupe est estimée après 1235 vers la fin du XIII^{ème} et début XIV^{ème} siècle. Ces derniers ont été suivis entre le XV^{ème} et le XVI^{ème} siècle par les Peuls éleveurs dits Pouli. Enfin, au début du XVIII^{ème} siècle arriva la dernière grande vague composée des Peuls musulmans⁶². Des mêmes sources, cette arrivée marqua la fin de la cohabitation pacifique entre les Djalonke et les peul éleveurs, et des mutations profondes résultèrent des actions engagées par les nouveaux maîtres du Fouta. Entre autres, l'Islam fut imposé comme religion pour tout le monde et le recours à la guerre sainte fut permis afin de soumettre de force ceux qui s'opposèrent à l'option pacifique (Baldé, 1974 : 22).

La création d'un Etat théocratique où la religion musulmane était la seule référence marqua l'ultime phase de réorganisation des peuples des hauts plateaux. Le but de cet Etat était de se doter des moyens pour poursuivre le processus d'expansion de l'Islam. Les neuf provinces (Diwe en pular, expression forgée pour désigner un territoire géopolitique au temps de l'étatisation du Fouta) furent les instances de relais de l'Etat islamique qui s'est constitué autour d'une organisation sociale puissante et hiérarchisée où le sommet a toujours été occupé par la classe sur qui repose l'autorité finale. Autrement dit et dans notre cas d'espèce, par celui qui donnait l'ordre, les rimbe ou lasli (termes synonymes dont la signification est opposée au wawabe. Ils font également référence à l'origine, à la dignité) qui assuraient les pouvoirs politique et religieux notamment à Timbo (capitale du Fouta théocratique du début du XVIII^{ème} siècle à la fin du XIX^{ème} siècle). Ainsi, ce mode d'organisation a favorisé la naissance d'une classe de dominés composée des esclaves (*maccube* qui sont soit des personnes vaincues lors des djihads, capturées lors des razzias ou acquis sous d'autres formes) et des hommes faibles (*wawabe*, la compréhension locale voudrait dire ceux qui subissent le poids des autres, autrement ceux qui subissent comme les Pouli et les esclaves affranchis) (Baldé, 1974 : 26). Les djihads et les razzias étaient les principaux moyens de production d'esclaves ils ont entraîné des conséquences énormes sur les populations vaincues.

La monopolisation des terres, la soumission comme esclaves et *wawabe*, selon qu'on soit Dialonke ou Pouli, de toutes les personnes capturées ou qui se sont rendues, marquèrent le début d'une longue et fastidieuse relation entre les esclaves, les *wawabe* et leurs maîtres qui sont les Peuls nobles. De cette relation, apparaissent

⁶² Les Peuls sont entrés en contact avec l'islam depuis 1050 après JC, mais l'islamisation en masse n'a commencé qu'à partir du XVII^{ème} Siècle.

les différents échelons qui constituent les maillons forts de l'ancienne organisation sociale du Fouta Djalou. Elle résulte de la répartition sociale du travail où le rôle de chacun détermine sa position ou inversement.

2.3.2 L'Esclavage et l'organisation sociale au Fouta Djalou

Avant d'aborder le rôle de chaque composante de la structure sociale, il nous a paru important d'ouvrir une parenthèse sur l'esclavage au Fouta Djalou, que beaucoup d'auteurs considèrent comme une pratique sociale incontournable dans l'histoire de cette région. Dans « la tradition musulmane africaine aussi bien que dans l'héritage islamique orthodoxe, l'esclavage est une institution profondément enracinée et dont la Risala d'Ibn Abi Zayd datant du X^e siècle et le Mukhtasar de Khalil Ibn Ishaq du XIV^e siècle sont les textes de référence les plus courants » (Séhou, 2010 : 56).

Historiquement, Séhou (2010), Baldé (1974) et Barry (1966) corroborent qu'à partir de la phase médinoise de l'expansion de l'Islam, « le djihad devint obligatoire, le Coran⁶³ et les livres de la Sunna dont les hadiths témoignent largement de la volonté expansionniste et défensive de l'Islam, soutenue par des appels répétés au djihad en vue de l'élimination de tous les cultes autres que celui d'Allah » (Séhou, 2010 : 58). Le djihad se propagea alors chez les *Fulbe* de l'Afrique occidentale (début XVIII^{ème} – fin XIX^{ème} siècle) et devenait la seule plateforme guerrière. C'est par lui que se « bâtirent les régimes théocratiques du Fouta Djalou (Guinée), du FoutaTooro (Sénégal), du Macina (Mali) et de Sokoto (Nigeria) » (Barry, 1988 : 142). Au lieu de rester seulement comme un moyen de conversion à l'Islam, le djihad « variait dans sa pratique, épousant ainsi les contextes et les intérêts de ceux qui l'ont mis en œuvre (...) entreprise guerrière visant à produire des captifs destinés, pour la plupart, aux marchés négriers et au servage dans les familles » (Séhou, 2010 : 137). Au Fouta Djalou, la littérature abondante sur la question nous permet de retenir les sources ci-après comme mode de production des esclaves : (i) les Djalonke et peul Pouli qui avaient refusé de faire de l'Islam leur religion avant le déclenchement du djihad ; (ii) les captifs ramenés comme butin de guerre lors des différentes expéditions ou razzias, comme c'est le cas de la région Nord et Nord-Ouest où Alfa Yaya, ancien roi du Labé avait ramené du Gabu, un nombre important d'esclaves ; (iii) des personnes d'origines diverses (Mandingue, Kissi, Toma, ...) vendues par l'Almamy Samori Touré et El Hadj Oumar Tall, courant seconde moitié du XIX^{ème} siècle) aux *almami* du

⁶³ Versets 17, 22, 39 et 40 de la Sourate VIII et verset 29, sourate IX du saint coran.

Fouta ou en échange contre des bœufs ; (iv) et enfin de quelques personnes vendues par les négriers locaux jouant à l'intermédiation entre le Fouta Djalon et les autres régions du pays mais aussi avec les lieux d'acheminement. Ce phénomène fait naître une forte implication du Fouta Djalon dans le processus de la traite négrière atlantique. Les esclaves, qui constituent la marchandise, proviennent en partie des djihads et des razzias ont été vendus par les intermédiaires dans les régions côtières aux négriers installés dans le littoral. Négriers que Jean Suret-Canale (1977) taxe « d'entretenir un commerce côtier en connexion avec des réseaux spécialisés de l'intérieur souvent de longue distance (...) les leaders locaux développent une traite oppressive pour répondre à la demande des traitants européens en vivres et en esclaves (...) ils deviennent ainsi les artisans de leur propre ruine » (Suret-Canale, 1977 : 4-7-8). Ce processus ne s'est pas passé sans l'implication des aristocraties qui ont bâti l'économie de l'Etat théocratique qui « n'a pu naître, se maintenir, s'affirmer et se développer qu'en établissant un système économique fondé à la fois sur l'esclavage et la traite négrière » (Botte, 1991 : 2).

Sur le plan culturel et psychologique, Séhou (2010) et Baldé (1974) s'accordaient sur le fait que les esclaves étaient dans une domination totale, en adoptant la langue et la culture du maître et lui obéissaient de façon religieuse. Que cela soit au Fouta Djalon ou dans les autres régimes théocratiques, les esclaves étaient dépossédés de tout ce qu'ils avaient, car selon le principe juridique régissant leur état d'esclave « celui qui est possédé ne possède même pas ce qu'il a sur sa tête » (Baldé, 1974 : 26). C'est dire qu'ils faisaient partie des biens meubles (*jawdi daridi*, considéré comme un bien immeuble au même titre que le cheptel, le foncier, les bâtisses), donc vendables, échangeables ou simplement offerts en cadeaux. Ils entrent ainsi dans le partage de l'héritage au même titre que les autres types de biens. Séhou (2010) décrit largement comment la répartition des esclaves était faite, à Adamaoua (Cameroun), au retour du djihad ou razzia et la valeur d'échanges en 1902 : dix esclaves contre un cheval au Bornou ; 1 esclave contre 3 bœufs ; 4 draps de femmes tissés et teintés contre un esclave à Kano (Nigeria), prix qui variaient en fonction de l'endroit et de la période. Le pire, s'ils sont autorisés, parce qu'ils n'en ont pas droit, à se « constituer un pécule, aucun membre de leur famille ne peut les hériter à leur mort » (Baldé, 1974 : 49). C'est dire jusqu'où les conditions des esclaves étaient juridiquement insupportables et contribuaient à les appauvrir. Si Séhou (2010) et Baldé (1974) se sont principalement intéressés à la genèse, aux conditions d'existence, de traitement et de l'aspect juridique de l'esclavage. Brasseur-Marion Paule (1988), résumant Claude

Meillassoux (1986) estime que ce dernier s'était penché en plus des aspects traités par les deux précédents auteurs, sur les mobiles de l'esclavage qu'il attribue aux conflits et à la traite. Quant aux conditions, Brasseur-Marion rapporte que « l'esclave est un "mort en sursis" de par son origine et un "mort social" de par les conditions de son entrée dans cette nouvelle société » (Brasseur-Marion, 1988 :3) et la désocialisation est vue comme un élément commun à toutes les formes d'esclaves et dans une vision économique, « le système esclavagiste était considéré comme un mode de production d'esclave-marchand » (Brasseur-Marion, Paule, 1988 : 471). Au regard de la place qu'occupait le commerce, « la reproduction était essentiellement assurée par achat et non par la forme naturelle de fécondité des femmes » (ibid : 470).

2.4. Esclavage et systèmes politiques au Fouta Djallon

La France avait pris un décret d'abolition de l'esclavage dans ses colonies le 27 avril 1884 et le 12 décembre 1905 supprime la traite des esclaves sur toute l'étendue de l'Afrique occidentale (Renault, 1971 :5 ; Botte, 2000 : 30). Malgré ces dispositions juridiques, les différents actes n'ont pas permis d'en finir avec le fléau. Ne voulant pas frustrer la classe aristocratique impliquée dans la traite et donc opposée à l'abolition, les représentants de l'administration coloniale ont manqué de fermeté pour des intérêts divers en continuant à avoir une position ambivalente entre « reconnaître l'état servile et entériner les droits de propriété du maître sur son esclave » (Botte, 2000 : 28) ; attitude qui a « freiné le commerce transatlantique mais n'a pas en réalité changé grand-chose dans l'existence de la pratique et dans les conditions sociales des "victimes" » (Thiouh, 2012 : 4).

De ce fait, l'espoir était du côté des organisations ou mouvements dits "indépendantistes", en l'occurrence le Rassemblement Démocratique Africain (RDA). C'est ainsi qu'en 1957 avec la loi cadre de Gaston de Fer, le processus vers l'indépendance de la Guinée a été enclenché, dont l'une des premières stratégies du PDG-RDA a été « la suppression en Guinée le 31 décembre de la même année des chefferies dites coutumières » (Suret-Canale, 1966 : 2), à tort ou à raison, accusées d'entretenir et de tirer profits de l'esclavage. C'est pourquoi, l'abolition de l'esclavage a été un des thèmes importants de la campagne pour que le NON l'emporte au référendum du 28 septembre 1958. Dans cette logique, Ahmed Sékou Touré, ancien Secrétaire Général du Parti Démocratique de Guinée (PDG) et premier Président de la Guinée indépendante, a banni l'esclavage sous toutes ses formes et a proclamé

l'égalité entre les hommes en droits et devoirs. De ce fait, les descendants d'esclaves ont pris une part active dans la nouvelle administration et dans les instances politiques de l'aire des indépendances. Cette orientation n'a pas non plus changé avec les régimes qui ont suivi. Malheureusement, cette égalité entre les hommes a figuré en bonne place dans les politiques mais il a manqué à ces décideurs de stratégies pour parvenir à la suppression définitive de l'esclavage dans les faits et les esprits. Aujourd'hui, malgré les efforts consentis par les ONG et institutions de droits humains, plusieurs auteurs tels que Diop (2007), Séhou (2010) et Thioub (2012) s'accordent sur la persistance des stigmatisations telles l'origine, la fonction sociale, la couleur de la peau, être propriétaire terrien, qui sont bien présentes de façon vivace ou latente dans l'esprit des communautés. Les différentes formes de stigmates semblent être vécues de façon disproportionnelle au fouta Djallon, notamment entre les plateaux centraux et les périphéries en raison des mutations enregistrées à la suite de la périphérisation.

2.4.1 Strates sociales, régimes politiques et activités agropastorales au Fouta Djallon

Les conditions géographiques décrites plus haut et les techniques agricoles ancestrales (culture sur brulis) font du Fouta Djallon une région privilégiée pour la production fruitière (mangues, agrumes, papayes, avocats, bananes, goyaves), de plusieurs autres cultures potagères et aussi des céréales comme le fonio, le maïs, l'arachide et rarement le riz. Qui sont les agriculteurs et dans quelles conditions l'agriculture se fait, sont les questions auxquelles nous essayons de répondre dans cette partie. Les activités agricoles, plus contraignantes et exigeant plus d'efforts physiques ont été laissées aux descendants d'esclaves qui sont, soient à l'origine Dialonke (anciens maîtres de la terre), Mandingue, Toma, Kissi, Koniagui, etc (Botte, 1994 : 113) et dont les aïeux furent les maîtres de la terre et possédant des connaissances immenses sur le calendrier et les techniques agricoles y compris une sorte de culte agraire (Baldé, 1974 : 325 et 331). Tacitement, ils étaient chargés de la production céréalière et vivrière devant couvrir la consommation annuelle de toute la population de l'Etat théocratique. Ce choix est né du fait qu'ils étaient travailleurs des champs de leurs maîtres, employés rémunérés chez certaines personnes nanties ou aisées (*hettiibe*, *sing. hettiido*, qui signifie des personnes que la communauté considère disposant des moyens, des ressources, des biens, des services, une notoriété) ou par la voie de la vente (*geygu*, l'action de faire le commerce) ou du troc

(*wattital*, moyen d'échange avant l'apparition de la monnaie). Ce système a continué tout le temps de l'*arsilamaku* et il a évolué avec la suppression de l'esclavage pendant la période coloniale et de moins en moins avec l'indépendance de la Guinée. A partir de cette période où on commence à enregistrer une égalité entre les Hommes, la liberté a été rendue plus réaliste et il n'y a plus, ne serait-ce qu'officiellement, une classe d'Hommes libres et une autre exploitée au profit de la première. Les dominés devenaient désormais propriétaires de leur production agro-pastorale et de leurs biens, contrairement aux époques précédentes (précoloniale et coloniale). Cette nouvelle situation constitua une grande rupture dans les deux communautés : les *Fulbe* et les désormais anciens esclaves. Les premiers ayant perdu l'habitude des travaux durs étaient contraints de s'y lancer ou de négocier des contrats avec les seconds dépourvus de terre. Ainsi, à partir de la période d'indépendance, la terre devient la ruée de toutes les populations du Fouta Djallon avec les conséquences que cela impose. Habités à travailler la terre et désormais exempts de toute obligation chez le maître, les anciens esclaves sont parvenus à se faire des économies et diversifier leurs activités en s'orientant vers l'élevage, où ils profitèrent de la forte demande des *Fulbe* pour le troc « bétail contre nourriture »⁶⁴. Les *Fulbe* non habitués à l'agriculture se lancent dans le déstockage du cheptel en échange des céréales et selon Pouget (2001) les anciens esclaves sont motivés par leur demande de surfaces cultivables chez l'ancien maître ou dans le but de se constituer un noyau d'élevage.

De l'autre côté, les anciens aristocrates peinaient à s'adapter à cette nouvelle vie imposée par l'Etat. Ils optèrent, en plus du troc, pour la conclusion de contrats payants (*sassi*, *baraden*, *baranyini*, *daanyini*), expressions empruntées du Malinke qui véhiculent les différentes formes de rapports de travail entre les anciens esclaves et leurs maîtres. De la compréhension des communautés *Fulbe* et Malinke, ces expressions signifient : *Sassi*, veut dire *kalaare* (une part de travail attribuée à un individu seul ou dans un groupe d'amis) ou encore *Kafu fawindiraado* (une contribution consentie entre un groupe d'individu) ; *baraden* qui signifie *golloowo*, c'est – à – dire celui qui travaille ou cherche du travail ; *fulawali*, c'est celui qui travaille pour son peul, c'est-à-dire son maître ; *baranyini*, celui qui cherche du travail ; *daanyini*, celui qui cherche une porte de sortie, c'est-à-dire que c'est un travailleur occasionnel pour satisfaire un besoin pressant. Les significations de ces termes confirment que les anciens travailleurs étaient les anciens esclaves. Ils le

⁶⁴ Entretien réalisé le 27/12/2017 à Timbi-Madina (Pita) avec El Hadj Cellou Diallo, Chef du quartier Madina centre,

faisaient, soit en s'acquittant de leur devoir avec le maître ou en étant pauvre du fait de leur condition de *dyiyaado* (celui qui est possédé ou qui est une propriété de quelqu'un d'autre) et ne pouvant rien avoir pour eux, donc obligés de travailler pour vivre ou survivre avec les patrons de la terre, dont le vocabulaire a été emprunté à la langue originelle des anciens esclaves, le Malinke pour la plupart. Ces contrats ont pris différentes formes et ont connu plusieurs appellations. Pour ceux qui n'ont pas de cheptel, ils étaient obligés d'aller vers la production agricole, ce métier qu'ils haïssaient depuis toujours en raison de sa pénibilité mais aussi à cause de leur constitution physique. C'est là un des moments d'introduction des mutations au sein de la pratique de l'agriculture chez les populations du Fouta Djallon ou la naissance de la « pluriactivité des Fulbe » (Boutrais, 1994 : 188) à l'image des *Fulbe* de l'Adamaoua (Cameroun) profitant des offres de gardiennages pour embrasser l'agriculture, le commerce du bétail, la vente de marchandises ou les études religieuses.

Après les facteurs liés à la première République (de 1958 à 1984), il s'en est suivi selon Devey (1997), la politique de libéralisation prônée par la deuxième République (1984 - 2008) à travers le discours-programmes du 22 décembre 1985, qui a donné une touche particulière au secteur agricole. Le nombre d'acteurs et la diversification de la production avec la création de projets comme la Fédération des Paysans du Fouta Djallon (FPFD : créée en 1992, basée à Timbi – Madina, Pita dont le but principal est l'accroissement des revenus des paysans)⁶⁵ et la vulgarisation des cultures de rente (la pomme de terre, les légumes) ont connu un accroissement. Ainsi, l'ancienne division sociale du travail est remise en cause. Les personnes qui ne faisaient qu'essentiellement l'agriculture, appartenaient à des strates inférieures, ce qui peut aussi correspondre avec une origine ethnique différente. A partir de cet instant, l'agriculture n'est plus réservée à des groupes dits faibles ou inférieurs, mais une activité qui attire l'attention de l'Etat, des investisseurs étrangers et des particuliers nationaux. Ainsi, le fait de reléguer l'agriculture comme un métier ou un travail exclusivement réservé aux descendants d'esclaves, compte tenu de leur capacité physique, n'est plus d'actualité.

L'apport, par l'Etat, en semences et en engrais aux paysans et l'ampleur que prend le développement des plantations d'Anacarde (*Anacardium occidentale*) au Nord, au Nord-Ouest et à l'Est du pays en sont des illustrations de la priorité accordée à l'agriculture. Tous ces facteurs mettent en exergue l'évolution de la pratique agricole

⁶⁵ www.paysansfouta.org, consulté le 19/01/2019

en Guinée, particulièrement au Fouta. La mécanisation et le changement d'objectifs, en passant d'une agriculture de consommation à celle de commercialisation, sont les mutations en cours dans le secteur.

Quant à l'élevage, il a évolué au même rythme que l'agriculture et il a traversé également toutes les étapes de succession des pouvoirs politiques en Guinée, comme l'agriculture l'avait été pour les anciens esclaves, pendant longtemps cette activité a été l'apanage des peuls éleveurs (Diallo, 1972 : 34). Ils sont restés les maîtres de ce métier auquel ils s'identifient et auquel on les identifie. Du nomadisme à la sédentarité en passant par le semi nomadisme, les pratiques d'élevage ont évolué avec le cheminement historique des peuples du Fouta Djallon. Ainsi, de la création jusqu'au fonctionnement de l'Etat théocratique, l'élevage a été identifié comme un pôle économique, donc sujet à des convoitises par la nouvelle aristocratie. Progressivement les nouveaux chefs de cette région ont commencé à opérer à des soustractions de force au nom d'un impôt appelé "*dime*", une sorte d'impôt que les religions musulmane et chrétienne exigent aux nantis de verser aux pauvres, avant de se doter eux-mêmes de troupeaux. L'élevage était devenu alors une activité des *Fulbe*, pas seulement des vachers. La même pratique de l'élevage et les mêmes rapports entre éleveurs et pouvoirs ont continué pendant la période coloniale. Toutefois, rappelons qu'en dehors de son caractère économique qui a été négligeable par le passé, socialement, il reste une activité identitaire du Pullo et fait ainsi l'objet de convoitise par les anciens ou descendants d'anciens esclaves dans le but de s'identifier à eux, à camoufler et à dissimuler leur origine comme le définissent bien (Goffman et Kihm, 1975 : 6) lorsqu'ils étudient le contrôle de l'information et de l'identité de personne chez les stigmatisés ou stigmatisables.

2.5. Métiers, activités connexes et spécialisation

L'organisation sociale des communautés du Fouta Djallon comporte des classes et la présence d'un certain nombre de familles dites d'hommes de métiers ou hommes de "castes". Ce groupe issu de la répartition sociale du travail a été bien étudié et dans les détails par Diallo (1972 : 110). C'est pourquoi, je n'ai pas la prétention de reprendre son travail mais d'en faire ici un rappel. Les hommes de castes regroupent des minorités ayant un savoir, un savoir-faire et un art reçu du père au fils, à travers des supports matériels ou de l'immatériel. Dans cette catégorie, je note les forgerons, les cordonniers, les bijoutiers, les teinturiers, les tisserands, les couturiers, les

nyamakalabe (sing. *nyamakalaadjo*), les *labbobe* (sing. *labbodjo*), les *djélibe* (sing. *djélidjo*) et les *awlube* (sing. *awludo*) (les trois derniers étant les maîtres de la parole), dont la présence était indispensable au bon fonctionnement de la région et de l'Etat théocratique. Pour la première catégorie des hommes dits de castes ou de métiers, ils ont pendant longtemps produit des outils aratoires, des armes blanches puis à feu, des bandes de cotonnades, des bijoux, des chaussures, des sacs et coffrets pour les livres coraniques, etc. Ils ont été incontournables pendant la période précoloniale, coloniale et jusqu'aux premières années de l'indépendance.

A partir de l'avènement de la deuxième République (1984-2008) avec sa politique de libéralisation, les produits fournis par ces artisans perdent leur valeur à cause de la concurrence des marchandises importées de la Chine. Beaucoup d'artisans locaux n'ont pas résisté à cette rude concurrence et se sont, pour la plupart, reconvertis en cultivateurs ou ont embrassé des métiers plus valorisés exercés dans les villes comme la chaudronnerie, la menuiserie, etc. Les tisserands, les couturiers et les teinturiers ont connu le même sort avec la présence, sur les marchés, du prêt à porter de tout genre renforcé par une abondance d'habits usés venus de France, appelés localement friperie (*donkafele* en malinké ou *yuguyugu* en pular du Fouta Djalon). De ces catégories d'artisans locaux seuls quelques-uns restent et continuent d'être le porte flambeau de l'artisanat guinéen même s'ils font face à une clientèle plus attirée par les produits dits importés.

Les teinturières avec la promotion de l'indigo (*ngara*), les cordonniers avec les chaussures en peau tannée (*guri hoppaadi*) et les autres formes d'articles en maroquinerie, les couturiers avec le *puto*, qui est un bonnet fait à la main avec un design et des couleurs variées et particulières qui sert aujourd'hui de marqueur de la culture peule, sont parmi les rares artisans qui vivent encore de leurs métiers. Quant à la seconde catégorie dite "les maîtres de la parole", ils ont marqué l'histoire du Fouta Djalon à travers la mémoire orale qu'ils ont pu transmettre de génération en génération dans le but de valoriser des hommes, des femmes et des familles, notamment celles aristocratiques dont ils étaient des conseillers (Baldé, 1974 : 32). Cependant, les Labbobe, les Djelibe et les Awlube, restent des référents incontournables dans la transmission de l'histoire orale du Fouta Djalon. A cet effet, ils font l'objet de convoitise par les différents chercheurs intéressés par cette région. Malgré cet intérêt, le nombre de personnes ressources diminue drastiquement par manque de relève, les jeunes étant tentés vers d'autres activités ou victimes des conséquences de la migration interne ou externe. Les griots étaient très souvent des

descendants d'anciens esclaves, ces hommes qui ont assuré l'harmonie à travers la musique au sein des communautés de même génération, « les yirde ou association par classe d'âges » (Diallo, 1972 : 111) ou pendant les cérémonies sociales (baptême, mariage, circoncision ou excision), se comptent aujourd'hui sur les doigts de la main. Ainsi, les revenus, les honneurs et les craintes en raison de leurs connaissances mystiques ou magiques, ne sont plus au rendez-vous et les descendants s'orientent désormais vers des métiers plus rémunérés. A leur place, les sonorisations, les chaînes musicales et les boîtes de nuits, avec des disques jokers transmettent de la musique nationale et internationale pour servir de relais. Vincent Zanetti (1990), Sory Camara (1992) ou encore Ba (1961) dans la tradition orale et de Dominique Zahan (1961) dans l'importance de la parole chez les sociétés initiatiques Bambara démontrent le rôle et l'importance de la culture de l'oralité et la part incontestable accomplie par les griots et de façon générale les maîtres de la parole dans la régulation de la vie sociale y compris la résolution des conflits en Afrique de l'ouest notamment dans le manding.

2.6. Répartition des fonctions politiques et religieuses

Dans l'ancien Fouta théocratique, les fonctions religieuses et politiques étaient réservées exclusivement à la classe aristocratique composée principalement des descendants des familles Seydiyaabe de Timbo et Kalduyaabe de Labé ainsi que leurs alliés (Diallo, 1972 : 196). En plus des familles régnantes, cette classe comptait aussi des lettrés dont la mission principale était l'enseignement et le suivi de l'application correcte des principes islamiques pour ne pas dire la Charia par les *almaami* ou leurs représentants et de façon plus générale les chefs (*lambe*, sing. *lamdo*) et des non peuls qui avaient participé au djihad. Ils étaient les maîtres de la spiritualité islamique et constituaient le conseil des anciens au niveau des provinces et celui permanent au niveau de Timbo. Ils représentaient le peuple et la plupart des décisions partaient d'eux et revenaient à eux (Baldé, 1974 : 32). De façon spécifique, la classe aristocratique s'occupait de la lecture, de l'enseignement et de l'apprentissage du Coran, et de l'exercice du pouvoir central ou décentralisé au niveau des *diiwe* (sing. *diiwal*) équivalent à une province ou des villages (*missidaadji*, sing. *missiide*) ou encore les hameaux (*fullasoodji*, Sing. *fullassoo*). La maîtrise du Coran était à la fois un moyen d'accès au pouvoir mais aussi un symbole d'affirmation d'une identité pure, d'une noblesse, donc d'être Pullo.

Ce système a fonctionné comme tel jusqu'à l'indépendance de la Guinée en 1958. A partir de cette époque, la démocratisation du savoir islamique et de la gestion du pouvoir a été amorcée avec la suppression de l'inégalité entre les différentes couches sociales, conduisant de facto à une suppression des privilèges traditionnels qui faisaient partie du projet révolutionnaire de la première république, (Rivière, 1972 : 91). Ainsi, les descendants d'anciens aristocrates perdirent le monopôle du pouvoir et les descendants d'anciens *wawabe* et *maccube*, qui ont été d'ailleurs surnommés « Peul du 28 septembre » en lien avec la date du référendum qui marqua aussi leur affranchissement officiel, commencèrent à prendre une part active dans la gestion de l'administration, notamment des collectivités locales, préfectorales et même nationales (Botte, 1994 : 120), même si cette réalité avait été un peu timide. Cependant, malgré l'engagement de Sékou Touré de donner plus de responsabilité et de liberté aux descendants d'esclaves, cette vision avait été légèrement adoucie. De même, comme les descendants d'aristocrates, les descendants de *maccube* avaient subi les repressions du régime que « les fonctionnaires de rang avaient voulu éviter en choisant la neutralité, au moins apparente et la collaboration dans l'expression de leur position ou choix politique » (Suret-Canale, 1981 : 12). Les destitutions, les emprisonnements temporaires, les exécutions directes et suite à des tortures sont entre autres les formes de répression qui méritent d'être explorées. Cette dynamique s'est poursuivie et amplifiée avec la politique de libéralisation des activités économiques de la deuxième République. Ainsi, les descendants des *maccube* se sont investis dans l'apprentissage des métiers rémunérateurs afin d'améliorer leur statut social grâce à l'accumulation d'un capital économique. Il en est de même des efforts qu'ils ont fournis dans l'apprentissage du coran, la construction de mosquées et le rôle qu'ils essayent de jouer dans la gestion de ces édifices religieux. Malgré ces efforts et la volonté de l'Etat d'assurer une égalité entre les différentes couches de la population, les descendants d'anciens aristocrates sont parvenus à conserver un statut social privilégié à l'arrivée de la deuxième République, en profitant des départs et des nouvelles arrivées qui sont consécutifs à tout changement de régime. Cette conservation par les descendants d'aristocrates d'avoir la légitimité d'être les seuls responsabilisables a été largement illustrée à Labé par la « nomination en 1987 d'un préfet d'origine servile qui avait été vainement contestée par un certain nombre de notables. La mise en cause de ce préfet, pourtant très respecté, n'avait d'autre raison que ce qui était considéré comme usurpation d'un droit réservé à l'homme libre » (Botte, 1994 : 13).

La lutte est permanente et quelques fois les descendants d'aristocrates utilisent leur influence spirituelle pour s'opposer aux décisions prises par l'Etat, si celles-ci ne confortaient pas leur position. Ainsi et à titre d'exemple, l'exercice du pouvoir local et même administratif a été souligné par Botte (1994 : 12) comme un domaine dans lequel les anciens esclaves sont aussi marginalisés. Les anciens *rimbe* (sing. *dimo*) pensent toujours être les seuls à même d'exercer les fonctions politiques surtout à la base, où ils sont entourés par les leurs. Cette situation héritée de la période précoloniale a résisté pendant la colonisation, à l'indépendance et ce jusqu'à nos jours. Les administrateurs coloniaux avaient reposé leur administration sur la structure théocratique existante, donc les aristocrates participaient à la gestion du pays. A l'indépendance, la première République, bien que défendant les anciens esclaves et malgré la promotion des cadres issus de cette communauté, avait-elle aussi suivie la voie tracée par le colon. Le libéralisme prôné par la deuxième République conduit à chaque strate sociale, dont les anciens esclaves, à affirmer sa liberté d'action. Les exemples sont nombreux dans les villages, districts, sous-préfectures et Préfectures de la région du Fouta Djallon. Je me limite ainsi au cas le plus poignant, celui du préfet révélé plus haut. La stigmatisation n'était pas seulement pour l'exercice du pouvoir mais également dans l'exercice des hautes fonctions religieuses qui étaient anciennement assumées uniquement par les *rimbe* (*dimo*) sous prétexte que les anciens esclaves n'étaient pas nobles et donc n'avaient pas la maîtrise du coran. Botte (2010) et Mohammed Ennaji (2007) dénoncent cette pratique qui s'était enracinée dans les mentalités, pour lesquelles les anciens esclaves ne pouvaient pas exercer des hautes fonctions religieuses comme celle de l'imamat, pourtant le choix d'un imam devait se référer à son instruction et non à son origine. Face à ces différents agissements, les descendants d'anciens esclaves ne voulant plus se priver de l'exercice de cette fonction honorifique se mettent depuis des décennies à l'apprentissage du savoir islamique. Le paradoxe est que, malgré cette volonté, l'affirmation religieuse des descendants d'esclaves se heurte à moult résistances qui dégénèrent parfois en des conflits. A titre d'exemple, Diop (2007) fait observer à Timbi-Madina les mêmes difficultés qu'avait eu El Hadj Thierno Sanoussi Diallo, descendant d'esclave, ancien combattant et ayant une grande culture islamique à diriger la prière du vendredi dans la mosquée de son village, Ley-Tolin, devant les notables de Bamikouré Dembéléabé, un village de *rimbe*.

Pour ceux qui ne sont pas trop familiers avec les réalités guinéennes, la troisième République (en cours), dirigée par le Président Alpha Condé, n'a pas dérogé à la règle en ignorant ceux qui travaillaient avec la deuxième République, en

procédant elle aussi à des remaniements dans les administrations locales. Ce régime revient à l'approche de la première République en faisant la promotion des cadres et agents d'origine servile pour les postes électifs et administratifs, une manière pour le régime actuel d'instrumentaliser les anciens clivages sociaux, en cherchant un soutien électoral auprès des catégories marginalisées. Avec les sources d'informations qui étaient à ma portée (presses électronique et personnes ressources) sur la question, je me suis rendu compte, qu'au Fouta Djallon, les anciennes relations entre les Fulbe et les anciens esclaves dont les villages sont connus sous le nom de *runde*, ont été utilisées par le Rassemblement du Peuple de Guinée (RPG), dirigé par un Malinke, devenu RPG Arc-en-ciel en nouant des alliances avec plusieurs autres partis politiques, parti au pouvoir depuis 2010, afin de mettre en place une stratégie visant à diviser la base électorale de l'Union des Forces Démocratiques de Guinée (UFDG), dirigé par un Pullo, en reprochant à la communauté *Fulbe* de pratiquer encore l'esclavage en ce XXI^{ème} siècle.

Au regard de ce qui précède, je constate que la répartition du travail au Fouta Djallon a évolué au même titre que les fonctions sociales des acteurs. Aujourd'hui, il est difficile d'identifier l'origine sociale des individus dans la stratification traditionnelle du Fouta. Les anciens esclaves ou leurs descendants ont naturellement tendance à dissimuler leur origine au profit d'une classe dite supérieure en cherchant à acquérir les attributs de la "noblesse" (maîtrise du Coran, acquisition de terres, exercice des fonctions politiques et religieuses, accumulation de fortunes). Les relations matrimoniales entre différents groupes, les déplacements des populations vers les centres urbains et surtout la monétisation à outrance des relations sociales ont tendance à accentuer le développement d'une société métissée dont le fil rouge s'articule autour de l'argent, le matériel et le bien-être. De nos jours, avec la modernisation de la société guinéenne, nous constatons que la recherche du profit est souvent le premier critère dictant le choix d'une activité professionnelle, au détriment de toute considération fondée sur l'origine sociale. Aujourd'hui, il est courant de voir des descendants d'aristocrates dont l'activité "héréditaire" est l'enseignement du Coran et l'exercice des fonctions religieuses, exercer des métiers qui étaient réservés aux hommes de castes. A l'inverse, des descendants d'esclaves ou des hommes de castes deviennent des grands maîtres coraniques et assument même des fonctions d'imam dans les mosquées, mêmes si les proportions sont encore en deçà de celle des anciens aristocrates. Enfin, nous sommes à un moment où nous assistons à une vraie démocratisation des activités, ce qui remet en cause, sur ce plan, la répartition initiale du travail fondée sur l'ancienne stratification sociale.

Toutefois, sur le plan du savoir islamique et malgré les "incursions" des mouvements wahhabites, généralement pilotés par les descendants d'esclaves, d'importants foyers Tidianiyah conservateurs sont nombreux au sein du Fouta Djallon à enseigner la foi de Allahu Soubuhanaa (Madina Niannu et Bassara dans Koubia, Koula Mawde, Zawiya et Sagale dans Labé). La notoriété de ces lieux se mesure par la taille, l'origine et l'âge des apprenants et visiteurs en quête de bénédictions. La visite du Chef de l'Etat, le 25 juin 2018 en ces lieux saints et la grande mobilisation lors des funérailles du Waliyu El Hadj Oumarou le 4 janvier 2019 en sont de parfaites illustrations⁶⁶.

En sommes, parmi toutes les activités professionnelles pratiquées au Fouta Djallon, l'élevage occupe 234 599 personnes, soit 10% de la population totale de la Moyenne Guinée. Elles le font soit pour satisfaire les besoins nutritionnels et perpétuer la tradition ou encore pour un but purement économique. Nous allons maintenant retracer l'historique de cette activité au Fouta Djallon.

2.7. Parcours historique de l'élevage au Fouta Djallon, de l'indépendance à nos jours

Comme nous l'avons annoncé plus haut, l'élevage est une activité introduite au Fouta Djallon par les peuls éleveurs dont l'histoire est indissociable de celle de l'élevage. Diallo (1972) et tant d'autres confirment que le choix du Fouta Djallon par ce peuple éleveur est principalement lié à l'existence des ressources fourragères et hydriques. En plus de ces atouts nutritionnels pour leur "jumeaux" (Sada-Mamadou et Ethnologue, 2009 : 2), les caractéristiques physiques de la région offraient à ce peuple, habitué à s'isoler et à préserver ses bœufs contre les animaux féroces et les vellétés des hommes, la possibilité de cachette. La prédilection pour ce type de paysage n'est pas seulement l'apanage des peuls éleveurs qui étaient installés au Fouta Djallon, mais une préférence de tous les *Fulbe* notamment ceux de la région ouest africaine qu'attestait précédemment (Thébaud, 2002 : 25).

Au Fouta Djallon et de l'avis de beaucoup d'informateurs, la rencontre des pasteurs avec les Djallonke, l'arrivée des peul musulmans (XVIII^{ème} siècle) et la création de l'Etat musulman (1735) ont contribué à ralentir le nomadisme des *Fulbe* malgré « la présence dans leur sang et dans leur être de la mobilité, la recherche des meilleurs

⁶⁶ <https://guineematin.com/2018/06/26/koubia>.

endroits pour lui et son troupeau»⁶⁷. A travers cette citation, Bonata Dieng paraphrasait ainsi Ba (1992) pour qui « le peul n'existe qu'en tant que pasteur et derrière son bœuf (...) un Peul sans son troupeau est comme un prince sans sa couronne » (Ba, 1992 : 3). Ainsi, la littérature récente sur les Fulbe nous montre cependant que cette image du Peul pasteur, très présente dans l'imaginaire, est désormais contredite par la nécessité, de la part des *Fulbe*, de s'adapter à de nouveaux contextes où ils se sédentarisent et pratiquent d'autres activités (Diallo et Schlee, 2000 : 7-13). Les mêmes auteurs font remarquer que le « style de vie des pasteurs varie selon la forme d'interaction avec le monde extérieur, d'un style sédentaire à un style nomade pur », (ibid : 16) en milieu sahélien et inversement dans le cas des hauts plateaux du Fouta Djallon par exemple. La "flexibilité et la mobilité" qui sous-tendent ces interactions sont révélateurs du caractère de forte adaptabilité des *Fulbe*.

Au même titre que leurs anciens hôtes Djallonke, les éleveurs, tout en pratiquant un élevage dit "en clos", se mettent à l'agriculture pour combler le déficit de ressources engendré par la sédentarisation, donc de la réduction de la taille du cheptel. Cette mutation a également conduit les *Fulbe* de cette région, comme ceux de l'Adamououa (Cameroun) à devenir plus entreprenant dont la diversification les a poussé à adjoindre le commerce par exemple à l'élevage (Boutrais, 1994 : 191). Ils embrassèrent alors le commerce, la scolarisation et autres métiers rémunérateurs dans les centres urbains. Ainsi dire, « au lieu qu'on ne parle du "Pullo et la vache", désormais nous parlerons du "Pullo et l'entreprise" »⁶⁸. C'est dire que les rapports entre le Pullo, son troupeau et les autres types d'activités qu'il a embrassées ont entraîné aussi des changements au sein du pastoralisme, qui font naître les sous-embranchements « nomadisme, semi-nomadisme et sédentarisme » (Thébaud, 2002 : 25) dont le facteur déterminant était le degré de mobilité qui avait influencé la vie pastorale, donc la vie en générale de ce peuple qui ne se consacrait qu'à l'élevage.

La sédentarisation, les contingences religieuses, politiques, économiques liées à l'organisation sociale, les régimes politiques (colonial et ceux de la Guinée indépendante) font que le peuple éleveur avait et a développé des nouvelles stratégies dont le déplacement, voire la migration interne ou/et externe. La reprise par ces éleveurs de leur bâton du pastoralisme, loin d'être une question d'ordre social, est motivée ces dernières années par l'amincissement des réserves fourragères lui-même,

⁶⁷ Notes de terrain, entretien le 12/08/2017 à Conakry avec Dr Bonata Dieng, historien, ancien directeur du centre de documentation sur le FoutaDjallon

⁶⁸ Notes de terrain, entretien le 09/09/2017 à Dubréka avec Mamadou Lefloche Camara, enseignant, ancien Directeur Préfectoral de l'Education, de Labé, Guinée

dû aux effets du changement climatique et de la surexploitation des ressources naturelles.

Ainsi, on note des éleveurs restés sur les hauts plateaux et ceux qui ont choisi le déplacement pour sauver leur trésor, préserver une tradition ou éviter les conséquences des différents changements sociaux intervenus dans le temps sur leur premier point de chute, le plateau central. Au niveau de cette dernière zone, les travaux de Diop (2007) sur les plaines de Timbi montrent que la communauté *Fulbe* elle-même reconnaît entre autres que les lignages Kollébe, Dembeleyabhe, Bhundunkebe, Ranhaabe sont les franges des peuls éleveurs qui restent encore dans cette partie du Fouta Djallon. Ils essaient, malgré les contraintes foncières, de perpétuer leur tradition en ces lieux (Diop, 2007 : 347). Ces contraintes font qu'aujourd'hui concrètement, il est difficile, voire impossible de distinguer le peul éleveur de celui non éleveur. Ils pratiquent tous un élevage domestique (qui consiste à conserver un petit noyau permettant d'avoir du lait et ses produits dérivés, ne serait-ce que pour les enfants et quelquefois pour les parents) et de subsistance (un élevage en clos où les animaux sont laissés le matin et réceptionnés le soir au seuil du parc à bétail : *dingira* . On ne se souvient d'eux (peul éleveurs) que lorsqu'on est devant un repas avec du lait à partager collectivement, on demande aux Kollébe de lacter le plat (*bodugol*, action de mettre du lait caillé sur un plat de couscous de maïs, de mil, du riz. Lorsque le lait est frais, l'action est dite *wassagol*), et un tel comportement est expliqué par :

dans la tradition des éleveurs, si les autres peul mettent le lait sur un repas collectif qu'ils partagent avec les Kollébe, ceux qui ne sont pas de cette lignée et qui ont mangé n'auront pas de génisses dans leur troupeau ou même la malchance va s'abattre sur leur *wouro*⁶⁹.

Cette pratique est de mise au Fouta central même si l'activité d'élevage est au ralenti au profit d'autres activités notamment commerciales. L'hypothèse que nous formulons par rapport à la préservation de cette pratique dans le plateau central qui n'en fait plus l'élevage comme sa première activité, est que par extrapolation, ce qui était valable pour la prospérité des troupeaux pourrait l'être pour la réussite des activités nouvellement embrassées, dont le commerce. Cela dévoile aussi que les traditions religieuses précédentes des *Fulbe* ont continué à avoir des effets sur la vie

⁶⁹ Notes de terrain, entretien réalisé le 19 mars 2018 au marché de Sannou avec Thierno Algassimou Diogoma Baldé, éleveur.

de cette communauté pendant les périodes qui ont suivi. Dans les périphéries et dans les pays voisins qui avaient accueilli les peuls pasteurs qui n'avaient pas résisté aux contraintes de tout genre que nous avons énumérées largement dans ce chapitre et celui précédent, ils ont essayé pendant longtemps de pratiquer l'élevage comme il se faisait au temps de leurs ancêtres (Sy Savane, 2005 : 2). Le même auteur indique que l'essentiel de la vie des Fulbe se résume à l'élevage des bœufs, une activité qu'ils ont pratiqué jusqu'à un passé récent de façon exclusivement "traditionnelle". En Guinée la sédentarisation des uns, imposée par le contact avec les agriculteurs trouvés sur les massifs du Fouta Djalou et du rôle joué par l'Islam (les prières collectives devenant obligatoires avec l'édification des mosquées, des écoles coraniques et l'intensification des activités à caractère islamique) ont fait que la pratique de l'élevage a beaucoup évolué. Ainsi, le plateau central gardant un élevage de subsistance, la pratique locale est délocalisée principalement dans les périphéries Ouest et Nord-Ouest de la Moyenne Guinée, zone où le pastoralisme est encore une réalité telle que soulignés par Baldé (1974), UNESCO (1979), Diop (2007 : 195).

En sommes, nous pouvons retenir que deux types d'élevage ont été pratiqués ou se pratiquent au Fouta Djalou en fonction de la zone dans laquelle on se trouve. Un élevage enclos adapté aux populations sédentaires, que j'ai expliqué plus haut comme étant un type d'élevage qui consiste à disposer quelques têtes à laisser se débrouiller seules pour l'alimentation et l'abreuvement, rencontré actuellement au niveau du plateau central et un autre type exclusivement semi-nomade qui se pratiquait ou se pratique encore dans les périphéries du centre, de l'Ouest, du Nord-Ouest et de celle du Nord (entendez par-là, respectivement, la région de Koba dans Dalaba, la région de Basse Côte et les préfectures de Gaoual et Koundara).

2.7.1. L'élevage de la période précoloniale à celle coloniale

J'aborde ici la situation de la gestion de l'élevage pendant les périodes précoloniale et coloniale. L'insuffisance de documentation et d'informations sur la pratique de l'élevage pendant la période précoloniale me limite dans le développement de cette partie. Toutefois, les résultats des travaux de Reisman (1974) et de Dupire (1970, 1981 et 1992) et de Breedveld et De Bruijn (1996) sur les *Fulbe* montrent que le "senteende" (la retenue ou la réserve est un comportement souvent inné qui gouverne, en partie, les réactions et attitudes de cette communauté. Cette valeur qui s'inscrit dans le *tawalgal* a influencé la façon dont les peuls éleveurs pratiquaient l'élevage axé sur un

amour pour la brousse et un dédain pour les grandes agglomérations). Le senteende est un élément essentiel du code *pulaaku* et est la raison pour laquelle le Fouta Djalon était une terre promise et un lieu de refuge pour les éleveurs, assurant ainsi un élevage discret. Sur le plan des pratiques, l'élevage est resté extensif avec le système nomade où les ressources de la nature (faune et flore) et les savoirs ésotériques fondés pour la plupart sur des incantations et autres techniques endogènes étaient les seuls moyens de traitement du cheptel. Le *thioora* regroupe les incantations verbales dites par un tradipraticien ou marabout lorsqu'il s'agit des incantations en rapport avec des versets à caractère coranique. La maîtrise et l'usage de ces connaissances du milieu pastoral reposent essentiellement sur « l'expérience et la transmission de génération en génération » (Paul, 2005 : 97). C'est dire qu'une telle stratégie ne peut connaître de succès sans que les jeunes bergers ne soient formés à la connaissance de la nature (patrimoine floristique et ses usages), des différentes maladies du cheptel ainsi que les remèdes à y proposer, telle que le fait remarquer.

C'est pour cette raison que les éleveurs de l'époque étaient plus attachés et attentionnés (individuellement et collectivement) à tous les sujets liés à leur cheptel. Cette pratique continua jusqu'à l'arrivée de l'administration coloniale qui inscrit l'élevage parmi les domaines prioritaires dont l'éducation, la santé, l'agriculture et les eaux et forêts. Ainsi, les besoins du moment avaient encouragé le « Gouverneur Général de Dakar de créer en décembre 1904 "le Service Zootechnique et des Epizooties" en vue de coordonner les efforts entrepris dans les différentes colonies » (Landais, 1990 : 2). En Guinée, les archives coloniales et l'histoire des bâtiments ainsi que les domaines coloniaux qui étaient affectés au service d'élevage indiquent l'implantation du premier service d'élevage au Fouta Djalon en cette période. C'est donc la période de début d'une structuration et d'un contrôle de l'Etat colonial sur ce secteur à travers le développement des services vétérinaires de lutte contre les grandes épizooties dont « le dernier foyer de peste bovine a été éradiqué en 1962 » FAO (2003). La discrétion des éleveurs, soit pour la recherche de nourriture pour leurs animaux, soit pour éviter les vellétés des administrateurs coloniaux, ainsi que l'amour et les sentiments qu'ils ont pour leurs animaux font qu'ils ont été taxés de pratiquer un « élevage improductif, de caste et destructeur du milieu » (Diallo, 2002 : 2). Ces préjugés coloniaux ont fini par être dépassés avec le temps et cette activité est reconnue depuis plus d'une décennie comme un maillon important de l'économie nationale. L'ouverture de l'élevage à toutes les communautés, sa contribution au renouvellement de l'écosystème par la fertilisation des sols et l'introduction de la

culture attélee sont des gages d'une rentabilité de la production agricole familiale. Quant au système ou mode d'élevage pratiqué en cette période, il était extensif et seminomade avec la sédentarisation qui se généralisait en raison des contraintes sociales et islamiques. Quant au système intensif, les tentatives de Ditinn (Dalaba) et de Famoïla (Beyla) dont les objectifs étaient de faire l'amélioration génétique par le croisement en vue d'un accroissement de la production de viande et de lait de la race N'Dama, n'ont pas réussi et il en est de même des services techniques et des sociétés de prévoyances. Les préoccupations des éleveurs étaient le comment « s'acquitter d'un impôt trop lourd (...) il n'y avait pas de place pour des expérimentations agricoles et pastorales » (Vieillard, 1940 : 192).

2.7.2. L'élevage de l'indépendance (1958) à nos jours

De ce qui précède, j'analyse ici ce qui s'est également passé depuis l'indépendance de la Guinée. Le service d'élevage, comme les autres services prioritaires (Education, santé, agriculture et eaux et forêts) de l'administration coloniale, avait été conservé comme service technique de la Guinée indépendante malgré les différentes réformes entreprises. Le nouveau service de l'élevage avait hérité un patrimoine immobilier (domaines et bâtisses) qui continue à lui servir ou qui est affecté à d'autres services de l'Etat en fonction des réformes entreprises. C'est le cas par exemple de :

la résidence actuelle du Préfet de Labé qui est un bâtiment du service colonial d'élevage⁷⁰.

Ainsi, dans la réorganisation de la Guinée indépendante, le service d'élevage a reçu comme mission la production et la commercialisation des ressources animales. En matière de gestion, comme la plupart des services techniques, l'administration du secteur de l'élevage est décentralisée avec une hiérarchisation de forme pyramidale à 5 strates. Il s'agit des Directions Nationales, des Directions Régionales, des Directions Préfectorales, des délégués Sous-préfectoraux et des auxiliaires d'élevage. Cette décentralisation repose sur l'organigramme de l'administration territoriale qui est structuré actuellement (2019) en : Ministère (niveau national), Région, Préfectures, Sous-préfecture et Districts. Le but de cette délocalisation est de rapprocher le plus près possible les techniciens des éleveurs afin que l'accompagnement souhaité en santé animale, alimentation et structuration du secteur ne souffre d'aucune difficulté.

⁷⁰ Notes numériques de terrain, entretien du 28/08/17 à Labé, avec Dr Kalifa Diallo, Directeur Préfectoral Adjoint de l'élevage de Labé,

En observant et analysant les pratiques d'élevage au Fouta Djallon et en cette période indiquée, on note l'existence de trois modes traditionnels d'élevage : sédentaire, semi-nomade et nomade qui correspondent à ce que (Thébaud, 2002 : 52) avait identifié dans le Niger oriental et dans le Yagha burkinabé. Rappelons que sur le plan technique, on observe le système d'élevage semi intensif et extensif. La première forme correspond aux expériences de l'Etat, dont certaines héritées de la colonisation et des tentatives de certains particuliers. La seconde est celle pratiquée par les éleveurs du Fouta Djallon.

2.8. Systèmes d'élevage au Fouta Djallon

2.8.1. Elevage semi intensif

Se fondant sur les théories selon lesquelles le cheptel en état de divagation sous sa forme extensive serait responsable de la dégradation de l'environnement et sources de conflits entre éleveurs et agriculteurs, et en s'inspirant de l'expérience de l'ancienne Union des République Socialistes Soviétiques (URSS) sur les fermes communautaires dites Kolchoz⁷¹, l'Etat, avec l'appui de la Russie, a créé en 1970 (inaugurées en avril de la même année) les fermes expérimentales de Famoïla (Beyla) et de Ditinn (Dalaba). Ces fermes ont fonctionné jusqu'après la prise du pouvoir par l'armée, pouvoir qui a prôné le désengagement de l'Etat du secteur de production et la commercialisation du bétail.

Après cette belle expérience, le Gouvernement de la première République avait initié d'autres programmes encore plus proches de la population et avec une participation plus accrue attendue de cette population. Il s'agit des brigades attelées de production (BAP) et des brigades motorisées de production (BMP), toutes nées en 1974⁷² dans le simple but de booster le développement agricole à la base et vaincre ainsi les défis de l'autosuffisance alimentaire d'un pays dont les partenaires se limitaient essentiellement aux pays du bloc communiste, dont la Russie et la Chine étaient les plus importants. Dans la même lancée et poursuivant les mêmes objectifs, en 1979, les fermes agropastorales d'arrondissements (FAPA)⁷³ pilotes voyaient le

⁷¹ Exploitation agricole fondée sur la propriété collective des moyens de production, développée surtout à partir de 1930, en Ex Union des République Socialistes Soviétiques (URSS).

⁷² Voir Vignes, J.I et al. (1985)

⁷³ Voir Ibid

jour dans 320 arrondissements du pays. La collectivisation des ressources et la mécanisation des opérations étaient les maîtres mots comme ce fut le cas dans les précédentes expériences. Cet ensemble d'actions et de projets-programmes ont été suivis par la création de l'Entreprise Nationale de Commercialisation du bétail (ENCOBE) dont le but était la vente obligatoire du bétail par les éleveurs à des prix de 2 à 3 fois plus bas que la valeur réelle de l'animal. Cette politique était à l'image de la taxe sur le bétail de la période coloniale⁷⁴. L'imposition de l'Etat à travers ses entreprises ENCOBE et OBETAÏL n'était pas du goût des éleveurs et a renforcé leur méfiance vis-à-vis des agents de l'Etat, surtout lorsqu'il s'agissait du recensement du cheptel dont les résultats constituaient la base de la taxation. A propos, ils cachaient les animaux parce que le décompte était obligatoire et se faisait par les agents vétérinaires, d'un côté et de l'autre le refus était dû au fait que le cheptel constituant le capital de l'éleveur, celui-ci se dit que personne n'expose son avoir. En comparaison, les éleveurs par la voix de Monsieur Diallo, estiment que :

personne ne dit ce qu'il a dans son compte bancaire (...) je ne dirais donc jamais le nombre d'animaux que j'ai, d'ailleurs je ne compte même pas (...) compter les animaux est un tabou de l'éleveur et personne ne peut vous donner la ou les raisons⁷⁵.

Cet avis des éleveurs est une preuve ou illustration de la manière dont ils puisent dans leur culture pour répondre à une contrainte actuelle, comme celle du paiement de la taxe à bétail de la période coloniale et du *turu turu* pendant la première République. Une approche que reprend parfaitement Balandier (1955) qui disait qu'en Afrique la tradition est toujours enfouie quelque part et elle fait surface pour répondre aux contraintes du présent. De même, sur le plan stratégique, il se dégage que ces décisions de l'Etat révolutionnaire d'alors avaient manqué d'une bonne information et de sensibilisation auprès des éleveurs, avec comme conséquence la naissance d'une méfiance renforcée et entretenue entre éleveurs et les agents de l'Etat. Cette situation qui ne rend pas fiables les statistiques, fait que les éleveurs avaient amplifié leurs déplacements, disaient-ils, à la recherche permanente de ressources fourragères et hydriques mais surtout pour échapper à la taxe sur le bétail.

Toujours dans la même logique, en 1975, l'Etat décida de regrouper les troupeaux pour en faire des parcs collectifs dont le but était de faciliter l'accès aux

⁷⁴ Voir Agence des colonies, (1950), Webguinée, Guinée Française.

⁷⁵ Notes de terrain, entretien avec Dr Boubacar Diallo, vétérinaire-éleveur et entrepreneur d'élevage, le 25/08/17 dans sa résidence de Labé.

services vétérinaires, aux compléments alimentaires et de mettre fin aux conflits entre agriculteurs et éleveurs. Cette proposition qui tentait de passer progressivement d'un élevage extensif à un système intensif avait été bien saluée par les agents des services de l'élevage mais au contraire elle a été très mal comprise et appréciée par les éleveurs, car le jour où la nouvelle a été portée par la radio nationale, les éleveurs ont traversé par dizaines les frontières avec la Guinée-Bissau et le Sénégal avec des milliers de têtes de tout cheptel confondu.

Pour m'enquérir de cette information, je me suis rendu dans le village de Sago à 15 km de Pitche dans le département de Gabu (Guinée-Bissau) pour nous entretenir avec les Fulbe Boowe venus de Madina Bowe (Gaoual, Guinée) qui y habitent. Le chef de famille ou clan (*mawdo bheyguure/bolondaa*) me disait en présence des siens :

en 1975 nous étions des jeunes d'une trentaine d'année lorsque la nouvelle du regroupement des troupeaux a été annoncée à la radio ; immédiatement tous les éleveurs de notre village et ceux des villages voisins ont pris leurs animaux et les objets qui leur étaient précieux pour traverser la frontière après 2 jours de marche et de cachette (...) nous étions plus de 100 familles à sauver leur cheptel (...) les sorties ont été opérées par Foulamory comme nous et du côté de Sareboïdo (Koundara) pour ceux qui étaient plus proches de là-bas (...) actuellement, nous sommes libres d'entrer et de sortir et nous remercions le Général Lansana Conté⁷⁶.

Ces informations m'ont été données par El Hadj Ousmane Diallo, 74 ans, doyen (le plus âgé) des immigrés Fulbe Boowe guinéens à Pitche (Guinée Bissau), en présence de son frère Abdoulaye (55 ans), de deux de ses enfants (Ibrahima : 30 ans et Mamadou : 22 ans) et de mon guide circonstanciel, Souleymane Bah.

De ce qui précède, j'ai la confirmation que les déplacements des éleveurs continuent, ne serait-ce que sur les zones Nord et Nord-Ouest du Fouta Djallon. A la recherche de pâturages et de l'eau, raison habituelle de la mobilité des pasteurs, s'y sont rajoutés les persécutions politiques et les conflits entre agriculteurs et éleveurs où ces derniers sont toujours sortis avec des amendes à payer. Le sens des déplacements dépend des situations surtout politiques. Le précédent interlocuteur me fait comprendre qu'ils sont des guinéens et qu'ils le resteront malgré leur longue présence dans la Guinée-Bissau. Nous comprenons en définitive, qu'en fonction des raisons évoquées ci-dessus, les troupeaux oscillent en amont et en aval du fleuve Kakirima qui sépare les

⁷⁶ Notes de terrain à partir d'un entretien fait le 28/02/2018 dans sa maison à Sago.

deux pays. Actuellement une jeune génération, dont les parents avaient traversé en 1975, est en train de revenir dans le Foulamory (Préfecture de Gaoual) en raison d'une politique de durcissement des amendes (environ 100 euros) par tête de bétail capturée dans les champs de riz ou d'Acajou réalisés le long du fleuve du côté bissaguais, comme le témoigne Monsieur Barry (45 ans), originaire du village de Badiar dans Gaoual et dont les parents se sont installés dans le village de Fadjar dans la Guinée-Bissau :

nous avons traversé vers chez nous parce que l'Etat bissaguais a fait des champs là où nous avons l'habitude de faire paître nos vaches (...) les deux choses ne vont pas ensemble et comme c'est les vaches qui doivent quitter nous avons fait le déménagement (...) ce n'est pas la première fois que nous revenons du côté guinéen où nous avons les nôtres et où nous nous sentons plus sereins⁷⁷.

Quant au rôle des particuliers dans le développement de l'élevage intensif, les informations à ma disposition ne font état que de quelques expériences. C'est le cas du Ranch Futurelec à Kindia et Madame Sultan, ancienne membre de la coordination des éleveurs de Guinée et ancienne Ministre de l'Agriculture, à Forecariah. Les responsables de ces établissements n'ont pas pu être joints afin de s'enquérir du fonctionnement, des avantages encore moins sur les difficultés. Toutefois, un des particuliers qui a expérimenté l'approche intensive considère que :

les fermes bovines intensifs sont budgétivores (...) j'ai essayé dans la Préfecture de Boffa mais les charges sont énormes surtout pour l'alimentation (...) j'ai évolué à perte (...) pour réussir il faudra un accompagnement de l'Etat et nous travaillons actuellement dans ce sens⁷⁸.

Cet avis donne une idée du surcoût dans la production parce que beaucoup supérieure au système extensif. Les produits obtenus ne seront donc pas accessibles à toute la population mais à une clientèle limitée. La question de charges liées aux intrants serait l'une des principales raisons de la faiblesse des expériences privées dans l'intensification de l'élevage bovin au Fouta Djallon et même dans tout le pays.

⁷⁷ Notes de terrain sur l'entretien le 26/02/2018, à Kirimani, Foulamory-Gaoual avec Souleymane Barry, chez El Hadj Ousmane Sacko (1940), doyen du village en présence de 5 autres personnes dont un membre de la coordination des éleveurs de Foulamory (Tidiane Sacko).

⁷⁸ Notes de terrain, entretien le 29/11/2018 à Koumbia avec El Hadj Mamadou Saliou Kaltamba, opérateur économique, maire de la commune rurale de Koumbia (Gaoual).

2.8.2. L'élevage extensif au Fouta Djallon

L'élevage extensif quant à lui, est celui qui est pratiqué par toutes les populations paysannes du Fouta Central et de ses périphéries. Nous allons voir comment la pratique extensive de l'élevage s'opère dans les différentes zones de cette région.

La première zone (plateau central) ne fait pas exception à ce constat et la population est, comme nous l'avions décrit plus haut, sédentaire et sa pratique de l'élevage s'y accommode. Ainsi, dans cette partie, il y a des détenteurs d'animaux mais qui ne sont plus « ni pasteurs, ni éleveurs » (Baldé, 2018 : 7) parce qu'ils s'en occupent peu ou pas. La plupart des animaux n'ont pas d'abris, ils ne sont pas alimentés à la main, ils sortent et broutent ce qu'ils trouvent et rentrent d'eux-mêmes le soir ou même après plusieurs jours. Cet abandon fait que les animaux consomment des tissus, des objets en plastique ou en métal en cherchant à combler leur carence en minéraux, alors qu'au contraire, ces objets agissent négativement sur leur santé. Un tel système d'élevage contribue fortement à la diminution de la taille des troupeaux dans cette région. Toute la hiérarchie des services d'élevage rencontrée s'accorde sur le fait que :

ce que j'ai remarqué ici, les animaux sont libérés le matin, ils divaguent toute la journée et le soir ceux qui reviennent sont mis au piquet (...) il n'y a aucun gardien (bouvier) qui les suive et les oriente vers les bons pâturages⁷⁹.

Toutefois, dans la pratique, on constate quelques exceptions lorsqu'il s'agit d'une femelle allaitante, d'un taureau apte à la culture attelée et d'un animal divagateur qui peut dévaster les champs, parce que cela coûterait des amendes au propriétaire.

Selon plusieurs recherches qui ont étudié l'élevage et les Fulbe (Richard-Mollard, 1944 ; Dupire, 1970 ; Baldé, 1974 ; UNESCO, 1979 et Diop, 2007), la diversification des activités par les populations fait que cette partie du Fouta Djallon, jadis berceau de l'élevage, est aujourd'hui limitée à un élevage de souvenir et de subsistance en faveur des périphéries où l'essentiel de l'activité se passe. L'expression élevage de souvenir, que je nous forge, voudrait dire qu'il s'agit de la pratique de l'élevage pour la simple raison de ne pas abandonner un patrimoine familial transmis depuis des centaines. Dans ce contexte, l'élevage n'apporte ni une économie encore

⁷⁹ Notes de terrain, entretien fait le 24 août 2017 au Gouvernorat de Labé avec Docteur Malal Baldé, Directeur Régional Adjoint de l'élevage de Labé.

moins un prestige ou une notoriété. Dans les périphéries du centre, Nord et Nord-Ouest, notamment dans la Préfecture de Gaoual où nous avons effectué nos travaux de terrain, c'est tout à fait le contraire ; les troupeaux sont sous la surveillance d'un bouvier qui peut être un membre de la famille ou un salarié. Des habitats temporaires sont installés dans des localités distantes des grandes agglomérations où les animaux ne souffrent d'aucun problème d'eau et de fourrages. Actuellement, nous avons dénombré une moyenne de deux (2) déplacements en deux (2) lieux au cours d'une année (le *ruumirgo* et le *seedirgo*) : là où les troupeaux passent la saison pluvieuse et la saison sèche, contrairement à ce qu'il y avait il y a une trentaine d'années, le *ruumirgo*, le *dabbirgo*, le *seedirgo* et le *settirgo*. Ces quatre expressions représentent des lieux correspondant chez les Fulbe aux quatre subdivisions de l'année en petites saisons. Elles signifient respectivement les endroits où les éleveurs et leurs troupeaux campent pendant les périodes hivernale, de récolte, sèche et de culture. La réduction de la mobilité est perçue par les éleveurs comme une des conséquences de l'accroissement des demandes d'occupation du sol. Pour ces éleveurs, le fait qu'ils gardent encore ce système alternatif d'élevage (semi nomadisme) est une des raisons qui font que cette zone compte des éleveurs qui ont jusqu'à 4000 têtes de bovins et qui classent « Gaoual comme la première préfecture d'élevage du pays »⁸⁰.

De ce qui précède, les différentes tentatives de développement de l'élevage semi-intensif et les efforts fournis par les acteurs, à tous les niveaux, de l'élevage extensif émergent des mutations dans les fonctions et objectifs de cette activité. Pour s'en rendre compte, l'observation du parcours historique de l'élevage, de la période précoloniale à nos jours révèle une sorte de démocratisation de l'activité qui était celle du groupe social *Fulbe*. A partir de cet instant, même les *Fulbe* qui poursuivaient un élevage purement social ont commencé, surtout depuis la libéralisation des activités économiques en Guinée (dès le 25 décembre 1985), à penser rentabilité et bien être. Cette mutation de la fonction de l'élevage qui était impensable il y a une soixantaine d'années, se traduit dans l'entretien que j'ai eu avec El Hadj Thierno Diallo⁸¹, éleveur : « contrairement à ce que notre génération a connu à son enfance, grâce à Dieu les animaux (*daabedji*) existent. Nos brousses sont remplies de troupeaux et par conséquent les éleveurs, par la force des choses, le courage et la persévérance sont riches (...) nous tirons tous des animaux ou des produits d'élevage. Oui, nous tirons tout, c'est-à-dire la nourriture, les habits, les maisons en dur, les moyens de communication et de déplacement, le frais liés au pèlerinage, les fonds de commerce

⁸⁰ Recensement national du Cheptel de l'an 2000

⁸¹ Notes de terrain du 27/02/2018, entretien avec El Hadj Thierno Diallo (75 ans) éleveur à Foulamory (Gaoual).

pour les enfants, les frais d'études ou de voyage pour ceux qui désirent tenter leur chance ailleurs. Pour y parvenir, nous avons été formés à la gestion des nos troupeaux (*wure*) et à l'usage de nos ressources par les programmes du CNEG et pas pour ce venter, mais la plupart d'entre nous fonctionnons comme une entreprise ».

Les résultats de mes observations et de mes entretiens comme celui-ci-dessus traduisent l'image réelle de la vie des éleveurs du Fouta Djallon, notamment dans ses périphéries où l'élevage prospère. Cette réalité déconstruit ainsi l'image que Richard-Mollard (1944 ; 1953), Gourou (1970) et Bonte (1970) donnaient à l'élevage. Enfin, ces données confortent la position de Diallo (2002) qui lui annonçait déjà dans son article sur "Le renouveau de l'élevage au Fouta djallon : le retour à la tradition ?" que l'élevage dans cette région tend « vers des nouvelles fonctions » (Diallo, 2002 : 7).

Conclusion

Ce chapitre a présenté le cadre physique et démographique du Fouta Djallon en faisant une distinction entre le plateau central et ses périphéries, paramètres qui ont certainement une grande influence sur l'environnement climatique et social de la région, et que j'aborderai dans les chapitres suivants. Il est également mis en exergue les différentes communautés qui ont habité cette région, leurs motivations et la nature des relations qui ont prévalu entre elles, dont entre autres les spécificités générées au sein de l'organisation sociale. La sédentarité et la mobilité semblent être les premières conséquences modifiant la répartition du travail à l'époque de l'étatisation du Fouta et qui font que la région a connu une population sédentaire et l'autre déplacée. Cette situation n'est pas restée sans effets sur les activités agricoles et pastorales des communautés et sur la vie politique. L'élevage étant notre porte d'entrée dans ce travail, j'ai aussi abordé son évolution à travers l'histoire du peuplement du Fouta Djallon et du déplacement de la plus grande partie des *Fulbe* dits éleveurs vers le "*hirnaage*", c'est-à-dire à l'Ouest qu'est la région des Boowe que nous avons appelée dans ce travail les périphéries Nord et Nord-Ouest. Ainsi, les mutations au sein des pratiques d'élevage et du quotidien des éleveurs de la période précoloniale à nos jours, avec un accent particulier sur ce qui s'est passé de l'indépendance à nos jours, ont été mises en relief. Dans ce registre, il s'est avéré une transformation des objectifs ou fonctions de l'élevage qui sont passés d'un élevage identitaire ou de prestige à un élevage plus orienté vers l'économie. La monétarisation généralisée des termes d'échanges où le cash remplace tout, y compris le troc, a affecté

tout le processus d'élevage que Diallo (2002) a su bien démontrer. Parallèlement, la diversification des activités gagne le dessus sur l'élevage au Fouta central, tandis que dans les périphéries, il est toujours pratiqué dans un système extensif et semi-nomade.

Enfin, les différentes contingences pré mentionnées présagent des mutations importantes que la pratique de l'élevage et la vie des éleveurs ont subi au Fouta Djalon.

**CHAPITRE III : ORGANISATION SOCIALE
ET MUTATION DE LA FONCTION DE
L'ELEVAGE**

CHAPITRE III : ORGANISATION SOCIALE ET MUTATION DE LA FONCTION DE L'ELEVAGE

Aborder à nouveau dans ce chapitre l'organisation sociale des communautés résidentes de la Moyenne Guinée par rapport aux trois autres régions naturelles du pays n'est pas un fait anodin ou une volonté de s'inscrire dans une logique de répétition. Il s'agit concrètement, en dehors du point de vue des différents auteurs sur la question, de faire un état de lieux des relations entre différentes communautés, notamment de ce qui était leur rôle respectif hier et ce qu'il est aujourd'hui. Dans un contexte économique, Karl Marx⁸² admet que la classe propriétaire du capital (bourgeoisie) et celle ne possédant que leurs seules forces de travail, sont les strates dans le monde ouvrier et capitaliste. De même, l'approche wébérienne introduit les variables pouvoir, prestige et style de vie dans l'étude des strates sociales. A partir de ces approches de l'anthropologie classique et en s'inscrivant dans la vision de Vieillard (1939), Diallo (sous presse) révèle qu'au Fouta Djallon « tous les *foutanke* et intellectuels imbus de la culture et du savoir colonial ont pu apporter une position plus centriste pour ne pas dire plus juste sur la façon dont la construction de la structure sociale est depuis toujours perçue par les auteurs étrangers notamment européens qui se reposaient sur leur savoir et leur propre culture » (Diallo, sous presse : 12). C'est pourquoi, les chercheurs *Fulbe* du Fouta Djallon ont fait émerger ce qui est la structure sociale dans leur communauté. La construction de la structure sociale s'est reposée sur la famille (*beygure*) ou sur la tribu (*legnol*) qui correspond également à ce que les communautés elles-mêmes appellent *tawal* (quelque chose d'hérité ou d'inné) qui a le même sens que le *tawaalgal* qui caractérise aussi « le passage de main à main ou de génération en génération de la culture » chez les *Fulbe* Djelgôbe du Burkina Faso (Riesman, 1974 : 21). Dans le contexte du Fouta Djallon, la liberté est une expression et réalité polysémique véhiculées par les appellations ci-après : *ndimaaku*, *rimdugol*, *ndimankaaku*, *ndimu* (noblesse, dignité, liberté) qui sont en rapport avec l'origine d'une personne et il s'obtient à la naissance à travers les conditions sociales des parents, donc de façon héréditaire. L'acquisition de ces qualités confère à une personne le statut de *dimo ou lasli*. Par opposition, la non acquisition de ce statut confère à l'individu deux statuts, celui de *wawado* (homme

⁸² <http://www.ac-grenoble.fr/disciplines/ses/Content/Pratique/terminal/specialite/marx.pdf>
consulté le 11 novembre 2019

libre mais dominé) et le statut de *djiyaado* (possédé). La liberté est comprise aussi dans le sens de *hettare* (ne dépendant de personne contrairement aux *djiyaabe* ou des entités qui dépendant d'autres entités plus fortes comme le cas des pays qui ont acquis leur indépendance. L'expression liberté, vue dans le sens de *hettaare* est aussi perçue comme une indépendance matérielle et économique. Ainsi, lorsqu'un individu dispose des ressources suffisantes on dit qu'il est aisé (*himo hettii*). Il apparaît aussi des strates intermédiaires qui regroupent les hommes dits de castes regroupant dans un langage plus simple les hommes de métiers. Cette forme d'organisation de la société, notamment celle des éleveurs n'est pas seulement l'apanage de ceux de la Moyenne Guinée, elle existe en Afrique de l'Est avec une plus grande structuration et de responsabilités de sorte que l'on peut dire que dans cette région, « l'organisation par classe d'âge ou de génération est assez fréquente chez les pasteurs ou agropasteurs de l'Afrique de l'Est » (Baron et Boutrais, 2009 : 13). Cependant, en Afrique de l'Est, la classe d'âge est un pilier de l'organisation politique, ce qui n'est pas le cas en Afrique de l'Ouest, où les classes d'âges ont plutôt une fonction éducative, en regroupant les jeunes qui accèdent ensemble à l'âge adulte. Elle permet aussi de maintenir la « cohésion au sein de la société » (Sperber, 1972 : 2).

Au Fouta Djallon, quel que soit le rang social d'une personne, elle appartient à une classe d'âge au sein de laquelle des responsables sont désignés pour assurer la gestion du groupe. Le choix des responsables est fonction de leurs compétences mais aussi pour un groupe dont les éléments ont des compétences égales, la responsabilité est tournante. Le rapport entre les groupes de classe d'âge (*yirde*, pl. *gire*), le droit de naissance est le principe directeur. Ainsi, les plus jeunes ont l'obligation de respecter et de se soumettre à la volonté des aînés, une valeur qui est encore de mise. Cette forme d'organisation a l'avantage d'être plus ouverte et moins, si non, non discriminatoire parce qu'au sein d'un même *yirde*, on retrouve tous ceux qui ont le même âge d'une contrée donnée et ils viennent de toutes les couches sociales. Cette réalité est confirmée par mon entretien avec Samba Donkin (80 ans), notable runde à Ley-Tilin, Timbi-Madina)⁸³ :

à la réunion du *yirde*, nous avons la possibilité de dire tout à tout le monde, même au chef du village ou *misside* (...) on se défoulait comme des enfants, oui parce que nous avons grandi ensemble dans ce *yirde* (...) au sortir de la rencontre entre amis, chacun reprenait son manteau.

⁸³ Notes de terrain du 25/12/17 à Leytolin, Timbi-Madina, Pita

Ce sont des instances et moments de détente et de partage qui avaient un rôle essentiel dans l'équilibre de la société. La spécificité de cette forme d'organisation, le yirde est le fait qu'elle soit à la fois pour les hommes et pour les femmes, et elle traversait et traverse encore tous les âges.

En s'appuyant sur les travaux de Diallo (1972), de Baldé (1974) et Bourdieu (1975) sur la structure sociale, j'ai étudié l'évolution dans le temps (de 1958, année d'indépendance de la Guinée à nos jours) de l'organisation sociale du Fouta Djallon, qu'il s'agisse du plateau central ou de ses périphéries. La méthode utilisée a été comme dans tout ce travail l'observation à travers les grandes rencontres dites dyokkere endan (affaires sociales) qui regroupe toutes les cérémonies auxquelles doivent obligatoirement participer tous les membres et alliés d'une communauté. Elle représente un médium d'expression des rapports sociaux entre les différentes strates de l'organisation de la société au Fouta Djallon. Son importance se mesure par résistance dans le temps parce qu'elle traverse toute la vie des communautés et son organisation ainsi que sa hiérarchisation lui vaut l'appellation d'institution. La participation aux activités est obligatoire car elle détermine le niveau de sociabilité des uns et des autres. Les réfractaires sont punis et celle-ci varie en fonction des milieux ou localités. A cette institution gérée par la notabilité (mokobaabe, sing mokobaadjo, acquise par l'âge, l'expérience, la sagesse, l'instruction coranique ou encore par le niveau de responsabilité politique), sont associées les cérémonies de baptême, de mariage, de fêtes religieuses, les moments de prières, de couronnement coranique, de funérailles, de travaux collectifs, des rencontres politiques. Les événements du genre sont des moments qui convoquent toutes les couches que composent les populations d'un hameau, village, district ou des agglomérations alliées, en milieu rural. Les villages alliés sont compris ici comme ceux avec qui les habitants du village A entretiennent des liens de mariage, des pactes séculaires de non-agression et de voisinage. Les liens avec le voisinage sont très forts et très respectés parce qu'ils relèvent d'une recommandation du coran et des ancêtres. Dans les villes, les villages d'origine et les alliances villageoises sont reconstruite selon les mêmes critères et elles se renforcent par le réseau relationnel construit par le voisinage et les relations corporatifs (amis de promotion, collègues de travail, etc.). Les événements sont aussi des opportunités importantes de rencontres et d'études des rapports entre les composantes des communautés qui vivent et partagent tous ensemble.

Bien que les peuls éleveurs et leur cheptel aient existé au Fouta Djalou avant la naissance de l'Etat théocratique qui renforcé et intensifié l'organisation sociale sous sa forme la plus récente, la communauté des éleveurs s'y est accommodée. Benoît (1988) confirme cette hypothèse dans son article sur les Boowebe ou Fulbe Boowe du Kantoora en Haute Casamance en montrant que l'exercice des activités d'élevage est antérieur à la naissance de l'Etat théocratique « le pastoralisme nomade est antérieur à l'étatisation du Fouta Djalou (...) mais aussi qu'il a survécu à son déclin » (Benoit, 1988 : 3-5). En effet, j'étudierai à travers ce qui caractérise chaque strate définit plus haut en accord avec le travail de (Diallo, 1972) en faisant ressortir les spécificités de chaque régime politique de 1958 à nos jours.

3.1. Politique de la *première République* face à l'organisation sociale au Fouta Djalou

La lutte contre l'inégalité sociale a commencé un peu avant l'indépendance de la Guinée, en 1957, avec l'opportunité qu'offrait la loi cadre de Gaston de Fer aux colonies françaises en vue de leurs indépendances. Le Parti Démocratique de Guinée (PDG), affilié au Rassemblement Démocratique Africain (RDA) avait lutté pour obtenir la suppression, le 31 décembre 1957 des chefferies traditionnelles gérées par les aristocraties et les anciens chefs locaux. Si ce régime a inscrit cette situation dans ses priorités, c'est bien parce que « l'exploitation des populations dominées a continué avec la complicité tacite des administrateurs coloniaux » (Séhou, 2010 : 682). La même politique a continué à l'indépendance en faisant la promotion des descendants d'esclaves et des autres familles soumises ou relevant de castes, comme les forgerons, les tisserands, les cordonniers ou encore les griots. Les familles aristocratiques se sont repliées tout en conservant jalousement leur héritage qui était essentiellement le savoir islamique, les attributs du pouvoir local (*tabala*⁸⁴, *canne*, etc), les terres spoliées, le maintien d'une matrimonialité fermée entre les familles dites nobles. La *tabala* est un tambour circulaire à membrane en peau, utilisé comme moyen de communication par les chefs (*lambe*) pour annoncer des événements heureux, malheureux, mais surtout pour convoquer le peuple. Du point de vue du rôle joué par l'indépendance, Saaténin Diallo⁸⁵, descendant d'esclave disait que :

⁸⁵ Notes de terrain du 31/08/17 à Daka, Sannou, Labé

l'indépendance avait été un espoir pour nous, mais dépossédés de tout, nous étions soumis.

De cet avis, nous avons la confirmation qu'officiellement, l'égalité était prononcée mais dans la pratique la relation de dépendance se poursuivait par le fait que les ressources, y compris celles relationnelles sont détenues par les anciens maîtres. Cette situation corrobore les résultats qui émergent des travaux de Pouget (2001) sur l'évolution des populations serviles dans les sociétés *Fulbe* du Macina, d'Adamaoua et du Fouta Djallon où les strates supérieures des *Fulbe* détiennent encore l'essentiel, surtout le patrimoine foncier. Malgré l'insistance de l'Etat, le système social ancré depuis la période précoloniale a résisté et s'est perpétué dans ces régions. De ce fait, dans le Fouta Djallon, les *Fulbe* aristocrates sont restés les maîtres en tirant sur les ficelles de la dépendance, notamment sur leur patrimoine foncier dont certaines familles avaient réussi d'ailleurs à acquérir les droits de propriété avec l'administration coloniale (Diop, 2000 : 27). Ce rapport est illustré par les propos de Koumba Kamissa Diallo (75 ans)⁸⁶, descendant d'esclave que j'ai rencontré dans son *runde* de Téliire (Diogoma), selon lesquels :

même là où nous habitons ne nous appartient pas, à plus forte raison les champs ou les potagers au bord de la dimma tout appartient à nos *Fulbe* de Diogoma missiide.

Ce récit de Koumba Kamissa illustre parfaitement que la plaie entre anciens maîtres et anciens esclaves est pansée de l'extérieur mais demeure, parce que même les femmes qui n'ont pas droit à la parole ou qui s'abstiennent de prendre la parole dénoncent le rapport entre les groupes à statut différent. Que se passe-t-il dans les deux grandes zones du Fouta Djallon, c'est-à-dire au plateau et dans les périphéries ?

Au plateau central, les peuls nobles, lettrés et aristocrates ont réussi à se maintenir au sommet de l'organisation sociale. Ils assument ainsi les responsabilités politiques et/ou religieuses (*almami* ou *sallimogol*) qui leur confèrent de droit la direction de la prière et la clôture de toute rencontre à caractère religieux et social par des bénédictions (*duaau*) en rapport avec le Prophète Muhamad et Annabi Ibrahim. Les artisans castés ou hommes de métiers ont gardé leur rang social intermédiaire même si, à cette période, l'abondance des produits industriels réduit la demande des produits artisanaux qui ont pourtant rendu la vie aisée, pendant des siècles, à toute la communauté. Quant aux anciennes strates serviles, les conséquences de la

⁸⁶ Notes de terrain du 01/09/19 à Téliiré, District de Diogoma, Sous-préfecture de Sannou, Labé.

soumission les ont rendus pauvres, plus faibles, en les contraignant ainsi à rester toujours dépendant de leurs anciens patrons, avec toutes les formes de stigmatisation élucidées précédemment. Bien que cela soit présenté plus haut, rappelons que l'absence du foncier, l'interdiction pour les descendants d'esclaves d'épouser une femme peule aristocrate alors que l'inverse est monnaie courante, la ségrégation dans la répartition des responsabilités politiques et religieuses sont les stigmates les plus récurrents dans cette zone. Toutefois, notons qu'actuellement, de plus en plus, les descendants d'esclaves sont promus muézin (*salli*, chargé de faire l'appel à la prière) et peuvent faire des *duaa* (bénédictions ordinaires).

C'est dans ce contexte tantôt de complémentarité ou de dépendance réciproque entre dominés et dominants au plateau central que nous abordons les périphéries qui ont accueilli, parmi un ensemble d'autres sujets, les déplacés du plateau, dont les descendants d'esclaves, les peuls éleveurs et autres groupes minoritaires (Dyakanke, Toucouleur). Les entretiens que j'ai effectué avec El Hadj Bah (70 ans) et Mamadou Sidibé (95 ans)⁸⁷ sont évocateurs et se résument en :

ici (à Koumbia) et dans le *hirnaage* en général, l'esclavage a existé et on en parle encore, mais il n'avait pas atteint ce qui se passait au plateau central (...) nous sommes des esclaves, même pas anciens, mais notre soumission est encore présente bien qu'elle soit plus souple que celle subit par nos frères du Fouta.

Il faut dire que nos travaux de terrain, confirmés par les déclarations ci-dessus, m'ont conduit à des résultats inimaginables, avant cette étude, parce que la relation entre dominants et dominés est plus souple dans les périphéries et quelquefois même inversée par rapport à ce qui se passe au plateau central où les stigmates sont encore plus forts. Les réactions vives voire les oppositions à la nomination du Préfet d'origine servile à Labé en 1987 et la désignation de Thierno Mamadou Sanoussi comme imam de Leytolin (Timbi-Madina) sont des événements non encore rencontrés dans les périphéries jugées ainsi plus tolérantes. Cette dissimilitude est due à la différence de contexte, eux-mêmes liés au caractère des hommes qui ont peuplé les deux zones. Dans les périphéries, notamment au Nord et au Nord-Ouest, le peuplement a commencé avant l'étatisation du Fouta Djallon et il se poursuit jusqu'à présent. Si nous considérons le peuplement de périphéries décrit dans le chapitre I et de l'avis de Docteur Kindy Sakho, maire de la commune rurale de Foulamory, pour qui Gaoual était un village habité par des *maccube (runde)*, j'ai eu tendance à comprendre parce

⁸⁷ Notes de terrain du 06/10/18 à Koumbia, Gaoual.

qu'aux yeux des *Fulbe* aristocrates qu'il y a dans cette zone plus de "noirs" que d'autres ethnies. La discrimination par la race ou la couleur de la peau est apparue, selon plusieurs auteurs tels que Hoffmann, Odile, Barbary et Cunin (2004 : 40) qui considèrent cette forme de discrimination comme une sorte « d'exclusion territoriale » à l'image des *maccube* habitants exclusivement des villages de *runde* (situés dans les basfonds près des sources d'eau et des espaces cultivables) dans le Fouta Djalon. Cette réalité de stigmatisation territoriale n'est pas que foutanien, Debouzy (1966) fait émerger l'existence aux Etats unis d'Amérique une occupation territoriale entre « le Sud (occupé par les blancs) et le Nord (revenant aux noirs) qui influence les réalités politiques entre Républicains et Démocrates » (Debouzy, 1966 : 7). Le terme noir est un code employé par les Fulbe pour désigner les autres ethnies en leur absence, mais les Thiappi⁸⁸ le savent, selon le témoignage que nous fait El Hadj Ousmane Camara⁸⁹ de Koumbia 2 :

ils nous appellent noirs en lien avec la couleur de notre peau qui est relativement plus sombre que la leur.

De même pour Mamadou Sidibé, qu'on soit appelé noire ou autre chose, l'origine d'une personne n'est pas à cacher si non on falsifie l'histoire, il déclara alors que :

nous sommes des esclaves et non descendants d'esclave, le sang peul (*yiyam Pullo*) ne circule pas dans nos veines (*dadi bandu amen*) et même si on se cachait derrière une telle identité nous aurons trahi nos ancêtres que nos parents ont laissés au Soudan.

Le presque centenaire, ne cache donc pas son identité et le conseille à ses proches, contrairement aux autres, surtout ceux du plateau central où la volonté des descendants d'esclaves à voiler leur identité est proportionnelle à la pression de la stigmatisation exercée sur eux. En confrontant la réaction de Sidibé à une approche génétique et patrimoniale, j'aurai tendance à comprendre mon interlocuteur qui prône le conservatisme. Toutefois, une vision légaliste entre les hommes semble faire la majorité et cela se traduit par l'intensité des activités que mènent les Organisation Non Gouvernementales (ONG) en la matière comme Anti-Slavery International au Soudan du Sud.

De l'origine des descendants d'esclaves dispersés dans le Gaoual, Mamadou Sidibé précise que les esclaves venaient de partout comme de l'actuelle haute Guinée. Ils

⁸⁸ Les Landuma dit-on originaire de Koumbia, aussi appelés Thiappi par les Peuls, sont une ethnie de la Guinée Maritime.

⁸⁹ Notes de terrain du 27/11/18 à Koumbia 2, Koumbia centre.

étaient d'origine Kouranko, Wassolonke, Malinke, Kissi, Bambara, Kouranko et Toma (Botte, 1994 : 113). La tradition orale attribue leur capture et leur vente à l'Almami Samory Touré (1830 – 1900), il est le fondateur de l'empire du Wassoulou en Haute Guinée. Beaucoup de sources lui prêtent d'être le plus grand marchand d'esclaves de la région de son temps et un farouche résistant à la pénétration coloniale en Afrique occidentale.

Quant à Alfa Yaya, il livra aux rois Nalou qui habite les côtes occidentales de la Guinée, des personnes de ces noms de familles : Samoura, Sèra, Bangoura, Mané, Sané. Ces deux derniers noms de famille mandingue sont typiques du Sud du Sénégal et du Nord-Est de la Guinée-Bissau, régions dans lesquelles Alfa Yaya a mené des campagnes militaires répétées. Barry (1988) disait que la « province de Labé est la principale initiatrice de la politique d'expansion Nord-Est et le Nord-Ouest au profit du Fouta Djallon. Le puissant Alfa de Labé organise régulièrement, au cours du XIXème siècle, des expéditions pour razzier les populations enclavées du Niokolo jusqu'à la haute Gambie » (Barry, 1988 : 238). Il y a aussi ceux qui sont venus du Fouta Djallon soit avec leur maître soit seuls, suite aux différentes exactions, ils sont appelés "Madjube Fouta" (littéralement traduit, ceux qui se sont perdus au Fouta). Une autre catégorie regroupe les "Salihouyaabe", d'origine Sebbe (du groupe culturel mandingue), ils ont été capturés et réduit en esclavage lors de la bataille entre l'expédition peul du Fouta Djallon conduite par Almamy Oumar de Timbo secondé d'Alfa Saliou du *diiwal* de Labé en 1867 contre Dyankeewaali, le dernier souverain de l'ancien royaume de Gabu. La naissance du royaume Gabu est estimée par Niane, Djibril Tamsir en « 1240 qui coïncidait avec l'arrivée des armées mandingues quand Soundiata Keita (ancien empereur du Mali) lança ses armées à la conquête de l'Ouest, sous la conduite de Tiramaghan » (Niane, 1989 : 10).

A l'arrestation en 1905 d'Alfa Yaya par les français, il libéra tous ses esclaves avant son exil et leur montra le Kadé et le Kolli pour s'y installer ; ils prirent le nom de Salihuya. Au-delà de ces vagues peuplant la région périphérique a accueilli des lettrés, mais en petit nombre, qui ont continué l'islamisation, l'enseignement et la formation islamique et pour certains à se faire une place "d'aristocrate" parce qu'ayant perdu au cours des conflits de succession au sein des grandes familles aristocratiques situées au plateau central. Les périphéries notamment « le Fuladu était la terre de prédilection pour le prosélytisme des marabouts du Fouta Djallon (...) ils échappaient au pouvoir despotique des chefs de *diiwe* » (Baldé, 1974 : 144). Ces lettrés ou/et aristocrates délocalisés étaient plus coopératifs et jouaient un rôle quelquefois

d'intermédiaire entre leurs localités périphériques et la capitale. Ils étaient plus calmes, moins agressifs et réussirent donc à entretenir des relations moins tendues entre les différentes couches de la population, ce qui leur a permis de poursuivre leur mission d'islamisation et d'enseignement coranique des communautés déplacées ou celles trouvées dans les périphéries, dont la plupart était des descendants d'esclaves ou d'autochtones Landuma ou Thiapi. Les raisons et les circonstances de la venue de ces lettrés dans ces périphéries Nord et Nord-Ouest ainsi que de leur attitude ont été bien élucidées par Benoît Michel dans son article sur les « Boowebe de Kantoora », pour qui ce sont les « inégalités, frustrations et les violences consécutives à l'étatisation du Fouta Djallon qui ont provoqué des réactions de rejet même chez les premiers adhérents au projet étatique. Parmi eux, des hommes (des marabouts) conditionnés par l'idéologie inégalitaire mais moins agressifs et plus tolérants que l'aristocratie de Timbo ou de Labé » (Benoît, 1988 : 5). Ainsi, à partir de leur arrivée et de façon naturelle, une structuration était nécessaire afin de rendre possible la collaboration. Cette réorganisation était conditionnée déjà par celle du plateau central dont les conséquences sont responsables du déplacement de la plupart des communautés qui se retrouvent dans cette périphérie de Gaoual.

Les *Fulbe* du plateau central regroupaient les aristocrates, les hommes libres et l'ensemble des intellectuels et prêcheurs en Islam qui sont appelés marabouts, ou par certains, les *thiernoobe*, gardent la sommité et s'investissent toujours dans la formation des enfants et des adultes à la culture islamique. A ce titre, ils officient les prières notamment les plus importantes (celles du vendredi et des fêtes de ramadan et de *tabaski*). Dans les périphéries, notamment dans les mosquées et dans tous les regroupements relevant des affaires sociales tel que décrit au niveau du plateau central, ces *thiernoobe* bénéficient de tous les honneurs et assurent, à cet effet, la caution morale en rapport avec la religion. A ce groupe s'ajoutent progressivement les peuls du Fouta Djallon que l'on appelle dans cette contrée "*bhe fuuta ben*" et au Sénégal, les Peuls du Fouta en abrégé "PF". Ils sont les derniers venus et continuent de venir. Toute personne ou famille qui arrive dans les périphéries se fait rejoindre par un autre parent. Compte tenu de la fertilité des sols et de la disponibilité de l'espace, le premier groupe commence aussi à pratiquer l'agriculture en même temps que les fonctions religieuses, alors les seconds sont principalement des commerçants qui adjoignent l'agriculture et les fonctions religieuses ou à la rigueur l'apprentissage du coran et des livres connexes. A la suite de ces deux groupes viennent les Fulbe Boowe, très nombreux et disposant d'un capital cheptel impressionnant. Cependant,

compte tenu du temps qu'ils ont eu à passer en brousse avec leurs animaux, surtout à l'enfance, beaucoup d'entre eux n'ont pas eu le temps d'apprendre le coran ou parce que leurs familles ont été islamisées tardivement. Si jusqu'à présent les Fulbe Boowe ne sont pas des véritables fervents, cela rappelle aussi que les Poulis qui sont leurs ascendants font partie de ceux qui avaient quitté le plateau central au cours du processus d'islamisation des hauts plateaux parce qu'ils avaient voulu conserver leurs pratiques animistes. Une telle ambition avait donc guidé « ceux qui n'avaient pas une foi solide à s'enfuir pour se débarrasser de cette sujétion » (Barry, 1988 : 218). Les rapports entre une communauté d'éleveurs et l'Islam n'est pas seulement une particularité des Fulbe Boowe de la Guinée. De même, les Peul Uda, éleveurs de moutons, situés dans la zone limitrophe du Tchad-Niger-Nigéria « se consacrent à leurs préoccupations pastorales sans guère observer de pratiques islamiques » (Baroin et Boutrais, 2009 : 19). En revenant les Fulbe Boowe possèdent un capital économique important mais, en raison de leur distance par rapport à l'Islam, il n'est pas fréquent qu'ils dirigent la prière et enseignent rarement le coran à leurs propres enfants, à plus forte raison, aux enfants d'autrui.

Les Thiappi ou Landuma furent pendant longtemps animistes mais aujourd'hui, ils ont fini par devenir tous musulmans. Le fait qu'ils soient autochtones leur confère le statut de maître de la terre, état qu'ils ont conservé jusqu'à présent parce qu'ils n'ont pas été dépossédés de leur patrimoine foncier, contrairement aux Fulbe Boowe qui sont les seconds à s'installer mais qui ne disposent pas de terres sauf des récentes acquisitions. A leurs arrivées, les *Fulbe* ont été accueillis par les Thiappi qui leur ont affecté les Boowe (plateaux) pour s'installer et poursuivre leur élevage. La cohabitation a été très apaisée et le pacte qui les liait était le troc céréales contre lait. Avec le temps, les Thiappi ont commencé par demander un taureau comme droit d'installation. La troisième catégorie dans la structure est composée des esclaves. Ils sont de deux ordres, les premiers acquis par les Fulbe Boowe (auprès des anciens dignitaires du Fouta ou même en provenance de chez Almami Samory Touré)⁹⁰ et les Salihouyah, que nous avons déjà présentés. Les *maccube* Boowe ont travaillé pour leurs maîtres notamment comme serviteurs dans les troupeaux mais surtout pour la production agricole et les Salihouyaabe, eux se sont toujours occupés de l'agriculture. Dans l'organisation sociale, on peut dire que les deux premières strates (les Fulbe et

⁹⁰ La provenance des anciens esclaves en haute Guinée ou en Forêt a été rapportée par Mamadou Sidibé (95 ans) qui est le plus âgé des descendants d'esclaves qui ont en général des noms de familles tels que Touré, Doumbouya, Sidibé, Camara, Tolno que certains ont jusqu'à présents conservés. Cela confirme aussi l'hypothèse de Benoit, M. (1988) selon laquelle les aristocrates des périphéries de Boowé sont doux vis-à-vis de ceux de Timbo ou de Labé.

les Thiapi) les considèrent comme inférieurs surtout en lien avec leur passé d'anciens ou descendants d'esclaves. Mais en réalité ces derniers occupent une position centrale parce que principaux détenteurs des terres sur lesquelles ils avaient cultivé pour leurs maîtres.

En somme, la politique révolutionnaire de la première République a adouci, dans tout le Fouta Djallon les relations entre anciens maîtres et anciens esclaves mais la stigmatisation a existé même si elle n'était pas affichée. Dans le Gaoual, le stigmate d'occupation des fonctions religieuses n'était pas à l'ordre du jour parce que les descendants d'esclaves et les Fulbe Boowe n'étaient pas à même de pouvoir les assurer.

Quant aux relations matrimoniales, elles ont été pendant longtemps endogamiques au sein des différents clans. Les Fulbe rimbe en général (descendants de marabouts, ceux venus du Fouta et les Fulbe Boowe) se marient aux femmes de leur communauté. Il en était de même chez les anciens esclaves et les Thiapi. Avec le temps, l'exogamie s'est imposée à eux et les mariages se font entre les hommes et femmes de toutes les communautés. Toutefois, l'union matrimoniale entre une femme peule et un homme descendant d'esclave est rare, même si des exceptions ont été observées chez les personnalités politiques ou des riches qui dissimulent leur statut réel.

Le tableau de succession des responsables politiques, affiché à la sous-préfecture de Koumbia, montre que le pouvoir local a tourné entre les Thiapi, les descendants d'esclaves et les Fulbe Fouta. Les marabouts et les Fulbe Boowe se sont respectivement occupés de l'instruction coranique ou de l'animation de la vie religieuse et de l'élevage. Malgré les champs communautaires initiés par l'Etat, qui ont eu pour effets sporadiques la mutualisation des ressources, les terres sont toujours restées la propriété exclusive des premiers occupants, selon le droit coutumier local (Rivière 1973 : 63). Ainsi, les Thiapi et les anciens esclaves étaient et restent les propriétaires terriens, contrairement aux Fulbe Boowe qui sont parmi les premiers occupants mais qui, étant tout le temps restés dans leur nomadisme et transhumance, n'ont pas pu marquer leur présence à un endroit pour s'y installer. De même, les marabouts étaient restés dans les centres "urbains" et ne se sont pas préoccupés de créer des nouvelles habitations mais ils ont acheté ou reçu en don des logements et quelques surfaces réservées aux cultures de consommation courantes. Ces différentes situations ont eu pour conséquence, la détention de la terre par les anciens esclaves au détriment des *Fulbe*, ce qui est à l'opposé du Fouta central.

Comme je l'avais annoncé en introduction, la première République avait opté pour un régime socialiste (Morice, 1987 : 109) où la collectivisation avait pris une place importante. De ce fait, cette collectivisation avait une tendance de globalisation dans la répartition du travail, de sorte qu'on ne faisait pas une distinction entre les différentes strates de l'organisation sociale. Cette voie était déjà prise avant l'accession de la Guinée à son indépendance, elle fut un des arguments du programme de campagne du PDG-RDA, gagnant à travers le NON à la poursuite de la collaboration avec la France. Le PDG-RDA est passé d'un simple parti politique à « un Parti-Etat dont le principe a été proclamé dès le XIème Congrès du PDG tenu en 1978 » (Suret-Canale, 1981: 3) où une fusion entre les instances du parti et les structures politiques et administratives de l'Etat avait été scellée. Au départ, et selon Suret-Canale (1981), à la base le parti reposait fondamentalement sur « les masses urbaines de condition modeste, prolétariat embryonnaire, salariés et employés de la fonction publique, petits commerçants et artisans (parmi lesquels quelques "dioula" et transporteurs relativement aisés) mais surtout de petites gens, artisans castes notamment » (Suret-Canale, 1981 : 11). Cette cible dont le vote avait donné la victoire au PDG continuait pour les premières années de l'indépendance d'être les militants inconditionnels avec, pour entre autres raisons, la politique socialiste dont la vision était la réduction de l'écart entre riches et pauvres, d'une part et entre les différentes strates de la société contrairement à la politique des chefferies traditionnelles, d'autre part. Progressivement, toute la population était, de gré ou de force, membre du Parti-Etat surtout que ce dernier avait fini par absorber les autres partis. Les personnes suspectes ou pris en flagrant délits de contre révolution ont été contraintes à l'exil ou prises et emprisonnées dans le célèbre camp Boiro. De cette façon les adhésions étaient obligatoires ou d'ailleurs allaient de soi. Les groupes défavorisés pendant la période coloniale (*maccube, wawabe et les nyeenyube*) étaient les plus favorisés parce qu'ayant moins fait l'objet d'emprisonnement et d'exil. La politique révolutionnaire avait donc impacté la vie socioculturelle et économique des populations guinéennes dans un contexte de mutualisation et de peur, dont rend compte Mamadou Camara⁹¹, documentaliste à la retraite à Gaoual :

tout le monde était militant du PDG pour avoir la paix et même la vie sauve. Les descendants d'esclaves avaient ressenti une nouvelle vie parce que sortis du joug des aristocrates, contrairement à ces derniers à qui on faisait voir de toutes les couleurs. Le pays a été fermé suite à son isolement

⁹¹ Notes de terrain du 01/11/2018, entretien réalisé au domicile de l'intéressé à Gaoual.

diplomatique. La vie était difficile. La suspicion, les dénonciations et les arrestations étaient monnaie courante.

C'est dans ce contexte économique et politico-social que la deuxième République a vu le jour le 03 avril 1984.

3.2. La deuxième République

Sur le plan de l'organisation sociale, le contexte de la deuxième République s'inscrit dans un continuum du système politique qui a néanmoins induit une grande rupture dans la vie, à tous les niveaux, des populations de la Guinée. L'avènement de la deuxième République sonna une nouvelle ère avec la disparition du premier président de la Guinée. Naturellement, la stratégie de tout nouvel système politique est de faire en sorte de résoudre les principales préoccupations ou difficultés des populations afin d'obtenir leur soutien. Pour le cas de la Guinée, en cette période, la liberté était la chose la plus chère à laquelle les populations aspiraient. C'est pourquoi, la nouvelle équipe dirigeante a doté le pays d'une politique libéralisant les initiatives privées avec le désengagement de l'Etat du secteur économique, surtout commercial. Le citoyen est le seul propriétaire de sa production et il est libre d'entrer et de sortir du pays et de donner son avis sur la vie sociale et politique du pays. Ces acquis ont bouleversé le mode de vie des populations parce qu'elles n'avaient plus peur et cela a fait naître dans tous les domaines des émulations auxquelles le Fouta Djallon a pris une part active. En considérant à nouveau la structure sociale, qu'il s'agisse du plateau central ou des périphéries, les deux entités zonales ont conservé le schéma de leur organisation avec une évolution dans les rôles ou fonctions des différentes strates. Au plateau central, la classe aristocratique que beaucoup d'auteurs (Sow, 1968 ; Diallo, 1972 ; Diallo et Salving, 2012) désignent comme la crème politique et religieuse occupant le sommet de la pyramide imagée de l'organisation sociale a su se maintenir, malgré les frustrations et les arrestations dont ils ont été victimes de la part du régime de Sékou Touré (rappelons qu'il fut le premier Président de la Guinée indépendante). A ce titre, le capital d'expériences qu'ils ont acquis de l'étatisation du Fouta Djallon jusqu'à la veille de l'indépendance ainsi que la conservation du monopôle islamique a favorisé leur retour en force dans la gestion des affaires publiques au niveau national, mais aussi local où ils conservaient les fonctions religieuses et politiques, leur procurant une grande influence dans le domaine politique. La politique

conservatrice des descendants d'aristocrates est confirmée plus haut par (Botte, 1994) dans son article sur "Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo" à travers la tentative d'opposition à la nomination à Labé d'un Préfet d'origine runde.

Avec cette ouverture, certains hommes de castes ou de métiers eux aussi ont connu, pour un départ, un épanouissement de leurs activités (production, ventes locale et internationale). Pour d'autres, ils ont vite procédé à un changement d'activités avec apprentissage de nouveaux métiers prisés qui ont aussi attiré les descendants d'anciens aristocrates et d'anciens esclaves. C'est dire que la politique libérale promue par la deuxième République a entraîné une diversification des activités socio-productives, surtout celles les éloignant des champs surtout que les Fulbe sont réputés dédaigner l'agriculture en raison de leur constitution physique (Boutrais, 1994 : 175). Les chemins empruntés sont nombreux et la boulangerie en fait partie. Au marché de Labé où je me suis arrêté pour acheter du pain au milieu d'une vingtaine de vendeurs, Saara Diallo⁹², descendant d'esclave de Doguel-Sigon, Mali, soutient qu'il était un simple cultivateur dans son village avant de poursuivre :

je gagnais à peine ou pas ma nourriture et en 1990, j'ai décidé de tenter ma chance à Labé où j'ai appris la boulangerie (...) depuis plus de 20 ans je suis indépendant et aujourd'hui je dis Alhamdilillahi (Dieu merci), parce que ma vie a changé.

Si pour Saara, c'est une affaire d'une vingtaine d'années, "Amadou Moto-Taxi", réside en ville depuis à peine 2 ans, après avoir abandonné l'agriculture. Tous les deux justifient l'abandon de l'agriculture par la non rentabilité des productions et les difficultés liées au travail.

Bien avant la libéralisation économique en 1985, le commerce était déjà une des options des peuls sédentaires du plateau central parce qu'ils avaient abandonnés l'élevage pour plusieurs raisons dont, entre autres, le manque de ressources fourragères et hydriques provoqué par l'exploitation abusive des ressources due à l'accroissement de la population et de l'occupation des terres. De même, la raison la plus probable est la socialisation imposée par l'Islam (participation aux 5 prières quotidiennes, aux cérémonies religieuses et autres activités sociales gage d'intégration) réduisant alors pour les éleveurs par exemple le temps de conduite des animaux à des pâturages qui s'éloignaient de plus en plus. Outre ces raisons, à la fois

⁹² Notes d terrain du 26/12/18 à Labé.

religieuses et sociales, El Hadj Korka Diallo⁹³ (67 ans) corrobore la question de foi islamique :

le choix du commerce par les musulmans, particulièrement les *Fulbe* n'est pas fortuit. C'est parce que c'est une activité bénite par le Prophète Mohamad, à condition de l'exercer sur des bases saines.

Quelles qu'en soient les raisons, le commerce, devenu une alternative, a connu son apogée et le Fouta central s'est illustré par un flux important de capitaux mobilisés sur le plan national, souvent grâce à des investissements issus des épargnes des dizaines d'années passées à l'extérieur à cause du régime dictatorial de la première République, qui sont les conséquences de « la libéralisation économique qui a facilité le développement du commerce » (Diallo, 2002 : 2). En sommes, les *Fulbe* du plateau central, à l'image de ceux d'Adamaoua, avec leur sédentarisation, se sont tous lancés dans « l'adjonction de l'agriculture et le commerce à l'élevage qui était une activité spécifique aux *Fulbe* conduisant à la pluri-activité » (Boutrais, 1994 : 188). Ainsi, comme on le voit, le commerce prend le devant parce qu'il est accessible à tout le monde (lettrés et illettrés, disposant d'un capital important ou débutant). La pluriactivité est à son apogée autour et, autour du marché de Labé, j'ai observé des camionneurs, des vitreries, des cambistes, donc des activités brassant un flux financier important dans les mains de ceux qui étaient derrière le cheptel hier. Il est donc réducteur de les appeler commerçants, mais plutôt entrepreneurs parce qu'occupant ainsi une place de choix dans l'échiquier économique national (Diallo, 2002 : 9). Ces changements ne sont pas seulement perceptibles chez les *Fulbe*, les *Awlube* et les anciens *maccube* sont aussi concernés comme nous l'avions annoncé au premier chapitre. La fonction des premiers reste indispensable parce qu'ils gardent encore l'histoire des populations du Fouta Djalou notamment les *Fulbe*, dans un contexte où la conservation de la mémoire collective reste beaucoup ancrée dans l'oralité. Les *Awlube* continuent la transmission publique des louanges des grands maîtres *Fulbe* surtout responsables politiques ou nantis à des circonstances comme baptêmes, mariages, réunions politiques. De même, ils font aussi l'objet d'une convoitise privilégiée par les chercheurs et enquêteurs de tout genre parce que considérés comme de bons connaisseurs de l'histoire (*tàryh*) des populations du Fouta Djalou, qu'ils transmettent par « un genre narratif particulier appelé *asko* ou généalogie épique souvent liée à l'histoire de grands personnages pratiqué par les maîtres griots (les *Farba*) » (Diallo, 2018 : 3). La fonction reste encore vivace et

⁹³ Notes de terrain du 09/12/17 à Dalaba

pratiquée au sein des familles détentrices, mais la transmission aux jeunes générations pose problèmes, d'autant plus que celle-ci, scolarisée ou amenée à travailler à l'extérieur du Fouta, sont parfois peu intéressés par ce patrimoine oral. Aujourd'hui il est rare de trouver une personne à même de renseigner sérieusement sur les taryh du Fouta Djalou. Le manque d'informateurs ou la perte d'une tradition est expliqué ici par El Hadj Demaba Lam⁹⁴ de Timbi-Madina, en sa qualité de doyen, l'une des personnes les plus âgées des Gawlo (groupe ethnique très ancré dans la transmission des biographies notamment celles des Fulbe, qu'ils considèrent comme leurs maîtres car ils les ont suivis au Fouta Djalou).

l'avenir de notre raison d'être (gawloyanke) m'inquiète, (...) parce que tous nos enfants sont portés vers la vie ou la ville et non vers notre tradition.

Lorsqu'au Fouta Djalou, les personnes âgées font référence à ce qui se passe dans les villes ou pays étrangers, c'est une manière de dénoncer la mondialisation et la conception occidentale du développement, contribuant au délaissement des traditions et mœurs locaux, donc à la déculturation. Chez les Gawlo, les relations matrimoniales sont restées pendant très longtemps fermées en son sein parce que les Fulbe les considèrent comme des hommes de castes non éligibles pour prétendre se marier avec une femme Pullo aristocrate et eux aussi s'estimant plus "nobles" pour donner leurs filles à un descendant d'anciens captifs ou esclaves.

Quant à la propriété foncière, les Awlube et les Djéliibe (sing. Djéliido, qui jouent la même fonction que les awlube à la seule différence que ces derniers utilisent habituellement un instrument de musique) n'étaient pas des agriculteurs et étaient sous la coupole directe des grands maîtres du pays, ils ont eu peu de jachères (anciens champs), donc ils disposent peu ou pas de terre. Ils n'avaient pas le temps de faire de champs parce qu'ils se déplaçaient partout avec les maîtres pour chanter leur gloire ou les conseiller.

Enfin, chez les descendants d'esclaves, il s'avère qu'ils sont plus portés vers l'agriculture, comme étant pour eux une activité qui s'inscrit dans l'héritage (le *tawaangal*). Toutefois, l'accession du pays à son indépendance qui a amélioré ou adouci leurs relations avec leurs anciens maîtres, a amené beaucoup parmi eux notamment les jeunes, à s'engager dans d'autres activités rémunérées ou vers l'exode rural au profit des grandes villes dont Conakry, la capitale. Les exemples de Saara, le

⁹⁴ Notes de terrain du 22/08/17 à Timbi-Madina, Pita

boulangier et les témoignages d'El Hadj Demba Lam corroborent ce constat. Les raisons du mouvement des populations du Fouta Djallon, déjà annoncées dans les précédents chapitres, ont été largement expliquées par Baldé (1974) et Diallo (2007). La perte des terres qui étaient les leurs, la discrimination matrimoniale alors que les belles filles esclaves (*korbe*) sont épousées par les peuls aristocrates et ceux des autres groupes, ont joué un rôle important. Cette discrimination qui avait existé pendant les périodes précoloniale et coloniale existe jusqu'à présent cela voudrait dire qu'elle avait survécu à la première République.

Les périphéries sur lesquelles j'ai fortement insisté dans notre étude, ne marquent pas une grande différence en ce qui concerne la structure déjà décrite plus haut. Je ne présente ici que les spécificités. Les groupes sociaux ont maintenu leurs champs d'activités habituels mais la politique dite révolutionnaire a impacté certains aspects. Sur le plan de la politique locale, dans une causerie El Hadj Ousmane Camara⁹⁵ de Koumbia 2 :

ici les anciens esclaves et les autochtones Thiappi ont le plus géré les Pouvoirs Révolutionnaires Locaux (PRL) d'alors, les districts et communes,

Contrairement au plateau central où les descendants d'aristocrates continuent de dominer malgré le combat mené contre eux par Sékou Touré. La gestion du pouvoir religieux est restée aussi toujours, dans les deux zones, dans les mains des familles maraboutiques. Les responsables sont désignés par les communautés de *dyangube* ou *dyon gande*, qui signifie les instruits ou les sachants. Cependant, des individus venant d'autres groupes sociaux, notamment des anciens esclaves ayant suivi des formations wahabites, tentent de se faire une place dans l'appareil religieux en réponse à la stigmatisation. Le wahabisme est un courant réformateur qui a pris le nom « remonte à un théoricien plus ancien, Muhammad b. Abd al-Wahhab (1703-1792), et qui représentait l'Islam d'État en Arabie Saoudite » (Triaud et Villalón, 2009 : 30). Les années 1990, avec le libéralisme, ont marqué le développement du wahabisme en Afrique et en Guinée. Ils essaient ainsi de reconquérir l'identité peule ou en dissimulant leur propre identité ou stigmatée, à l'image des « techniques de faux-semblant ou de couverture que les personnes discréditables utilisent comme stratégie pour dissimuler leur stigmatée » de Goffman et Kihm, (1975 :3-6-9).

Les Fulbe Boowe avaient été obligés, pendant la première République, de déplacer leurs troupeaux dans les pays voisins ou à passer une grande partie de leur

⁹⁵ Notes de terrain du 26/12/18 à Koumbia 2, Koumbia centre.

temps en brousse, tout en développant une stratégie d'évitement vis-à-vis des autorités locales, comme leurs frères wodaabe de la Centrafrique et mbororo de l'Adamaoua qui choisissent « l'isolement en brousse, la méfiance à l'égard des pouvoirs » (Boutrais, 1990 : 66 ; 1999 : 147). La politique libérale initiée par la deuxième République a impacté le sous-secteur de l'élevage (en empruntant le vocabulaire des cadres du Ministère en charge de l'élevage) à travers la liberté d'initiatives, la suppression de l'impôt en nature (*туру тору*) sur le bétail l'organisation professionnelle des éleveurs par la création des groupements (une sorte d'associations) dans toutes les grandes zones d'élevage, la formation des membres en santé animale de base, en gestion, etc. Les voyages d'études organisés par la Confédération Nationale des Eleveurs de Guinée (CNEG) ont également permis aux associés, notamment les responsables, de voir ce qui se passe ailleurs dans la sous-région ; le développement de projets qui ont favorisé plus d'accès aux soins de santé animale, le développement de marchés à bétail, d'abattoirs et de boucheries sont autant d'innovations qui font que les Fulbe Boowe qui se cachaient avec un capital cheptel important ont fini par rejoindre les grandes agglomérations et amorcer une semi-sédentarisation. Ayant de moins en moins de "lions du village"⁹⁶ qui guettent leur cheptel, les Fulbe Boowe se font désormais plaisir en s'offrant des conditions de vie inhabituelles, ce qui, de notre point de vue, a encouragé beaucoup d'autres groupes sociaux à s'engager ou à se réengager dans l'élevage. Malgré les avantages offerts par la deuxième République, que les éleveurs appellent le régime des éleveurs, les conséquences des régimes précédents (pouvoir théocratique, colonial et première République) sont encore indélébiles par le fait que ces peuls éleveurs qui ne sont pas des anciens esclaves ne disposent pas de terre. Ainsi, ils sont obligés de recourir à leurs anciens esclaves, ou à d'autres anciens esclaves dont les Saliouyah, pour accéder à la terre. Cette privation est ressentie par eux comme une injustice engendrant un sentiment de vengeance, partagé par tous les éleveurs que nous avons rencontrés. El Hadj Samba Kouroumani Diallo⁹⁷, ancien Coordinateur sous-préfectoral de la CNEG, éleveur possédant un grand troupeau ainsi que ses deux frères, me disaient lors de nos veillées, que :

⁹⁶ Benoît, M. (1988 : 4) fait remarquer dans son article sur "Les Bowébés du Kantoora (Sénégal)", que les doyens d'âge avaient connu dans la localité de boowe (Guinée) deux sortes de lions : les lions de brousse et les lions de village. « Les lions de brousse, c'étaient les vrais lions ; les lions de village, t'étaient les Peuls-Fouta ».

⁹⁷ Notes de terrain du 20 au 22/02/18 à Koumbia et Kamélé

Pullo Boowe alaa leydi (le peul Boowe n'a pas de terre), parce que nos parents ne faisaient que du nomadisme (*Egga hodda*).

Cette réalité fait bouger la ligne qui était jusque-là révélée par la littérature, qu'au Fouta Djallon, les anciens esclaves ne sont pas des propriétaires terriens. Au plateau central, la terre appartient toujours aux vainqueurs du combat (djihad) alors que dans la périphérie de Gaoual, elle appartient au premier occupant (celui qui aurait cultivé pour la première fois un lopin est de facto propriétaire) (Rivières, 1973 : 63). C'est cette approche traduite par la loi coutumière qui a disqualifié les éleveurs. Mamadou Sanou Diallo⁹⁸, éleveur disposant des centaines de têtes, que j'ai rencontré à Koumbia où il a une partie de sa famille, me disait :

il y a une jachère d'un champ, mais jamais de jachère lorsqu'un troupeau est envoyé paître à un endroit donné.

L'activité pastorale se fondant sur la mobilité et le fait que les peuls éleveurs ont toujours eu peu ou pas d'amour pour l'agriculture, sont les hypothèses qui expliqueraient le fait que ce groupe social n'ait pas de patrimoine foncier malgré leur primauté, après les Landuma dans l'occupation de la zone de l'Ouest (hirnaage).

3.3. La troisième République

Elle s'est inscrite dans la continuité des réformes entreprises par la deuxième République, en encourageant également la liberté d'initiative, d'actions et la possibilité pour chaque citoyen de profiter des fruits de son travail. De ce point de vue, les différentes strates de la structure sociale ont conservé leur domaine de compétence tout en s'inscrivant dans la réinvention et la transformation dans la continuité en saisissant la liberté que leur en donne la loi, c'est-à-dire la démocratie.

Les lettrés ont continué à constituer des références dans le domaine de la religion islamique, qui se reprend de plus en plus au Fouta Djallon. Les descendants des familles maraboutiques se sont renforcés par plusieurs jeunes-notables⁹⁹ qui ont acquis un savoir immense à l'intérieur comme à l'extérieur du Fouta Djallon (Sénégal, Mali, Maroc, Egypte, mais surtout en Mauritanie), pour assurer la succession au sein de ces familles ou pour faire leur entrée dans le cercle des aristocrates. Cette réalité

⁹⁸ Notes de terrain du 06/10/18 à Koumbie, Gaoual

⁹⁹ Ce terme notable, regroupe ici toutes personnes qu'on appelle communément Oustaz (ayant bénéficiés d'une instruction ou d'une éducation islamique en suivant la voie du Wahabisme) ou Thierno dans le cas de la Tidjianiya ou encore Alpha (toutes personnes versées à l'islam et qui en fait l'enseignement son travail. Cette appellation est très fréquente au Bénin et au Niger).

est plus fréquente au plateau central, vue la forte densité des foyers islamiques conservateurs (Tidiania) par rapports aux périphéries où les wahhabites réformateurs sont plus nombreux.

Quant aux descendants de familles de castes et d'anciens esclaves, leur situation n'a pas changé par rapport au régime précédent. La possession de la terre, la gestion du pouvoir religieux et politique restent, au plateau central, toujours le monopôle des descendants d'aristocrates. Quant aux relations matrimoniales entre *rimbe* et descendants d'esclaves, elles sont plus que jamais un contexte convoité, car les résistances de *rimbe* à se mêler aux descendants des esclaves d'hier sont plus fortes que jamais dans une situation où il est important de consolider - plutôt que d'élargir - les réseaux sociaux existants. La propriété foncière est également contestée, sur laquelle, dans le plateau central, les anciennes familles aristocratiques détiennent un monopole presque exclusif. En périphéries, comme nous l'avons vu, c'est précisément l'exclusion des Fulbe Boowe des propriétés foncières qui est source de tension et d'inquiétude. La monétarisation a atteint tous les secteurs y compris la négociation des critères d'éligibilité d'un prétendant ou prétendante. A propos, Thierno Amadou Darigo Diallo¹⁰⁰ (57 ans, maître coranique, membre du collège des imams de Labé) a fait observer que :

les richissimes originaires serviles se marient en ville aux filles peuls sans opposition et dans les villages, ils paient leur affranchissement pour faire sauter le verrou.

Dans le même sens Mamadou Sidibe (95 ans)¹⁰¹ de Koumbia dit que :

les peuls actuels ne connaissent que l'argent (...) ils refusent leurs filles aux pauvres lorsque c'est un riche, ils ne se gênent pas à investiguer sur l'origine du prétendant (...) le monde est à l'envers, l'argent peut tout acquérir même l'identité peul (...) qui vivra verra.

Les récits de nos précédents interlocuteurs montrent que rien n'est statique dans les rapports sociaux entre les *Fulbe* et les autres communautés ; cela tire son essence au fait que les sociétés elles-mêmes, selon Balandier (1982), sont en perpétuels « mouvements, transformations et mutations ». Au-delà du caractère pécuniaire des relations sociales, notons que les changements au niveau de ces indicateurs sociaux sont favorisés par le contact dynamique entre ces communautés et les autres qui les

¹⁰⁰ Notes de terrain du 31/08/17 à Labé

¹⁰¹ Notes de terrain du 06/10/18 à Koumbia

entourent directement, mais aussi par les effets des media. De même, la détérioration lente, mais progressive et dans le temps des repères historiques de leur propre culture amène la génération actuelle à classer dans le passéisme les souvenirs de l'ancienne stratification sociale.

3.4. Statisme des rôles des groupes sociaux et stratégies politiques

Dans les périphéries, notamment dans le Gaoual, l'ancienne stratification sociale a encore une signification forte, mais la politique de la troisième République, ainsi que la progression sans cesse croissante des effectifs du cheptel ont tendance à entraîner des changements non négligeables. Les terres restent toujours la propriété des descendants d'esclaves et des autochtones qui la cèdent à ceux qui la désirent, notamment les éleveurs qui en ont le plus besoin, parce qu'aucune politique foncière n'a influencé cette dépendance historique. J'ai signalé plus haut que le pouvoir local appartient aux détenteurs de la terre. Selon les témoignages des peuls éleveurs et nos observations, cette catégorie socio-professionnelle subit une forte pression de la part des autorités, qui se traduit notamment par l'imposition de taxes importantes en cas de conflits entre agriculteurs et éleveurs. A force de creuser pour mieux comprendre cette situation, beaucoup d'observateurs accusent une stratégie du régime en place de jouer sur la fibre ethnique, voire sur l'origine des descendants d'esclaves (majoritairement venus du manding et dont le président actuel est issu) pour réduire le poids électoral du candidat de l'opposition, qui lui, est peul. A cette fin, le parti au pouvoir, le Rassemblement du Peuple de Guinée (RPG) a créé au Fouta Djallon une organisation non gouvernementale (ONG) dénommée Union des dumme (sing. runde, villages où sont concentrés des descendants d'esclaves qui forment une sorte de colonies spécialement destinées aux esclaves) (Barry, 1988 : 218), connue sous le nom "Manding-Djallon" dont le but officiel est le développement de ces localités et le but caché semble être le retrait de cet électorat au candidat du principal parti d'opposition, l'Union des Forces Démocratiques de Guinée (UFDG) dont le leader est issu d'une famille aristocratique du Fouta Djallon. Selon El Hadj Ismaila Diallo¹⁰² de Timbi-Madina :

¹⁰² Notes de terrain du 21/12/17 à Timbi Tokosseré

en contrepartie, les membres de cette ONG sont placés à tous les postes électifs et administratifs afin d'exercer une sorte de vengeance ou une revanche sur leurs anciens maîtres, les *Fulbe*.

Cela explique l'héritage de l'esclavage, comme une stratégie du pouvoir de la troisième République que j'ai déjà bien évoqué dans le chapitre II. Après tout, il avait également joué un rôle important, même à l'époque de l'indépendance du pays de la colonisation Française.

De ce qui précède, il a été abordé le rôle ou l'activité de chacune des composantes de l'organisation sociale du Fouta Djalou, qu'il s'agisse du plateau central ou des périphéries, dans une démarche historique, laissant émerger les mutations que ces fonctions ont connu et leurs impacts sur la vie des communautés. L'élevage étant l'activité charnière à travers laquelle j'ai observé ces phénomènes, je présente dans les pages qui suivent l'état actuel de qui sont les éleveurs et les éventuelles conversions de la fonction de l'élevage.

3.5. Elevage et éleveurs au Fouta Djalou

Dans la sous-région ouest africaine et même en Guinée, dès qu'on dit Fouta Djalou, les gens pensent immédiatement à l'élevage. Ainsi, l'élevage est devenu une activité par laquelle les populations de cette région, toutes origines confondues, sont identifiées même si tout le monde ne le pratique pas. Cet a priori est dû au fait que le Fouta a toujours été considéré comme le berceau des éleveurs *Fulbe* et un milieu à forte tradition pastorale. Cette idée persiste dans le temps, même si actuellement le Fouta est directement suivi par la Haute Guinée en termes d'effectifs du cheptel¹⁰³, donc de la pratique de l'élevage. Au regard de cette considération et de tout ce qui précède, nous tentons de revenir et d'approfondir dans cette session le questionnement relatif à qui sont les éleveurs du Fouta Djalou et quelles sont les motivations qu'ils poursuivent.

Historiquement, beaucoup d'auteurs que nous avons cités dans le chapitre II, comme Tauxier (1937), Bah (2008), Diallo (1972), Baldé (1974) et Diop (2007), ont fait ressortir que les peuls Pouli sont les porteurs et pratiquant les plus anciens de l'élevage au Fouta Djalou. Ils sont ceux qui ont immigré dans la région des Boowe faisant partie des périphéries, qui sont considérés par l'administrateur colonial

¹⁰³ Dr Mamadou Malal Baldé (2018)

Guebhard (1909) comme « conservateurs de leur pastoralisme, donc les vrais *Fulbe* en les comparant à ceux de la partie centrale, sédentaires et ainsi en rupture de pastoralisme » (Guebhard, 1909 : 3). De ce point de vue, le pastoralisme est un élément important de l'identité peul. Toutefois, à partir de la phase d'étatisation du Fouta Djallon, les aristocrates issus du groupe dit peuls musulmans avaient commencé très vite à être attirés par les vaches, raison d'ailleurs pour laquelle les premiers venus (peuls Pouli) avaient opté pour la poursuite de leur chemin en considérant les seconds comme des « lions du village qui étaient plus dangereux que ceux de la brousse (...) ils sont des gourmands du pouvoir et des pilliers de bétail » (Benoît, 1988 : 4).

Que ce soit avec les Pouli ou les aristocrates mais surtout pour ces derniers, le rôle des descendants d'esclaves a été déterminant dans l'élevage. Ils s'étaient occupés des troupeaux de leurs maîtres en obtenant ainsi l'expérience mais aussi en aiguisant leur appétit pour cette activité que seuls les *rimbe* avaient la possibilité et l'autorisation de pratiquer, de sorte qu'aujourd'hui « les anciens esclaves rejoignent parfois les *Fulbe* dans l'élevage qui leur était autrefois réservé » (Pouget, 2005 : 439). De même Diop (2007) corrobore avec cette vision et contribue en faisant émerger que les anciens combattants à l'époque coloniale et les fonctionnaires d'origine servile de la première République n'étaient pas en marge de cette réalité. Ils avaient réussi à créer des noyaux d'élevage et acquérir des propriétés foncières. Le cas des premiers était plus fréquent en raison du fait que leurs parents avaient été dépossédés des terres ou dans le but de conquérir l'identité peule. L'accession de la Guinée à son indépendance a permis de marquer une première ouverture du secteur de l'élevage à tout membre de la population désireux de pratiquer l'activité. Ainsi, les descendants des Pouli, les familles aristocratiques, les anciens combattants ou hauts fonctionnaires ont été rejoints par les descendants d'esclaves qui avaient appris le métier d'éleveurs en étant des serfs. La fin des inégalités entre les hommes, prônée par le régime révolutionnaire a, dans un premier temps, favorisé la constitution d'un noyau d'élevage et, successivement, la création des fermes agro-pastorales (FAPA) et d'autres initiatives conduisant à un élevage de masse. L'immixtion de l'Etat dans la production des paysans par les impositions en bétail (*туру тору*) et en céréales (*normu*, une sorte d'impôt visant une contribution des paysans aux efforts pour l'autosuffisance alimentaire) avait découragé les paysans qui ont fini par émigrer à l'intérieur ou à l'extérieur du pays. C'est après un régime socialiste caractérisé par une forte

ingérence de l'Etat dans les activités productives, que la deuxième République a entrepris la libéralisation de l'économie.

Comme je l'ai annoncé plus haut, le secteur de l'élevage n'a pas été épargné et d'ailleurs, des innovations importantes ont été introduites à travers les projets et programmes, mais surtout à travers la sensibilisation des éleveurs à l'usage des capitaux cheptels dont ils disposaient (volet qui a été largement développé dans les précédents points de ce même chapitre). L'accroissement de l'effectif du cheptel et l'engouement des éleveurs à adopter de nouveaux styles de vie (constructions en dur, scolarisation des enfants, financement du voyage à l'étranger pour un membre de la famille, acquisition des moyens de déplacement) ont fait que la population a compris que le secteur de l'élevage est porteur de ressources économiques, ce qui a drainé encore un nombre impressionnant de nouveaux acteurs.

En somme, la première république a favorisé un élevage de masse, la deuxième République quant à elle a donné naissance à une démocratisation de l'activité parce que tout le monde a commencé à pratiquer l'élevage, même si les tailles et les échelles restent très variables selon qu'on soit au plateau central, dans les périphéries ou que l'on soit ancien ou nouveau éleveur. Au plateau central, il est difficile d'identifier aujourd'hui les descendants d'éleveurs par la pratique de l'activité, mais à travers leurs lignages décrits dans la littérature. C'est le cas des Kollébe¹⁰⁴, des Rahnhaabe, et encore des Dembeleyabe que l'on retrouve dans les périphéries de la plaine de Timbi-Madina, précisément dans les villages de Bamikouré Dembeleyabe, Madina-Hansare, Koggi, Dampo et Sankareya, ou ailleurs dans la région (Diop, 2007 : 330). Toutefois, l'élevage en clos est pratiqué par la majorité de la population et ne se réfère pas à l'origine sociale mais à l'intérêt social ou économique qu'ils peuvent tirer.

Les descendants d'esclaves le font mais très souvent ils sont connus comme éleveurs de petits ruminants, notamment de caprins. Dans les périphéries, surtout dans le Gaoual, les Boowebe sont reconnus comme les éleveurs et à côté d'eux les anciens esclaves, les autochtones Thiappi et les *Fulbe* du Fouta, qui les ont rejoints en dernier ressort, pratiquent l'élevage.

En ne considérant dans la périphérie de Gaoual, que les Fulbe Boowe et les descendants d'esclaves, on voit clairement que la rupture avec leur ancien mode de vie a entraîné un changement caractérisé par le sentiment d'être éveillé chez les Fulbe

¹⁰⁴ Diop, M (2007)

Boowe (*Fulbe Boowe no sikka finii*, qui signifie que les peuls de Boowe se croient éveiller) et le sentiment d'être riche chez les anciens esclaves pratiquant l'élevage (*maccube Boowe no sikka hebbii*, qui signifie que les esclaves des Boowe se croient riches). Ces états d'esprit ou comportements sociaux dans un environnement qu'on peut appeler le boom de l'élevage dans cette zone gouvernent les rapports sociaux et ont tendance à modifier leur "code moral". Ces deux perceptions seront étudiées dans le prochain chapitre.

Dans les deux zones se développe aussi un élevage de type semi-intensif, souvent initié par des commerçants et hauts fonctionnaires, mais dont les expériences ne se sont pas concluantes. De ce fait et selon les vétérinaires rencontrés, qui confirment les propos de leurs collègues de la sous-préfecture de Sannou dans Labé, l'élevage est une activité dont la pratique n'est plus la chasse gardée d'une famille ou encore une communauté, mais il se fait de la façon la plus démocratique possible. Cet environnement rend difficile de distinguer l'origine sociale des différents éleveurs¹⁰⁵.

Toutefois, l'expérience du terrain, appuyée de la littérature, nous a permis de faire une différenciation à travers le comportement des acteurs. En fonction de leur relation avec le cheptel, on rencontre, en s'inspirant de la nomenclature de (Paul, 2005 : 66) :

- les agropasteurs (parmi lesquels il y a surtout des Fulbe Boowe qui ont été depuis toujours des éleveurs, mais qui pratiquent aussi l'agriculture, afin de subvenir à leurs besoins alimentaires, en limitant la vente des têtes de bétail comme moyen de limitation des ventes à des fins d'acquisition des denrées alimentaires.
- les agriculteurs éleveurs, descendants d'agriculteurs mais qui se sont engagés dans l'élevage, dont le capital de départ a été accumulé grâce au troc des céréales contre le bétail ou par rémunération après s'être investis comme bouviers. La libéralisation du secteur, décrite plus haut, fait que les agriculteurs éleveurs sont de plus en plus nombreux même si les agro-éleveurs détiennent encore l'essentiel du cheptel.

¹⁰⁵ Docteur Boké, chef de poste vétérinaire de Sannou dans Labé

- Des investisseurs privés, notamment des commerçants ou des hauts cadres, qui investissent dans l'élevage comme activité génératrice d'un revenu complémentaire.

En mettant en jeu le rapport entre les acteurs de ces différentes catégories par rapport à l'activité ou de la gestion des troupeaux eux-mêmes, nous pouvons dire que les agro-éleveurs sont des héritiers qui ont reçu du père au fils un patrimoine bovin qu'ils ont le devoir de transmettre à leur tour à leur descendance, une stratégie qui répond à une « circulation intergénérationnelle du bétail » (Baroin et Boutrais, 2009 : 6). Ils sont nombreux, dans les Préfectures de Koundara et Gaoual et une partie des préfectures de Mali et de Téliélé à entretenir cette tradition pastorale. Les éleveurs de Koumbia ne démentent pas cette réalité et ils affirment d'ailleurs que « les spécimens qui restent des vaches de nos ancêtres sont à surveiller, à entretenir, ne sont pas à vendre et même s'ils mourraient par vieillissement ou autres raisons la viande n'est pas à vendre. La partie de l'animal se trouvant à terre au moment de son abattage est à manger en famille et la seconde (supérieure) est à distribuer aux voisins »¹⁰⁶, disait Abdourahmane Diallo¹⁰⁷, au marché de Saréboïdo (Préfecture de Koundara). L'attitude que nous appelons conservatrice de ces éleveurs introduit le lien fort entre les éleveurs et leurs animaux (que je développe dans les prochains chapitres) mais aussi le lien qu'ils entretiennent toujours. Le fait que ces éleveurs conservent dans leur parc une "famille bovine" ou une lignée particulière même si celle-ci, selon Kratli (2008), n'est pas plus rentable du point de vue économique est jugé par les musulmans, surtout réformateurs, comme défendu par l'Islam. Pour ces éleveurs, la simple présence de ces animaux suffit à attirer la chance et à éloigner les malheurs du troupeau. Cette catégorie d'éleveurs, que j'ai appelé ici héritiers, résistent aux pertes liées soit aux maladies ou aux conditions environnementales dont les sécheresses. Même dans le cas où l'éleveur, de cette catégorie, perd tout, il se battra autrement pour reconstituer son cheptel en redevenant bouvier (le cas de Modi Abdoulaye Somou, bouvier rémunéré à Kakory-Koba, Dalaba. Il est descendant d'éleveur et avait possédé plus de 200 têtes de bétail, mais il se retrouve à cette fonction de bouvier à une soixantaine de kilomètres de chez lui pour tenter de remonter la pente en reprenant ses propres termes), en faisant l'agriculture ou d'autres travaux quelque fois hors de son propre village. Pour expliquer les raisons

¹⁰⁶ Témoignage de El Hadj Oury Thiathia Diallo, éleveur descendant Poulii (70 ans), Koumbia centre

¹⁰⁷ Notes de terrain du 01/03/18 à Sareboïdo (Koundara), entretien avec Abdourahmane Diallo, éleveur.

d'une telle attitude, Modi Idrissa Diallo¹⁰⁸, Président de la Coordination Préfectorale des éleveurs de Gaoual, qui m'a reçu plusieurs fois au marché du bétail et chez lui me disait :

les descendants de ces familles ne savent que faire l'élevage. Ils sont comme vous les intellectuels si on vous demandait d'abandonner le stylo et l'ordinateur pour la daba ou les vaches ça va être difficile.

L'engagement pour le cheptel a rendu cette catégorie d'éleveurs passionnée voire spécialisée dans la gestion des troupeaux au point où ils vivent pour et grâce au cheptel et celui-ci aussi est fait pour l'éleveur.

Quant à la seconde catégorie que nous appelons les néophytes, elle regroupe les agriculteurs éleveurs ainsi que les nouveaux investisseurs. Ils font l'élevage en visant la rentabilité économique immédiate, surtout en termes d'accroissement, notamment pour les commerçants qui en font une sorte de « placement financier à travers le cheptel » (Baroin et Boutrais, 2009 : 7). Contrairement aux premiers, ceux-ci abandonnent facilement en cas de pertes répétées pour une raison ou pour une autre. Alors que les premiers mettent sur la balance les retombées à compte-gouttes comme le lait, les produits laitiers, les ventes occasionnelles, une conservation de la richesse dans le long terme et en prévision des épidémies ou des sécheresses.

3.6. Evolution de la représentation et de la fonction de l'élevage

Je cherche à démontrer ici que la représentation de la fonction de l'élevage a évolué parallèlement aux transformations qui ont affecté le secteur. La position, très amère, du géographe Richard-Mollard, considéré comme un fin connaisseur du Fouta Djallon, n'a pas tari de critiques en ce qui concerne le mode d'élevage et de la manière dont les éleveurs tirent profit de leur cheptel. Richard-Mollard d'abord en (1953) et Gourou (1970) ont étudié la pratique de l'élevage au Fouta Djallon en la qualifiant de « prétendu élevage, d'étrange éleveur, d'absence de toute technique d'entretien des bêtes, de pseudo-éleveurs et de manie pastorale » (Richard-Mollard, 1953 : 196 - 200 ; Gourou, 1970 : 85). Ces appréciations et celles de "boomanie" et de "boolâtrie" mettent respectivement en « évidence l'absence de rationalité de ces pasteurs et le rôle que joue la religion dans leurs conceptions du bétail » (Bonte, 1970 : 80). Du

¹⁰⁸ Notes de terrain du 27/11/18 à Koumbia centre

point de vue de ces auteurs, le travail que font les peuls de cette région est loin d'être un élevage mais une manie pastorale où l'amour réciproque entre éleveurs et bêtes baigne dans un désir inouï de prestige. Ainsi, l'idée que le Pullo traine un immense capital dont il ne profite pas, dans une sorte de thésaurisation des capitaux à travers le bétail, s'est largement propagée.

Cependant, la question qu'on s'est posée est sur quoi reposent les critères d'appréciation ou d'évaluation de l'élevage africain et du Fouta en particulier. La réponse est simple, il s'agit sans risque de se tromper que le système d'élevage occidental a guidé leur analyse, alors que celle-ci devrait être précédée d'une étude approfondie des relations entre les éleveurs et leur cheptel et la satisfaction que les premiers y tirent ou tiennent de ces relations. En étudiant ces relations de l'intérieur du groupe social *Fulbe* et en revisitant la perception qu'ont ces populations du concept de développement qui a été le moteur des critères d'appréciation ou d'analyse employés par Richard-Mollard et ses adeptes, nous pouvons dire que le développement est compris par ces éleveurs comme la satisfaction de leurs besoins vitaux. Ainsi, pour ce peuple et en ces périodes, ils ne se plaignaient de rien et se plaisaient d'ailleurs de vivre derrière leurs vaches en brousse et en continuant à préserver la pratique ancestrale. Donc, à mon avis, les affirmations de ces auteurs reposaient sur une vision occidentale du développement et de ce que l'élevage occidental est sensé y apporter ou jouer comme rôle. Malgré les conditions dans lesquelles les éleveurs se plaisaient, si on regarde le rôle que jouait et que continue de jouer le bétail dans les échanges intra et extra-communautaires, en comparaison avec les fonctions « unité de change, unité standard de valeur ou encore moyen d'épargne, etc. » (De Mourgues, 1988 : 2) de la monnaie sous sa forme actuelle, nous sommes à même de dire que le bétail remplissait plusieurs de ces fonctions. Baroin et Boutrais (2009) avaient appréhendé les fonctions de l'élevage en étudiant les éleveurs de l'Afrique de l'Est ; pour eux le bétail est assimilable à la monnaie parce qu'il remplit les propriétés qui lui permettent de répondre aux trois fonctions essentielles de toute monnaie, définies par les économistes, à savoir d'être à la fois une réserve de valeur, un étalon de mesure et un moyen d'échange. C'est dire que les éleveurs avaient une approche économique de l'élevage mais différente de celle qui a servi de base aux critiques de Richard-Mollard, inspirée par des critères d'appréciation issus des sociétés occidentales.

Toutefois, le but économique semble se placer en second plan par rapport au rôle social que le fait de détenir un grand troupeau pouvait offrir comme image ou notoriété dans un milieu comme celui des éleveurs du Fouta Djallon. De ce qui précède, nous sommes à même de dire que les rôles sociaux et économiques de l'élevage ont évolué ensemble dans le temps et au sein des communautés. Selon l'origine des éleveurs, (agropasteurs agriculteurs éleveurs, commerçants ou fonctionnaires) on peut assister à la prédominance de l'une ou de l'autre des fonctions. En approfondissant un peu les liens de ces deux grands types d'éleveurs, avec les animaux notamment les vaches, nous verrons que les descendants des peuls Pouli, qu'ils soient restés en petits groupes¹⁰⁹ (à Ndantaari Kollebe dans Dalaba, à Madina Hansaare, à Koggi, à Dampo, à Bamikure Dembeleyaabe dans Timbi-Madina, ils sont des lignages Kollebe, Dembeleyaabe, Madinaabe, etc.) au plateau central ou qu'ils soient partis dans les périphéries, puis dans les pays voisins sont très attachés à l'aspect social et humain de l'élevage. De ce point de vue, dans un passé récent et même actuellement, si un agropasteur perdait un animal, il le pleurait et si le voisin ne venait pas lui présenter ses condoléances, il ressentait de la haine contre lui. Pour Mamadou Kanarii Diallo¹¹⁰, éleveur à Dombiyadji-Koumbia, qui m'a reçu chez lui et m'a ouvert son parc (environ 800 têtes) :

la mort d'une vache provoque chez nous un grand chagrin non seulement par la réduction du troupeau mais aussi par la disparition d'un "être" cher et qui nous est familier.

De même Diop (2007) qu'à Dalaba Missidé, il a entendu des pleurs chez les voisins qui avaient perdu une de leur vache et que tout le voisinage se dirigeait vers eux pour les condoléances. Ces deux témoignages, faits en un demi-siècle d'intervalle montrent que malgré le temps et les mutations intervenues, les agropasteurs gardent une empathie pour leurs animaux qu'ils comparent aux êtres humains, donc à eux-mêmes. C'est pourquoi, sortir un animal du *dingiraa*, endroit bien aménagé où les animaux sont parqués à leur retour des pâturages, pour l'abattre ou le vendre était et reste difficile pour cette catégorie d'éleveurs qu'ils soient du plateau central ou des périphéries. L'excès, dans ce lien dit de difficile séparation, donnait l'impression que

¹⁰⁹ S'ils ne sont pas dilués dans la grande masse de la population peul en raison que leur appartenance, au départ, à une religion animiste où le fait que les ancêtres de certains parmi eux avaient été forcés à embrasser l'islam la seule religion pratiquée par la population actuelle du Fouta Djallon. A l'exception des fonctionnaires qui sont libres de pratiquer leur religion parce que la République de Guinée est un pays laïc. Toutefois, les fonctionnaires qui durent finir par embrasser aussi l'islam parce que suivant la masse ou parce qu'ayant voulu épouser une femme du milieu.

¹¹⁰ Notes de terrain du 23/02/18 à Dombiya, Koumbia

ces éleveurs ne vivent que pour les bêtes et non l'inverse, comme l'avait perçu Richard-Mollard. Afin de réduire certaines exagérations et insuffler une vie nouvelle, la Coordination Nationale des éleveurs de Guinée (créée sous la deuxième République), avec ses démembrements à l'intérieur du pays, avait mené des campagnes de sensibilisation et des voyages d'études pour permettre aux éleveurs de mieux jouir des retombées de leur troupeau, en y faisant face pour résoudre certains de leurs problèmes vitaux. Cet aspect sera largement présenté dans le chapitre suivant, qui abordera l'évolution du mode de vie des éleveurs. Quant à la seconde catégorie des éleveurs étudiée plus haut, on ressent moins de l'affection vis-à-vis des animaux, ce qui les intéresse, ce sont les produits d'élevage dont le plus important à leur égard est le produit de vente, l'argent.

Au regard de toutes ces orientations des éleveurs et des contraintes externes et internes, on constate que la fonction de l'élevage au Fouta Djallon entre dans un processus de mutation qui met désormais plus en relief la dimension économique. De même, Diallo (2002, 2008) avait déjà fait remarquer que depuis les années 1980 « l'élevage pour le prestige est resté une notion profondément ancrée dans les mentalités (...) mais avec la monétarisation sociale, la liberté des initiatives et l'arrivée de nouveaux investisseurs (commerçants et hauts cadres), l'élevage s'oriente désormais vers une fonction nouvelle (...) la production de bénéfices » (Diallo, 2002 : 8).

La venue dans le secteur des investisseurs que nous avons déjà annoncés, intervient dans un contexte extensif pour la plupart d'entre eux et chacun investit généralement vers sa région d'origine pour bénéficier des facilités, notamment de l'accès à la terre et du contrôle des bouviers recrutés. C'est pourquoi, Feu El Hadj Hady Koïn Baldé et son frère El Hadji Hamidi Baldé, de Labé ont choisi de s'installer dans le Gomba (Thiaguel Bori) sur la route entre Labé et Gaoual. El Hadj Mamadou Saliou Kaltamba et Madame Sultan se sont installés dans la basse côte, le premier à Boffa et la seconde à Forécariah. Pour ces deux derniers, ils avaient tous tentés le système intensif mais seule Madame Sultan continue, El Hadj Kaltamba¹¹¹, que j'ai rencontré à Koumbia où il prenait ses fonctions de maire, a déclaré :

je reste confronté à un problème d'intrants (alimentation surtout) (...) pas facile de nourrir sur place les animaux, nous avons demandé l'aide de l'Etat.

¹¹¹ Notes de terrain du 25/11/18 à Koumbia

Pour ces investisseurs, les animaux sont plus suivis sur le plan d'assistance vétérinaire par les services nationaux ou des cabinets privés. En plus de ces initiatives, la tendance économique de l'élevage est en nette progression et se confirme par la multiplicité des marchés de bétail (Thiaguel Bori dans Lélouma, Kona dans Tougué, Matakaou dans Koubia, Koumbia et Kounsitel dans Gaoual) et l'augmentation du nombre de têtes abattues à l'abattoir de Labé, capitale régionale du Fouta Djallon, et les crises répétitives de viande à Labé, caractérisées par sur un besoin exprimé à 3 tonnes par jour, à peine 500 kg étaient disponibles. Cette information a été transmise par Alaidhy Sow, journaliste, dans son article sur "La consommation de la viande devient un casse-tête pour les ménages à Labé"¹¹². La recrudescence du vol de bétail et la réduction des ressources fourragères et hydriques en saison sèche sont, entre autres, les raisons évoquées respectivement par Boun Oumar Paraya, membre de la coopérative de bouchers de Labé et Dr Khalifa Diallo, médecin vétérinaire et responsable de l'abattoir de Labé. Outre le nombre important de marchés, les crises de viandes et les raisons de celles-ci, 6.588¹¹³ têtes ont été abattues en 2017 seulement dans les 5 Préfectures que compte la Région administrative de Labé sur les 11 qui constituent le Fouta Djallon. Ces données confirment la tendance plus forte de l'élevage à se muer vers une connotation plus économique que culturelle ou identitaire. Face à cette tendance, les éleveurs s'insurgent contre l'appellation d'éleveur de toute personne qui a un troupeau. Pour Manga Sané, propriétaire d'environ 600 têtes que j'ai rencontré à Gaoual centre:

l'éleveur qui commence avec 10 têtes ou plus n'est pas éleveur, c'est un commerçant, un nouveau venu dans ce monde (...) est éleveur, celui qui commence par 3, 4, 5 têtes maximum et les élève jusqu'à ce qu'il obtienne des centaines de têtes¹¹⁴.

Ce message du vieux septuagénaire laisse entrevoir que l'élevage est un métier qui s'apprend au fil du temps, au prix de la souffrance et des expériences diverses et variées. Il pose ainsi un autre critère de classification et d'appartenance ou non à la catégorie des éleveurs.

¹¹² Alaidhy Sow, journal en ligne www.guineenews.org dans sa parution du 1^{er} juin 2017, consulté le 20 décembre 2017)

¹¹³ Malal Baldé (2018), Rapport 1^{er} Trimestre 2018

¹¹⁴ Manga Sané, éleveur d'origine Sebbe, dont les grands parents sont venus à l'époque d'Alfa Yaya comme esclaves mais libérés par lui au moment de sa captivité vers 1905. Notes de terrain du 31/1/2018 à Sinthiourou Manga Sané, Gaoual.

Conclusion

Ce chapitre fait un rappel des origines et des rôles ou fonctions de chaque strate de l'ancienne organisation sociale du Fouta Djallon ainsi que leur évolution avec l'histoire politique de la Guinée. Ainsi, la relation entre les différentes strates sociales et l'exercice de l'élevage selon les régimes politiques où les *Fulbe* (tantôt membres de l'aristocratie, tantôt dominés) ont gardé la primeur et le monopôle de l'élevage. Toutefois, il a été montré comment les aristocrates ont intégré l'élevage dans leurs activités et l'apport des anciens esclaves ainsi que le rôle des différentes administrations qui se sont succédé a aussi été élucidé. L'abolition de l'esclavage et l'indépendance ont favorisé une rupture qui a conduit à la diversification des activités autant par les anciens esclaves que par leurs maîtres, « ces derniers cultivent tandis que les anciens esclaves ont développé une activité d'élevage » (Pouget, 2001 : 39). Ainsi, et avec la libéralisation progressive des activités économiques de l'indépendance à nos jours, l'élevage ne fait plus l'objet de discrimination. Le chef de poste d'élevage de Sannou (Préfecture de Labé)¹¹⁵ donne des précisions sur ce qui se passe dans sa localité :

les hommes, les femmes, les peuls nobles, les anciens esclaves, ... tous sont libres de faire l'élevage et le font d'ailleurs

même si les descendants des peuls éleveurs restent les maîtres des savoirs locaux en la matière et détenteurs des effectifs les plus importants du cheptel, d'autre part.

Quant aux fonctions économiques ou sociales de l'élevage, nous avons mis en lumière le fait que l'élevage a toujours eu une double fonction (sociale et économique) contrairement à ce que soutiennent certains auteurs occidentaux tel que Richard-Mollard. Le rôle joué par le bétail dans le cadre des échanges économiques (bétail contre nourriture, bœufs contre chèvres ou mouton, ces derniers contre des poulets) et sociales (évaluation de la dot, ou lors des compensations diverses montrent bien que le cheptel, en son temps, était comparable à la monnaie (Baroin et Boutrais, 2009 : 12). Toutefois, chez les éleveurs eux-mêmes, la fonction de l'élevage se situe au niveau de l'objectif que vise l'individu lors de son entrée dans la profession d'éleveurs. Pour les éleveurs, la fonction économique apparaît lorsque le candidat à

¹¹⁵ Mamadou Boké Diallo, Boké, chef poste élevage

l'élevage vise un profit et qu'il ne considère pas le bétail comme un patrimoine familial, qui a été transmis et qu'il a l'obligation de transmettre à son tour.

Toutefois, l'amour qu'avaient ou qu'ont les éleveurs pour leurs bêtes et réciproquement, la complicité, la communication entre eux et la stratégie des éleveurs de ne pas vouloir se débarrasser du gros bétail étaient le côté emphatique de leur relation. L'élevage a donc combiné les fonctions sociales et économiques qui ont changé de prédominance en fonction de l'évolution historique et politique de la Guinée. De ce fait, la fonction sociale a pris le dessus pendant toutes les périodes précoloniale, coloniale et la première décennie de l'indépendance. Cette prédominance n'équivalait pas à l'absence de l'aspect économique. À partir des années 80, comme l'a bien signalé Diallo (2000) jusqu'à l'avènement de la deuxième République, avec la politique de libéralisation encourageant la création des groupements d'éleveurs confirme « l'orientation de l'élevage vers des nouvelles fonctions, notamment économique parce que considéré comme un capital » (Diallo, 2000 : 7) avec surtout l'arrivée des nouveaux investisseurs dans le secteur. En somme, malgré l'émergence d'une tendance plus économique de l'élevage actuel, les conservateurs (descendants d'éleveurs que nous avons désignés par héritiers ou éleveurs) souche, gardent encore la fibre identitaire et sociale.

CHAPITRE IV :

PRATIQUES D'ELEVAGE OU PASTORALISME AU FOUTA DJALON, ENTRE CONSERVATION ET INNOVATION

CHAPITRE IV : PRATIQUES D'ÉLEVAGE OU PASTORALISME AU FOUTA DJALON, ENTRE CONSERVATION ET INNOVATION

Le pastoralisme, les pratiques locales d'élevage et les ressources usitées aujourd'hui presque abandonnés au plateau central, ont continué à se développer dans les périphéries. Au plateau central, la sédentarité des populations a conduit à une pratique d'élevage dite en clos qui s'y est adaptée et qui s'est renforcée par l'insuffisance de terres, elle-même causée par l'accroissement démographique et la pluriactivité des grandes agglomérations convoitées par les acteurs économiques notamment commerçants. Cette situation a éloigné ou fait disparaître la brousse, gage d'un élevage traditionnel ou extensif où les ressources fourragères et "médicales" ont disparu progressivement ainsi que la perte des savoirs locaux y liés chez les descendants d'éleveurs. Dans le même temps, les localités périphériques, qui au contraire sont moins peuplées et ne sont sujettes qu'à une grande affluence de quelques entrepreneurs agro-pastoraux et sylvicoles, ont gardé la tradition pastorale même si ici aussi, elle a connu des mutations dans le temps et en fonction des degrés d'influences externes et internes.

Dans une démarche comparative ce chapitre essaye de présenter et d'analyser la représentation de la vache pour les éleveurs et de façon spécifique le choix du *awdi* (la "semence" ou le capital initial pour créer un troupeau), des endroits idoines pour les *wure* et du *dingira*, et du lien entre l'humain et l'animal. Le rôle économique et social du bétail est également rappelé et actualisé par Dupire (1970 : 25) qui l'avait largement abordé dans son ouvrage sur l'organisation sociale des *Fulbe*, particulièrement au sujet des contrats matrimoniaux. Parmi les points soulevés dans cette séquence, il y a aussi les aspects liés au développement et à la postérité des troupeaux, notamment ceux relatifs à la santé du "couple" cheptel-éleveurs, du rôle de l'astrologie et des savoirs ésotériques dans le milieu pastoral, le *tuppal* (pratique qui consiste à offrir périodiquement une solution argileuse, salée et mélangée avec des écorces et divers autres ingrédients pour la prospérité du troupeau), comme savoir ancestral qui résiste au temps et enfin la communication entre l'éleveur et son cheptel soutenue par l'éducation pastorale qui se trouve à la croisée des chemins entre transfert de compétences et départ progressif de l'élevage chez les *Fulbe Boowe*.

Pour Boutrais (1994) « les systèmes pastoraux africains mettent en relation les sociétés d'éleveurs, le bétail et les ressources (pâturages, eau, compléments minéraux) » (Boutrais, 1994 : 304). La réussite de l'élevage dépend de l'harmonie ou de l'équilibre qui va s'établir entre ces trois acteurs du développement du secteur de l'élevage. Comment le rapport entre ces composantes a fonctionné de l'indépendance de la Guinée jusqu'à maintenant en suivant la chronologie politique du pays ? Pour répondre à cette question, il faut interroger la politique d'élevage héritée de l'administration coloniale par la Guinée indépendante. De ce fait et selon le même auteur, qu'il s'agisse de l'Afrique de l'Est ou de l'Ouest ou de la colonisation française ou anglaise, le système colonial avait pour l'objectif de créer un bon ratio entre les différentes composantes du triangle.

La réduction du cheptel, comme stratégie d'équilibre de ces éléments du triangle, par des ventes et abattages obligatoires ont été évoqués par (Boutrais, 1994 : 317) respectivement au Nigéria et en Ethiopie. De même, les éleveurs ont été poussés à la sédentarisation en vue du contrôle des effectifs du cheptel, de faciliter les prélèvements d'impôts mais aussi d'avoir une main mise sur la population active en faveur d'un accroissement de l'assiette de leurs administrés. Dans le cas de la Guinée, ces opérations avaient déjà, pendant la période coloniale, provoqué des déplacements des populations éleveurs vers d'autres endroits jugés par eux plus propices à leurs activités. Ce qui précède, nous amène à inscrire et à analyser cette situation à l'aide de la démarche de Lainé (2014) sur le lien entre populations locales et les éléphants, de Dia (2015) avec son concept de village "multi-situé" qui montre que malgré les attachements au lieu d'origine, des changements sont toujours là et souvent ils sont inscrits dans le cadre de l'intégration, et enfin de Balandier (1955: 172) avec son approche de la sociologie des changements sociaux, notamment ceux liés aux changements politiques.

4.1. Systèmes pastoraux et succession des régimes politiques

A l'indépendance, et malgré l'option socialiste prise par la première République, les éleveurs avaient continué la pratique de l'élevage extensif dont les ressources reposaient sur des pâturages constitués des végétations naturelles et dont l'accès nécessite pour la plupart des cas des parcours spéciaux. Ainsi, au plateau central, l'intensification de la sédentarisation héritée des périodes précoloniale et coloniale, l'accroissement de la population donc de celui du besoin en foncier ont contribué à la baisse des effectifs du cheptel. Le système pastoral ressemblait à un mouvement

conditionné ou orienté en fonction des saisons vers des endroits accessibles et offrant aux animaux de bons pâturages et de bonnes conditions sécuritaires. C'est pourquoi, les animaux remontent sur les plateaux en saison pluvieuse et redescendent dans les baffons (*ndantaadji*, sing. *ndantaari*) en saison sèche, avec à la fois une création d'un autre milieu de vie, le *wuro*. Pédologiquement, le *ndantaari* est une typologie de sol découvert, argileux et un peu sablonneux. Elle est très souvent riche parce que reçoit l'humus décapé des hauts plateaux avant que les eaux de ruissellement ne se jettent dans les fleuves. Ce système d'élevage a disparu au plateau central et a cédé la place à un "élevage de proximité" ou "élevage à piquet". Géographiquement, le premier concept signifie que les troupeaux ne sont pas loin du lieu de vie des éleveurs, tandis que le piquet est lié au mode de rétention, à l'aide de cordes et de piquets, des animaux dans le parc ou autour des habitations. Ce mode d'élevage est plus fréquent au plateau central où la sédentarité des éleveurs est une réalité et où les animaux sont laissés à eux-mêmes sans surveillance.

Mes observations sur le terrain corroborent les avis des spécialistes des services vétérinaires sur le fait que seules les vaches allaitantes ou celles qui peuvent causer des dégâts dans les champs sont retenues respectivement pour le lait et pour éviter le paiement des amendes en cas de dévastation des champs. Ce type d'élevage est d'ailleurs considéré par les vétérinaires et même reconnu par les éleveurs de n'être pas de l'élevage dans le vrai sens du terme. Cela est évident même par l'expression pular (*attyiyugol*) utilisée pour désigner l'action de commencer une activité d'élevage. Au marché à bétail de Thiaguel Bori, dans la Préfecture de Lélouma, j'ai entendu Thierno Hamidou Diallo¹¹⁶, sollicité aux responsables du marché :

mido faala nyalle monhe ko mi attyita awdi, qui, veut dire : je veux une bonne génisse que je vais laisser comme *awdi*.

Cette appellation très générale dans le plateau central est une des meilleures formes de description de la perception de la communauté des éleveurs de cette zone sur sa pratique de l'élevage. Elle sous-tend la diversification des activités socio-économiques en vue de parvenir à un équilibre dans la mobilisation des besoins vitaux des éleveurs.

¹¹⁶ Tiré des notes du cahier de terrain du 20/01/18, dans le bureau temporaire des services vétérinaires dudit marché.

Après l'indépendance du pays, vu le système coercitif dont les *Fulbe*, en grande partie éleveurs, sont soumis et les conséquences d'une politique d'isolement du pays, beaucoup parmi eux ont opté pour l'agriculture, le commerce et surtout l'exode rural à travers le navetanat vers les zones arachidières du Sénégal (Baldé 1974 : 7). En opposition avec le plateau central, les périphéries, notamment Gaoual et Koba, ont été favorisées par l'accueil des éleveurs, que sont les Fulbe Boowe à en croire Benoit (1988). L'inaccessibilité, la faible densité de la population et par conséquent la disponibilité des grands espaces a permis également aux éleveurs de conserver leur vie pastorale se résumant à avoir des lieux de vie multiples avec leur cheptel. En fonction des saisons, ils avaient le *settirgo* (l'endroit où éleveurs et cheptel restent les 3 premiers mois marquant le début de la saison hivernale), le *ruumirgo* (lieu privilégié en pleine saison de pluies), le *dabbirgo* (au moment des récoltes) et le *seedirgo* (en saison sèche). Généralement, à chaque endroit, ils y passaient 3 mois, mais depuis les sécheresses sahéliennes de 1970 et le décalage des saisons de pluie, la durée varie en fonction de la disponibilité des ressources en eaux, en fourrages et en fonction du confort, comme la présence des terres inondables ou de tiques, qu'offre l'endroit aux animaux. Ce système leur offrait l'avantage de disposer des ressources fourragères et hydriques mais également d'échapper au contrôle des autorités politiques en raison des prélèvements dont le *туру тору* est le plus connu et pour lequel les éleveurs gardent un mauvais souvenir de la première République. Ce mode de gestion a influencé, en Guinée, le pastoralisme qui a eu des conséquences néfastes sur l'administration du secteur de l'élevage dont l'impossibilité d'avoir un recensement fiable du cheptel, reste toujours une gangrène incurable.

La conservation du pastoralisme, ne serait-ce que dans sa phase réduite, caractérisé par des déplacements saisonniers semi nomadisme par les peuls éleveurs des périphéries Nord et Nord-Ouest (Gaoual et Koundara) fait que ces derniers sont dépendants des autochtones et des descendants d'anciens esclaves quant à l'acquisition ou l'utilisation du foncier. Dans les deux zones et pour la période de la première République, la relation entre agriculteurs et éleveurs dans l'exploitation du territoire a été gérée par des conventions tacites régies par le droit coutumier local, qui est fondé sur la responsabilité de « l'ainé du lignage et plus généralement le conseil de sages », comme l'a observé (Ray, 2011 : 4 ; 21). Cet accord consiste à orienter les bêtes vers les endroits mis en jachères par les agriculteurs et la répartition des espaces cultivables ou d'élevage se faisait ou est renouvelée de façon annuelle sous l'arbre à palabre qui est délocalisé à l'esplanade des mosquées où tout membre de la

communauté est censé venir. Cette disposition coutumière a été renforcée par les décisions des Pouvoirs Révolutionnaires Locaux (PRL), instances décentralisées de l'appareil étatique, même si ses responsables, comme ceux des actuelles communes rurales de développement (CRD) peinent à jouer un rôle important dans la gestion du foncier local (Ray, 2011 : 21).

Avec l'avènement de la deuxième République, initiatrice de la libéralisation économique, les données relatives au pastoralisme changent. Au plateau central, cette libéralisation a plus porté sur d'autres activités dont le commerce, la scolarisation, l'apprentissage d'autres métiers, les voyages à l'intérieur comme à l'extérieur du pays. L'élevage a continué sa décadence et à être un appendice d'une vie paysanne dépourvue de ressources fourragères et de main d'œuvres pastorales, dans un contexte où le vol de bétail devient récurrent, conduisant ainsi à l'abandon pour certains et à la poursuite d'une activité héritée mais sans résultats sociaux et économiques probants, pour d'autres. Dans les périphéries, la libéralisation a eu pour conséquences l'accroissement sans précédent des effectifs du cheptel en raison du soutien de l'Etat à travers des projets (Projet de Gestion Durable du Bétail Ruminant Endémique-PROGEBE en 2011, le Plan National d'Investissement Agricole et de Sécurité Alimentaire-PNASAN, 2013-2017) initiés en collaboration avec les partenaires au développement, notamment, le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), le Fonds pour l'Environnement Mondial (FEM), la Banque Africaine de Développement (BAD), la Communauté Economique des Etats de l'Afrique de l'ouest (CEDEAO) et l'Union Africaine (UA), et la coordination nationale des éleveurs de Guinée (CONEG). La politique de libéralisation, la suppression de l'impôt en bétail et les succès enregistrés ont fait réapparaître les éleveurs qui étaient constamment sous veilles, d'une part et l'arrivée dans le secteur d'autres acteurs composés de descendants d'esclaves, des membres d'autres communautés d'origine mandingue et des nouveaux investisseurs venant de toutes les communautés, dont la seule condition est de disposer d'un capital à la hauteur de leurs ambitions.

De même, le secteur agricole a connu trois vagues d'acteurs : des paysans venus du plateau central où les terres sont peu ou plus fertiles pour des cultures saisonnières, les agriculteurs autochtones (Thiappi ou Landuma) et les descendants d'esclaves. Les éleveurs s'investissent de plus en plus dans l'agriculture afin de combler le déficit alimentaire sans recourir à la vente du bétail. Ce choix des éleveurs et leurs activités d'élevage évoluent dans un environnement où se développent la culture du riz, soutenue par la fédération des Paysans du Fouta Djallon (FPPD) et celle

du coton, soutenue par l'Etat depuis 1995. A cette dernière catégorie s'adjoignent les planteurs, notamment ceux du sous-secteur anacarde bénéficiant aussi d'un appui du gouvernement à travers les semences et les produits phytosanitaires. Dans les deux Préfectures de Gaoual et de Koundara, les deux projets précités réunies marquent une occupation de l'espace avoisinant respectivement 246 ha et 412 ha. Pendant la deuxième République, au moment où le projet CFDT (Compagnie Française du Développement du textile) accompagnait la Guinée (Diallo, 2018)¹¹⁷, le coton seul occupait 1 500 ha.

Les activités de tous ces acteurs ne s'opèrent que sur le sol dont la superficie n'est pas extensible comme le spécifiait le point focal du service de vulgarisation agricole basé à Koumbia. Cette dynamique a accentué la crise ou la pression foncière qui s'est répercutée sur le mode d'élevage. C'est pourquoi, les éleveurs qui avaient la possibilité de faire 4 déplacements annuels ne parviennent plus qu'à en faire deux : le *ruumirgo* (saison pluvieuse) est éloigné des champs et est placé à un endroit plus haut, évitant ainsi aux animaux la boue et les éventuels tiques et le *seedirgo* (saison sèche) où les animaux sont rapprochés des nouvelles habitations (*sinthiouroudji*) où un processus de sédentarisation en cours obligent les éleveurs à se fixer et avoir des terres pour le cheptel dont l'effectif est important et pour leurs habitations.

La troisième République, correspond à une continuité ou enracinement des acquis des deux précédents régimes politiques. Au plateau central, les populations s'éloignent de plus en plus de l'élevage au profit des activités annoncées plus haut, qui se développent davantage et occupent toute la jeunesse. Au niveau des périphéries, les éleveurs qui étaient, il y a une vingtaine d'années des sans résidence fixe, selon les recensements des services nationaux des statistiques, sont aujourd'hui installés dans des habitations décentes et l'activité pastorale reste confiée aux enfants (ceux qui ne sont pas engagés dans l'exode et la migration ou ne sont pas à l'école) et à des bouviers rétribués.

De ce qui précède, je fais ressortir que la pratique de l'élevage est complètement différente dans les 2 zones d'études du Fouta Djallon. Cette différence s'observe dans le mode d'élevage complètement sédentaire, pour le plateau central et semi- sédentaire pour les périphéries et ces deux systèmes agissent sur le mode de vie des communautés éleveurs et celles voisines, d'une part et dans la désignation même

¹¹⁷ Rapport d'activités du point focal projet coton Gaoual-Koundara.

de l'élevage, d'autre part. Ce terme – élevage - n'a pas son équivalent dans le vocabulaire pular (où le mot le plus proche est *neugol* qui signifie éducation). Le même terme est aussi utilisé pour désigner l'éducation qu'on donne aux enfants peuls. Ces explications sont largement données dans la partie clarification conceptuelle du chapitre I. Cela montre combien de fois un lien fort s'est créé entre les pasteurs et le cheptel qui les occupe et qui est aussi exprimé de plusieurs façons et à plusieurs occasions. Compte tenu de l'évolution et des différences apparues dans les systèmes pastoraux entre le plateau central et les périphéries, un nouveau terme pour désigner l'élevage apparaît, celui de *attyitugol* qui veut dire « laisser », « abandonner » et qui ne correspond donc pas au sens occidental d'élevage. Dans la réalité, les périphéries qui éduquent (*neay*) disposent d'un patrimoine cheptel important au détriment du plateau central dont les éleveurs *attyitayebe* (ceux qui laissent) ont une faible population du cheptel. C'est dire que le *neugol* est toujours considéré comme compris, mais connaît une différence de signification au sein même de la communauté à plus forte raison en rapport avec l'environnement culturel occidental. Cette discussion conceptuelle nous introduit, au-delà des termes, à la perception réelle des éleveurs sur leur cheptel, notamment avec les bovins qui constituent l'essentiels des espèces.

4.2. De la perception des éleveurs sur leur cheptel au choix du awdi

Comme les *Fulbe*, l'origine de la vache, l'espèce la plus importante aux yeux des éleveurs de Guinée, est sujette à plusieurs hypothèses dont la plus probante et la plus rependue est celle de la tradition orale qui considère la vache comme une trouvaille fortuite, un don de la nature, donc de Geno, le Dieu de la vache que Ba et Diererlen (1961), ont su bien restituer la perception des *Fulbe* dans leurs contes initiatiques. Les éleveurs rencontrés sont unanimes sur ce qui précède. De ce fait, Mamadou Boye Gadoko (57 ans) boisselier (*labbo*), qui appartient, dans la structure sociale du Fouta

Djalon, à la strate des castes ou les hommes de métiers¹¹⁸, me disait qu'il avait appris de ses parents¹¹⁹ que :

Sollé, la première vache est apparue au Labbo et au *bambadjo*¹²⁰ au bord d'un petit lac où le premier taillait et sculptait des ustensiles dans du bois, tandis que le second jouait à son instrument de musique. Les deux ont conduit la vache à la rencontre du Pullo, ils décidèrent que le *Pullo* assurait le gardiennage et il a l'obligation de donner au Labbo du lait à chaque fois que celui-ci passait dans le parc et le *Bambadjo* reçoit un taureau à chaque fois qu'il se rend aussi dans le parc¹²¹.

Ainsi, entre les trois un pacte est scellé, qui définit le rôle de chacun d'eux et ce qui lui revient dans la répartition des *guure* (ressources, avantages vitaux tirés de quelque chose, comme le cheptel). Le *Pullo* en tant que gardien, devient de facto le propriétaire, mais il a l'obligation de donner du lait au Labbo puis un taureau au *Bambadjo* chaque fois que ceux-ci se rendent dans son troupeau. Le *Bambadjo* est chargé de faire de la musique pour égayer les deux autres (le *Pullo* et le *Labbo*), tandis que le *Labbo* est un boisselier, il s'occupe de la sculpture des ustensiles notamment le *bhirdugal* (récipient en bois à l'aide duquel on traite les vaches) dont la conception n'est pas évidente. On dit « *ninaani* » en pulaar, ne relève pas du néant parce qu'elle relevait d'une préparation, des dispositions et des rituels¹²².

¹¹⁸ Le rôle qui revenait aux boisseliers dans la structure sociale est la sculpture dans le bois blanc, surtout dans du Bantan (fromager ; Ceiba pentandra), des *bhirdude*, des auges (Kunnawal Pl. Kunnaje) des tabourets, des planchettes coraniques, la caisse du tambour royal (tabalde). Selon la même source, les *Labbo* sont descendants de ceux qui avaient sculpté (fabriqué) la pirogue dans laquelle avait été placés la centaine de personnes qui avaient accepté le message (nelal) d'Annabi Nuuhu. Les autres furent châtier (halka). Les descendants des *Labbo*, tel Mamadou Boye Gadiko, sont fières d'appartenir à cette lignée contrairement à ce que certains pensent qu'ils sont des descendants d'esclaves.

¹¹⁹ Notes du cahier de terrain du 18/10/18 à Koumbia au domicile de Mamadou Boye (sur son invitation).

¹²⁰ Les *bambaabe* sont des musiciens, en Guinée on les considère comme originaire du Sénégal voisin (il n'y a pas trop de doute sur cette origine parce que les *Fulbe* qu'ils ont suivi sont venus soit de Macina, dans le Mali actuel ou de Bundu, dans le Sénégal, puis certains auteurs disent que les castes ont été introduit par les *Almamy* du Fouta qui ont fait une demande à leurs homologues du Fouta Toro et ceux d Macina. Leur rôle est de jouer de la musique en scandant des louanges aux *Fulbe* qui ont l'obligation ou la galanterie de mettre la main à la poche. Dans un milieu d'élevage, comme actuellement toutes les localités ne pratiquent pas au même rythme l'élevage, si le *Bambadjo* se présente dans un *wuro*, les pasteurs sont tenus de lui donner un taureau, comme le recommande le deal traditionnel, ou négociateur pour réduire à l'amiable ce taux. Enfreindre à ce principe a des effets négatifs sur la vie future du troupeau (Entretien réalisé le 02.11.2018 avec Mamadou Alpha Diallo de Kounsite).

¹²¹ Mamadou Boye Gadioko, descendant de *Labbo*, commerçant résident à Koumbia.

¹²² Le pacte entre les *Bambaabe* et les éleveurs était que les premiers fassent usage de leurs connaissances traditionnelles pour leur sculpter un *birdugal* (récipient de trait) qui sera utilisée par l'une des épouses du *lamdo wuro*, celle qui est ménopausée et qui n'a jamais commis l'adultère ce qui garantit une stabilité et une réussite du troupeau. Cependant, le peul donne toujours le lait au *labbo*, sous peine de voir crever tous ses veaux. Face au *bambadjo*, le *Pullo* n'a jamais marchandé le taureau afin d'éviter les malédictions du premier qui risquerait de décimer le troupeau du *Pullo*.

Les hypothèses sont nombreuses et pour certains la vache a été découverte dans le « Dialli Yéra, une mare d'eau dans le Macina, et elle a porté ce nom » (Baldé 1939 : 2). Toutefois, de toutes les sources orales, les fonctions et la part des trois acteurs (Pullo, Labbo et Bambaadjo) sont restées inchangés dans la gestion et la répartition des avantages issus de leur trouvaille. De même, Sarifou Barry, rencontré à Dombia (Koumbia), a témoigné qu'en Casamance (Sénégal) aussi, l'origine mystique de la vache semble faire l'unanimité chez les éleveurs. Cette perception est corroborée par « la spécialisation pastorale des Maasaï qui relève aussi d'un choix divin » puis ils généralisent en disant que « l'origine mythique de la vache est évoquée par toutes les populations pastorales ou agropastorales africaines, qu'ils s'agissent des Massai, des peuls wooddabe du Niger ou des peuls Pouli de la Guinée et du Sénégal » (Baroin et Boutrais, 2009 : 19). De même, Le Pichon et Baldé (1990) ne contestent pas non plus cette perception. En considérant l'ancrage du caractère mythique, surnaturel de la vache dans les mentalités des éleveurs Fulbe, on est amené à penser que les peuls éleveurs de la Guinée ont conservé leur tradition religieuse, malgré leur islamisation, au profit de l'élevage, lui-même centré sur le mythe de la vache. Notre pensée est confortée par Baldé (1974) qui recommandait l'approfondissement des connaissances sur les savoirs mystiques des *Fulbe* et leurs usages. De même, il est très fréquent dans les zones d'élevage extensif, notamment *Fulbe* de constater que les savoirs ésotériques conditionnent les pratiques de l'élevage mais aussi et surtout la vie de ces communautés.

De ces connaissances générales introduisant sur la manière dont les éleveurs ont découvert la vache et de sa perception, j'ai été amené à constater sur le terrain comment le choix des noyaux d'élevage – *awdi* - se faisait et se fait jusqu'à présent. *Awdi* est un terme polysémique. En élevage, il désigne le noyau de départ de l'activité et en agriculture, il désigne les graines de céréales ou de toute autre culture que l'on sème ou plante dans le champ. En réalité, dans l'élevage le choix se fait de deux manières, la première consiste à choisir la race et dans un second temps à la sélection du sujet à acquérir dans la race. En agriculture, au lieu de parler de race on parle de variétés qui offrent la possibilité de choisir le type de céréales ou de plants qui s'adaptent à la terre et à la saison. En élevage, malgré la présence de plusieurs races bovines en Afrique de l'Ouest, la préférence des populations est pour la N'Dama. Elle « constitue le type taurin à longues cornes » dont la présence en Afrique date des siècles, dont le Fouta Djallon en devient le berceau. Avant de confirmer cette assertion, Baroin et Boutrais (2009) se sont interrogés sur la constitution du cheptel des *Fulbe* du Fouta Djallon, notamment pourquoi ils ont abandonné les Zébus pour les taurins

alors que les *Fulbe* des autres régions font le contraire et à quelle époque, ils sont entrés en contact avec la N'Dama ? En considérant le Fouta Djallon comme le berceau de la race N'Dama et que cette race « taurine étant considérée comme descendante de la plus ancienne race de bovins domestiques en Afrique, celle qui est précisément figurée sur les fresques du Sahara » (Baroin et Boutrais, 2009 : 25) et en considérant que les peuls sont arrivés au Fouta Djallon entre le XIV^{ème} et XVIII^{ème} siècles, ils arrivent à la conclusion selon laquelle « les peuls ont trouvé sur le massif la race N'dama et l'ont adoptée » (Baroin et Boutrais, 2009 : 20). Vu que la N'dama était au Fouta avant les fulbe, je m'associe à Baroin et Boutrais (2009) pour me demander le rapport que les Bagas et Sossos (ethnies qui ont précédé les *Fulbe* sur le massif) avaient avec l'élevage ? Je me pose également la question de savoir si les bovins N'dama étaient à l'état sauvage dans cette région ou bien s'ils soient apparus mystiquement comme le dit bien Koumen ?

L'intérêt pour cette race est dû au fait qu'elle s'adapte mieux au climat tropical et également parce qu'elle est trypano-tolérante et résistante à la piroplasmose transmise par les tiques, ce qui fait d'elle la seule race pouvant être élevée sans trop de problèmes en Afrique équatoriale. Ces avantages font qu'elle a connu des « exportations au Ghana, Togo, Benin, Nigeria, Cameroun, Côte d'Ivoire, République Démocratique du Congo, Gabon, Zaire » (Okouyi M'foumou W'otari, 2018 : 10) à partir de la Guinée et de la Guinée-Bissau qui en détiennent le plus grand effectif et qui ont déjà entrepris et projettent encore des actions visant à la préservation de cette race menacée par le métissage avec les Zébus pour donner les métis N'dama-Zébu, comme le fait observer Okouyi M'foumou W'otari (2018), les produits du croisement qui prennent les noms de Diankore, au Sénégal, Mère ou Bambara au Mali et métis N'Dama-Baoulé en Côte d'Ivoire. La race N'Dama que beaucoup de pays cherchent à préserver à travers des projets comme celui sous régional, intitulé « Projet de Gestion durable du bétail ruminant endémique » (PROGEBE) qui couvre la Gambie, la Guinée, le Mali et le Sénégal, et tant d'autres en préparation au niveau de la Guinée, est considérée par certains agents des services d'élevage comme inscrite sur la Liste du patrimoine culturel naturel, mais nos recherches n'ont montré aucun indice.

Du côté de Koundara, même si certains éleveurs essaient d'introduire des Zébus du Sénégal, le choix de la race bovine est d'office faite parce que la N'Dama couve 95% du cheptel du Fouta. De ce fait, dans cette région, la question du choix de la race ne se pose pas, le sujet est choisi au sein de la N'Dama et suivant des caractéristiques ou critères qui sont minutieusement étudiés par les personnes qui en ont les connaissances et expériences.

Le choix du *awdi* dans le Fouta Djallon est un travail d'expert auquel se livrent les éleveurs, qu'ils soient du plateau central ou des périphéries. En observant les traits physiques de l'animal qui entrent dans les critères de choix et le nombre de personnes qui ont les compétences d'opérer ces choix, on se rend compte que les périphéries sont les creusets de cette pratique, mais elles sont également les localités qui renferment le grand cheptel. Ce résultat est une des conséquences de la prise en compte des savoirs locaux dans le choix du *awdi* ou plutôt des autres contingences liées notamment à la disponibilité des ressources fourragères et hydriques plus abondantes, l'usage d'autres pratiques locales dont la cure salée, que nous décrirons dans la dernière partie de ce chapitre, ainsi que la plus grande attention accordée au cheptel par rapport au plateau central.

Le recours au choix du cheptel dans le cadre du début ou du renforcement d'un noyau déjà existant n'est pas une pratique qui date d'aujourd'hui, elle s'inscrit au cœur de la vie pastorale des Fulbe et même des pasteurs africains en général. Shaikou Baldé, instituteur adjoint à Timbo (Mamou) dans les années 1930 a fait d'importants travaux d'ethnologie sur le rapport entre les Fulbe et leurs troupeaux qu'ils font émerger, entre autres, ce que représente la vache pour le peul, les critères de choix du *awdi* et du lien que ce choix a en rapport avec le choix d'une épouse chez les Fulbe. Pour les vaches, les critères incluent « la forme et disposition des cornes, les mamelles, la couleur de la robe, les éventuelles tâches ainsi que les épis » (Baldé 1939 : 5 - 6). Ces qualités physiques répondent à la fois à des critères de rentabilité mais aussi de stabilité parce qu'ils peuvent aussi être significatifs de porte malheur pour le troupeau (par exemple pertes, faible reproduction) ainsi que pour le propriétaire qui peut aussi être affecté par des maladies jusqu'à la perte de sa vie. Au-delà de ces premiers indicateurs, les qualités d'une bonne vache laitière sont aussi : « avoir un gros ventre, des épaules bien prises, une encolure et une tête fine, (...) des pattes peu grosses mais bien d'aplomb, une taille moyenne, une courbe dorsale très légère, la lèvre supérieure et le nombril très développés, une longue queue, avec une touffe abondamment garnie de poils de même couleur, des oreilles velues et un conduit auditif rose avec des poils et beaucoup de cérumen » (Baldé 1939 : 4).

De même, Baldé (1939) a déconseillé les vaches hautes difficiles à nourrir, à atteindre par les taureaux et celles qui mettront bas, les vaches auront du mal à atteindre les mamelles dont les conséquences seront la malnutrition, la faiblesse voire la perte des vaches. Quant aux cornes, les vaches à cornes égales, redressées sur la tête ou formant une figure régulière sont prisées. Les différentes formes qu'elles prennent

ont aussi leurs significations : les cornes proportionnelles qui avancent vers la face sont porte bonheur pour le troupeau et l'inverse annonce un cercueil, celui du propriétaire. Il en est de même des épis dont les positions ont aussi leur sens et significations : entre les yeux et les cornes, c'est le bonheur et juste en dessous des yeux, c'est aussi la mort prochaine du propriétaire qui s'annonce. Les tâches ont aussi leurs interprétations surtout celles sur la tête si elles traînent, s'élargissent, c'est le linceul du propriétaire qui s'annonce, alors que lorsqu'elles sont grandes et rondes, l'autorité du patriarche du village augmente et si elles sont rondes et petites, c'est toute la famille qui acquiert de l'importance. Quant aux couleurs des pelages, les vaches à poils jaune foncé (*naabi*), blanches (*daneedji*) ou celles dont la couleur se situe entre les deux (*billy*) sont prisées et se répartissent dans tout le pays. Les autres couleurs sont décriées en raison de leur faible résistance aux maladies ou de la chance plus ou moins faible qu'elles portent au troupeau et aux propriétaires. Par exemple, selon mon entretien avec Mamadou Sanou Diallo de Koumbia (qui a été déjà présenté)¹²³ :

les *banni* (couleur brune) n'atteignent jamais 20 avant que le propriétaire ne décède.

De même, Manga Sané (80 ans)¹²⁴ disait que :

les vaches ni blanches ni rouges sont les meilleures. Les noirs (*lahi*) sont des portes malheurs, les brunes (*bani*) sont peu fécondes (...).

Les éleveurs sont unanimes sur les mauvais sorts que réservent certaines catégories d'animaux, soit en raison de leurs formes ou couleurs. Cependant, en ce qui concerne les *bani*, leur reproduction est si lente que le cycle de vie du propriétaire arrivera à son terme avant que cette catégorie n'atteigne la vingtaine dans le troupeau. D'ailleurs, en ce qui concerne les couleurs des robes, certains éleveurs estiment que traditionnellement, une répartition avait été faite pour éviter les mélanges et les conflits qui en résulteront. Pour Alpha Amadou Diallo dit Musée¹²⁵, il aurait appris de ses grands-parents que le bétail a été reparti dans l'ancien Fouta Djallon comme suit :

Dane (blanches) à Gabu, willé (fauve) à Boowe ley et Dow mayo (Gaoual et Koumbia en sont des démembrements), Bodhe (rouge) affecté à Kinsi,

¹²³ Notes de terrain du 10/10/18 à Koumbia Centre

¹²⁴ Notes de terrain du 31/01/18 à Sinthiuru Manga Sané (Gaoual)

¹²⁵ Notes de terrain du 13/02/18 à Koumbia centre (après le marché hebdomadaire)

Télimélé et Kébou, et enfin les Bani (brunes) au Fouta (compris ici comme la partie centrale).

Cela expliquerait l'une des raisons pour laquelle le plateau central a été dépeuplé en cheptel avec le départ des peuls éleveurs vers les périphéries. Toutefois, nous faisons remarquer que cette information de Musé sur la répartition des bovins, en fonction de la couleur de leur robe n'a pas été confirmée ni corroborée par d'autres éleveurs qui sont peut-être moins intéressés à l'historiographie de l'élevage, ni par la littérature que j'ai consultée jusque-là et enfin, les agents des services d'élevage eux, pensent qu'on peut en rencontrer de toutes les couleurs partout mais à des proportions différentes, d'où l'intérêt d'investiguer davantage.

Autant qu'une attention particulière est accordée au choix des génisses dont le nombre est indicateur des perspectives reproductives du troupeau, le choix du taureau géniteur revêt aussi des critères dont cornes bien développées, trapu, ayant des longs testicules, avoir de la force pour pouvoir monter les femelles. Enfin, l'autre niveau de critère de choix est la beauté, à laquelle les éleveurs *Fulbe* tiennent beaucoup pour leur cheptel, résultat qui peut être obtenu par consécration des qualités de meilleur pasteur. Ce critère est d'autant plus important pour eux de sorte que les « peul wodaabe exaltent la beauté humaine qui renvoie à celle des vaches » (Baroin et Boutrais, 2009 : 9).

Au regard de cette présentation issue des données fournies par Baldé (1939) après de longues années auprès des éleveurs, j'ai interrogé en 2018 (79 ans après) les éleveurs du plateau central et des périphéries et observé le déroulement des choix au sein des marchés à bétail de Matakaou (dans Koubia) et de Thiaguel Bori (dans Lélouma), pour le plateau central et de Termessé (dans Koundara) et de Koumbia (dans Gaoual), pour les périphéries. Des données ethnographiques recueillies, notamment auprès de Thierno Ibrahima Termessé Diallo (éleveur-chercheur sur l'élevage en Afrique de l'Ouest), il s'avère que la pratique du choix du *awdi* présente de forts éléments de continuité avec ce que Baldé (1939) a décrit. La sélection du cheptel révèle deux enseignements, le premier est celui lié à la nécessité d'accumulation d'une expertise importante, obtenue grâce à une expérience pratique acquise dans le temps et au prix de l'observation, du père au fils ou auprès des aînés. Le second enseignement à tirer de nos observations dans la région, est la forte ressemblance entre le choix du *awdi* et le choix d'une fiancée chez les *Fulbe* du Fouta Djallon. Dans ce cas, au-delà de l'amour, du goût qui sont personnels et naturels, et

des choix parentaux au sein de la lignée (mariage endogamique), les coutumes *Fulbe* utilisent deux autres filtres : l'observation des traits physiques et la consultation de devins. Comme ce fut le cas du choix du *awdi* chez les animaux, le choix d'une future épouse est considéré comme une "*awdi*" parce qu'elle est appelée à porter avec elle un patrimoine génétique à transmettre à sa descendance, physique et une éducation qui se transmet aussi au sein de la famille d'accueil. Ainsi, le mariage étant un acte que l'on pose en principe pour la vie, il doit se faire en prenant en compte tous ces paramètres à en croire cette version d'un notable, El hadj Madiou Bah de Thiankou Djouriayah (Foulamory)¹²⁶ :

"dewgal wanaa wala dawta, wana ko wadhete e hawdyeree" (le mariage n'est pas de passer la nuit et repartir de bonne heure, donc il n'est pas à précipiter).

Ce discours de cet octogénaire qui m'a accueilli et m'a facilité les échanges avec les autres éleveurs de ce village, révèle une pratique courante chez les *Fulbe*, celle d'avoir une amie ou un ami avant le mariage à la seule différence avec d'autres communautés d'obédience catholique par exemple, les concernés ne se marieront jamais ensemble. Le refus d'un tel type de mariage est une manière de prévenir les unions illégales au sens de la religion musulmane qui interdit les relations sexuelles entre des personnes non mariées. Du même discours, le manque de précipitation sous-entend le temps à prendre pour les différentes vérifications. D'abord, sur le plan physique, le teint dépend du goût du candidat, mais surtout les autres traits : être de taille moyenne ou courte, avoir un bassin développé, avoir les doigts et les orteils qui répondent aux normes, avoir une figure normale mais pas un front repoussé (tendre vers la calvitie) qui peut être signe d'un deuil surtout du conjoint, avoir une bouche large et des grandes lèvres signifie la chance, avoir des petites lèvres et pointues signifie que la fille est insolente, les pieds pointus et enfoncés par l'arrière est aussi révélateur d'une femme malchanceuse. Selon toujours notre interlocuteur, El Hadj Madiou, cette étape qui exige une certaine expérience comme chez les bovins par exemple, est complétée par trois avis croisés de trois marabouts ou autres devins. Cette dernière phase est interdite par l'Islam mais vu l'importance du choix sans équivoque de la conjointe, pour la circonstance du mariage, la pratique est tolérée. Le choix du conjoint ou de la conjointe intéresse les deux familles et les étapes décrites plus haut sont suivies par les deux parties et c'est la confrontation des résultats qui déterminera

¹²⁶ Notes de terrain du 29/02/18 à Thiankun Diouriayah un des districts de Foulamory (Gaoual)

la suite du projet de mariage. El Hadji Diogo de Timbi-Madina dit que même ceux qui sont trop attachés aux mariages endogamiques (dans la famille) font toutes ces étapes, de façon discrète d'abord, avant d'officialiser leur position ou proposition. Ces démarches obéissent à ce rituel (tellement qu'elle est récurrente et irremplaçable) et s'observe dans tout le territoire du Fouta Djallon dans son ensemble, et le choix des méthodes de consultation, varie en fonction du goût et des expériences précédentes qui se sont révélées concluantes ou non. De ce qui précède, je suis à même de confirmer que les relations entre les pasteurs et leur cheptel sont à l'image de celles qu'ils entretiennent entre eux, et ont tendance à s'inscrire dans la conception développée par Baroin et Boutrais (2009 : 13) d'une « communauté hybride homme-animal », mais aussi des « liens entre l'homme et le bétail ».

4.3. Du choix de l'emplacement d'un wuro ou d'un dingira à sa gestion

Dans cette partie, je démontre le processus, les savoirs et les expertises nécessaires au choix du *wuro* et de la manière dont celui-ci est géré.

Je commence par donner des clarifications sur les deux concepts qui, tantôt sont compris de la même manière et tantôt différemment, qu'on soit dans le plateau central ou dans les périphéries. Le *wuro* est un terme pular qui a deux sens. Le premier, désigne un ensemble de bovins, ovins ou caprins appartenant à une personne ou un groupe de personnes. Par extension, le lieu de retrait du troupeau est aussi désigné par *wuro*, mais également chez les *Fulbe* du Sahel (Niger, Mali, Sénégal), ce terme est utilisé pour indiquer le lieu d'habitation, le village. Dans le cas du Fouta Djallon, le mot *wuro* est beaucoup usité par les communautés des périphéries. Quant au mot *dingira*, il désigne l'espace aménagé pour recevoir les vaches lorsqu'ils reviennent des pâturages. Il est plus usité et approprié pour le système d'élevage sédentaire du plateau central. Les deux endroits ont le même sens parce qu'accueillant tous les animaux à la seule différence au *wuro* est adjoint des habitats précaires pour la vie des pasteurs.

Aussi important pour les pasteurs que l'est une réserve de musée pour un conservateur ou un caveau de banque pour un banquier, le *wuro* doit être implanté dans un endroit choisi en tenant compte d'un certain nombre de critères en rapport surtout à la sécurité, au confort des animaux mais aussi à la disponibilité des

ressources fourragères et hydriques. Ces critères sont partagés par tous les éleveurs rencontrés, seulement la question de choix a évolué avec le mode d'élevage.

Dans le plateau central, le *wuro* a disparu en faveur d'un *dingira* qui se situe généralement à l'intérieur ou annexé directement à la clôture. Le nombre réduit du cheptel bovin (en moyenne 3 à 5 par *dingira*) et la recrudescence du vol de bétail en sont entre autres les raisons. Quant aux petits ruminants, ils sont encore plus proches des habitations, des étables appelés *kula* sont construits sur pilotis au près des cases ou ils sont simplement laissés dans le corridor entourant les cases. Le choix de l'emplacement du *dingira* tient aussi compte de la nature du sol et de son relief, les sols argileux, boueux ou les pentes recevant les eaux de ruissellement sont évitées¹²⁷. Ces constats cadrent bien avec les conséquences de la sédentarisation des éleveurs du plateau central, qui « pratiquent désormais un élevage de bovins, caprins, ovins et la volaille dans un système en clos (dans les tapades, désignant l'intérieur de clôture du domaine familial que l'on rencontre fréquemment au Fouta Djallon) exigent une taille limitée de cheptel dont les revenus ne couvraient plus les besoins des familles, d'où la nécessité d'embrasser d'autres activités comme l'agriculture » (Diop, 2007 : 207). Les compétences d'experts sont requises dans les périphéries (Koba et Gaoual) pour le choix de l'emplacement du *wuro* en raison de la multiplicité des déménagements au moins deux fois l'an (*seedirgo* et *ruumirgo*), qui sont souvent dus aux saisons, au nombre sans cesse croissant d'exploitants des sols qui empêchent les éleveurs de rester sur le même site plusieurs années et enfin l'accroissement aussi sans cesse de l'effectif du cheptel. Il est donc courant que certains éleveurs demandent à leurs collègues ou aînés de l'aide :

Ko honde tuma dowlataami ndaroyen nokkuure nden »¹²⁸, traduit littéralement (quand est-ce que tu vas m'accompagner pour étudier l'emplacement).

Une conversation que j'ai suivie au marché du bétail de Koumbia entre Mamoudou Diallo de Kamélé (35 ans), éleveur ayant environ 100 têtes de bétail et Sura Diallo de Kembera (55 ans), éleveur possédant environ 400 têtes. Cela démontre que les éleveurs y tiennent et croient fermement que la réussite de leur élevage en dépend pour une large part. Cela est ressenti dans leur langage : « *ko nokkure moyhere addata nai moyhi* » (c'est un bon emplacement qui donne des bonnes vaches). L'expression *moyhi* (bonne ou réussi) est particulière aux périphéries, elle

¹²⁷ MALI-SUD, E. F. A. (1994) biblio dans le texte.

¹²⁸ Notes de terrain du 25/11/18 au marché de bétail de Koumbia

est au plateau central associé à la réussite d'un champ. C'est dire probablement qu'elle a été forgée et adaptée par les Fulbe Boowe, majoritaires dans ces zones excentrées de Gaoual, lorsque leurs ancêtres cohabitaient au plateau central, avec les agriculteurs Bagas avant l'arrivée des peuls musulmans. Au plateau central, on parle plutôt de reproduction du troupeau ou d'un animal désigné dans le langage local par le mot *yenyugol*. Comme ce fut le cas, plus haut, au plateau central, les *wure* (sing. de *wuro*) dans les périphéries répondent de façon spécifique aux critères et démarches qui s'adaptent au mode d'élevage semi-nomade où le changement de lieu s'impose au moins deux fois par an, sauf pour ceux qui sont encore dans des endroits très éloignés des agglomérations. Cet autre entretien avec Alpha Amadou Diallo¹²⁹ dit Musé, abonde dans le même sens et témoigne de la stabilité de son *wuro* vers la frontière Ouest entre Koumbia et la Guinée-Bissau :

j'ai éloigné mes animaux à Bilitiwol parce qu'il y a de bons pâturages et de l'eau, la localité même a pris le nom du grand fleuve qui ne tarit pas encore, il y a moins d'éleveurs, donc nous pouvons y être plus tranquille pendant un bon moment.

L'observation participante que j'ai faite dans les périphéries me permet de mettre à la lumière les critères, non écrites, que cachent les différents *wure* visités ou dans lesquels j'ai séjourné. La présence non lointaine de pâturages abondantes et de l'eau suffisante oriente en premier lieu les éleveurs vers un endroit. Ainsi, nous avons toujours observé la position du *wuro* souvent à la lisière séparant une broussaille arborée et un plateau. Dans le cas de Koba (Préfecture de Dalaba) par exemple, les *wure* de Ibrahima Killé Sow et El Hadj Telly Sow¹³⁰, sont situés dans la zone triangulaire formée par l'intersection entre le fleuve Kanhan (faisant limite entre Dalaba et Mamou) et la digue du barrage de Garafiri sur le Konkouré. Cette position offre à leur cheptel la possibilité d'avoir de l'herbe fraîche et de l'eau en toute saison malgré les plaintes qu'ils formulent en raison de la réduction de l'espace pastoral par les débordements des eaux du barrage. « Le barrage nous a privé des berges du fleuve où nos animaux trouvaient de l'herbe fraîche en pleine saison sèche. Actuellement,

¹²⁹ Notes de terrain du 14/10/18 à son domicile de Koumbia

¹³⁰ Deux frères du village de Thewgol, qui se sont installés à environ 15 Km de leur village, à Mélidara, secteur Wédu-Kanhé. Ils m'ont reçu du 11 au 14/12/17 sur recommandation du chef du poste de police de Koba. L'un d'eux a été très peu coopératif parce qu'il semble souvent mêlé au vol ou recèle du cheptel. Le lien avec le commissaire est un bon indicateur.

cet espace est soit inondé d'eau et lorsque l'eau se retire, il se trouve que les herbes sont complètement mortes » (Killé Sow, éleveur de 55 ans).

Figure 4 Wuro Alpha Diallo, Kiunsitel



Dans cette localité, le *dingira* ou encore *lambo* (est un mot pular synonyme de *dingira*) ainsi que les habitations de fortune sont situées à la lisière du bowal wedu kanhe (plateau de wédu kanhé) et le versant du fleuve Kanhan. L'occupation est faite sur une bande d'une centaine de mètres de large longeant tout le plateau. La prise en compte de formes du relief que font les éleveurs du Fouta Djalon est partagée par ceux de l'Adamaoua (VollarBe, Yillaga'en) notamment ceux des pâturages en altitude étagée sur les "Gabbe" qui offrent en plus des fourrages et de l'eau « des meilleurs conditions sanitaires liées la salubrité des espaces, elle-même liée à l'absence des mouches tsé-tsé » (Boutrais, 1993 : 11). En revenant au cas du *wuro* de Killé Sow, le site proprement dit du *wuro* est un sol argileux (ayant l'avantage de laisser s'infiltrer les eaux de pluie et de ruissellement, jonché de rochers rouge). Les caractéristiques pédologiques de la terre à choisir sont importantes, elles doivent permettre l'infiltration d'eau mais également d'entretenir l'humidité en saison sèche. Les éleveurs utilisent souvent une technique de piquetage à travers une fourche en bois bien taillée si celle-ci s'enfonce à environ 35 à 50 cm avant de rencontrer une roche et que le sol n'a pas de pierres ou de gros graviers qui pincent les animaux au coucher, le lieu est admissible en attendant la validation d'autres critères. Cette méthode de

sondage est utilisée par les éleveurs de toutes les localités des périphéries, en particulier par Killé Sow et son frère, Manga Samé de Gaoual, Ibrahima Panampu et Mamadou Kanarii Diallo.

Figure 5 Wuro Ibrahima Panampu



Après ce test pédologique, interviennent les aspects liés à l'environnement végétatif et physique. La présence, sur le site d'implantation du *wuro*, des arbres jugés porte bonheur pour l'élevage comme Dhooki, Nonko, Delbi Ngara, pour les frères Sow ; Boullé, Kansi, Koura, Endhamma, Barké, dooki pour Alpha Amadou Diallo ; Daafi, Maama guélo, thèlen, Koundjé, peeli pour Ibrahima Panampu et en plus de ces arbres, Thierno Ibrahima Termessé Diallo insiste sur Kellelel Dyéri, qui pour ce dernier est un excellent indicateur d'un bon emplacement d'un *wuro*. Selon ces différentes orientations, il doit y avoir au moins 3 de ces arbres dans l'emplacement visé avant de le retenir. Le choix du site ne finit pas de révéler des enseignements, la présence de termitières est aussi souhaitée et le site est d'autant plus important que le nombre de termitières est considérable. Pour certains, il y a aussi un test qui consiste à lancer du sésame au sol et sur des axes cadrant toute la surface, si on entend les fruits c'est que le site est dépourvu de diables (djinne), le contraire indique leur présence. La présence de Djinne est préjudiciable aux pasteurs qui n'ont pas d'antidotes pour les éviter, mais leur présence est favorable à la réussite de l'élevage.

Cette information est une suite logique du choix du site idéal, parce que la présence des termitières et de certains arbres sont indicateurs de la présence des djinnes. Ceci conforte également les déclarations des 60 % de nos interlocuteurs qui soutiennent que la vache, de son apparition à nos jours, est l'œuvre d'un mystère, dont les djinnes.

A Timbi-Tokosséré, j'ai vu une génisse malade chez Hadja Aissata, le diagnostic que Hadja pose est le "vent de diables" (*hendu djinna*). Dans le contexte foutanien, lorsque le diagnostic d'une maladie, chez les humains ou animaux, se complique, les diables et les sorciers sont indexés. Le vent de diable est donc perçu comme l'émission par le mauvais diable d'une sorte de venin qui peut se propager d'un rayon donné de la personne ou d'un animal. Les conséquences sur la victime varient en fonction de la vulnérabilité et la protection de cette dernière. A ce niveau, une différence se dégage entre les périphéries et le plateau central ; dans cette dernière partie les *djinnes* agissent contre les vaches en les rendant quelquefois malades jusqu'à les conduire à la mort si un traitement adéquat n'est pas fait dans le temps avec l'aide des marabouts ou guérisseurs. L'exemple de la génisse malade à Timbi-Tokossere est très éloquent. De ce point de vue, nous constatons qu'au moment où les Fulbe Boowe posent comme critère d'implantation de leur *wuro* la présence d'éléments pouvant attirer les génies, ceux du plateau central les évitent ; pourtant les éleveurs des périphéries décrivent la couleur fauve (*wane*) la plus rependue dans cette zone et est considérée comme porteuse ou attirant les djinnes. Ainsi, du point de vue émic (des communautés étudiées) plusieurs hypothèses sont possibles : (i) les génies du plateau central sont maléfiques pour le cheptel parce que celui-ci ne s'y trouve plus en nombre suffisant ; (ii) les génies bienfaiteurs pour le cheptel ont immigré vers les périphéries avec le pastoralisme au moment où le plateau central a cessé d'être le berceau de l'élevage au Fouta Djalo, et (iii) enfin et l'hypothèse la plus probante pour nous est que la diversification des médicaments dits *dyaliba*¹³¹ qui peuvent être tirés des livres saints (coran) ou ceux dont la production relève des guérisseurs (travaillant souvent avec les plantes) et des féticheurs qui font intervenir de la magie. Les contenus peuvent ainsi être ou non compatibles avec la présence des *djinnes* ou génies, pratiques que l'Islam interdit mais qui sont d'actualité de façon discrète au sein de la communauté des éleveurs.

¹³¹ Ce sont les recettes et produits fabriquées à l'aide des connaissances mystiques (coran, incantations, incantation, plantes) qui servent la plupart des éleveurs dans la protection et la prospérité de son *wuro*.

La disposition spatiale des différents compartiments ou éléments est faite de telle sorte que le pasteur ait un regard sur tout ce qui se passe nuit et jour, même étant dans son habitation. J'ai observé deux cas de figures quant à la position de cette habitation : (i) complètement au cœur du *dingira*, au milieu des animaux où le propriétaire dispose d'un secret, un *dyaliba* (un nom générique donné à toutes sortes de médicaments utilisés par les éleveurs pour la protection et la reproduction du cheptel) le préservant des effets des *djinnes* ou son *dyaliba* exige qu'il soit avec les animaux et qu'ils peuvent même entrer dans sa hutte, une case de petite taille généralement sans murs. En fonction du nombre de personnes les cases peuvent être multipliées. Le minimum que j'ai pu observer est deux parce qu'il faut une qui sert de dépôt pour les céréales, les ustensiles de cuisine et l'autre réservée aux personnes. Une nuit, l'une des vaches de Mamoudou Diallo de Kamélé, un de mes hébergeurs (*dyatigi*), m'avait réveillé dans sa case, ce dernier me disait que c'est un bon signe. (ii) la seconde option est que la case est construite à l'écart à environ 50 mètres des animaux, c'est le cas de Killé Sow à Koba et Ibrahima Panampu à Dombia et les raisons avancées par nos interlocuteurs sont que beaucoup de choses peuvent se passer la nuit, le mieux est de se mettre un peu à l'écart. Dans l'un ou l'autre des cas, on constate la présence d'un poulailler, d'un parc à chèvres, du *dingira* et d'un coin cuisine dans la cour (*geru* ou *tande*, espace externe, aire de repos où les membres de la famille se retrouvent pour des veillées en saison sèche ou pour des cérémonies en toute saison). C'est un dispositif architectural circulaire et surélevé, dans lequel est tressé un hamac, le *lamdo wuro* y passe une bonne partie de la nuit surtout en saison sèche afin de bénéficier de l'air frais mais aussi en assurant la surveillance des animaux, des hommes et des biens.

Le *guéru* n'est pas seulement une particularité de l'architecture des *Fulbe* habitant le Fouta Djalon, mais aussi ceux de cette région qui ont émigré dans le district de Tassara (Kolabounyi) étudiée par Botta-Somparé (2015). Cette disposition est différente des périphéries de Gaoual où ils élèvent en plus des moutons mais aussi ils laissent les poules, les chèvres et les moutons libres dans le grand enclos du *wuro* où cohabitent tous les animaux et les éleveurs, sauf les périodes pour lesquelles les grands-animaux sont allés paître. Dans ce contexte, au lieu d'avoir un *geru* simple, celui-ci dispose d'un tablier sur pilotis en bois, réservé aux hommes. A Koba, dans le *wuro* de Killé Sow et dans la plupart des autres *wure* visités, une hutte est construite dans le *dingira* pour les vaux afin de les protéger contre les intempéries. Cette pratique a disparu dans la zone de Gaoual et de Koundara où les vaux apprennent à

résister contre les intempéries mais aussi, je constate que la taille des troupeaux et conséquemment la taille des vaux ne facilitent pas une telle disposition. C'est dire que la capacité à gérer (les ressources humaines disponibles par rapport au patrimoine bovin) entraîne un changement dans le mode de gestion ou la pratique de l'élevage extensif.

L'option d'aller vers un cheptel plus important au détriment des produits d'élevage surtout le lait, beurre, fromage, entraîne des mutations considérables dans le rapport entre l'éleveur et son troupeau. Dans le contexte actuel de Gaoual où les petits éleveurs sont ceux qui ont une centaine de têtes, contrairement au Fouta central où ce score n'est plus qu'un très lointain souvenir, toutes les vaches ne bénéficient plus des caresses et câlins du berger ou de l'éleveur. Malgré ce constat, la gestion du *wuro* et du *dingira* continue de préoccuper les pasteurs entendez par là, le *lamdo wuro*, sa ou ses femmes, ses enfants ou le bouvier. Cette préoccupation se traduit par une certaine organisation où chacun joue sa partition. Pour mieux cerner cette situation, je me suis intéressé à l'organisation de la journée de l'éleveur : cas du wouro de Killé Sow (Koba), de Mamoudou Diallo (Kamele) et de Ibrahima Panampou Barry (Dombia).

A l'aube (bien avant 6 heures du matin), les coqs chantent, les moutons bêlent, les vaux beuglent. Ces instants marquent la fin de la nuit, du repos des acteurs et le début d'une autre longue journée. Killé se lève avec sa torche et se dirige (sans même faire sa prière matinale) tout doucement vers le *dingira* en écoutant pour qu'aucun bruit ne lui échappe. C'est à son retour qu'il fait ses ablutions et s'acquitte de sa prière de l'aube. Puis, il est suivi par sa femme Djiba Diallo, qu'il appelle affectueusement la vieille (*djidirawo*). Après avoir prié aussi, Djiba se dirige au *lambo* ou encore le *dingira* pour libérer les vaux afin qu'ils têtent avant le départ des vaches-mères et elle en profite pour traire un peu de lait surtout que nous étions en début de saison sèche. Au tour de 7 heures du matin, les grandes vaches sont libérées et prennent ensemble des directions variables qu'elles choisissent elles-mêmes, selon les jours, à la recherche de l'herbe et de l'eau. Les vaux quant à eux sont libérés une heure et demi à deux heures plus tard et sont conduits généralement par Killé, les enfants ou la femme pour qu'ils aillent paître à côté, au bord du fleuve Kanhan situé à moins de 500 m du *wuro*. Le soir, la même procédure est reprise dans le sens inverse. Les mêmes vaux sont accueillis et mis au piquet à l'aide des cordes, puis s'en suit les vaches adultes dont les allaitantes sont les premières à se présenter à cause de leurs vaux. Au sein du *wuro*, seules les vaches allaitantes et les vaux sont mis au piquet.

Dans les parcs des périphéries, la mise sur piquet n'est pas systématique en raison de l'effectif élevé du cheptel mais aussi pour certains éleveurs, cela relève d'une volonté ou d'un souhait de laisser les vaches libres et elles pourraient s'accoupler avec les taureaux de diables (*gai dyinna* ou des moments d'introduction des vaches de diables (*nai djinna*) dans le *wuro*. Le piquet qui est systématique au plateau central en raison des risques de destruction, peut se faire de plusieurs façons : à la tête au niveau des cornes, appelé dans le Koumbia *timben*, généralement plus facile, au cou (*ka daade*) fait par les personnes adultes et pour des sujets turbulents et dévastateurs¹³² et en fin l'attache aux pieds se pratique pour les vaches qui sont indécises et "agressives". C'est une pratique qui est plus présente dans le Sénégal (Casamance) selon Sow¹³³ faiseur de médicaments rencontré sur le terrain à Koumbia. Toutefois, cette pratique non courante est faite au Fouta Djallon lorsqu'il s'agit surtout des vaches dévastatrices des cultures (*bondi*) ou agressives (*nyaadudi*) et là, Alpha Amadou Diallo dit Musé, indique que cela serait une attache à deux niveaux (aux cornes et aux pieds) et la conduite de l'animal est faite par deux personnes une devant qui suit la direction, et la seconde est derrière pour retenir l'animal lorsqu'il tente d'agresser ou de se dérober de celui de devant. La corde (*boggol*) qui est ce fil tressé, court, moyen et long, est un des instruments très utiles aux éleveurs. Il est tressé à l'aide des fibres de *Cisale*, *Baamiet Barulla* (des lianes fibreuses qui servent à extraire des fibres et à tresser des cordes) qui est lié à l'histoire de la vache, parce qu'elle a permis et permet encore de retenir et de dresser les animaux en amenant d'un état "sauvage", abruti à un autre état docile gage de la domestication. Face aux animaux récalcitrants, El Hadj Oumar Diallo¹³⁴ décrit la technique comme simple :

il suffit de les mettre aux piquets et de les priver de fourrages, en quelques jours il sera en ordre

Une telle stratégie est impossible sans la corde. Pour certains, notamment pour le doyen Mamadou Sidibé, la nature de la relation entre les anciens esclaves et leurs maîtres était inspirée de la relation de ces derniers avec leur cheptel. La corde permet de tirer, de rapprocher, de transformer selon le même interlocuteur :

¹³² Ces deux premiers modes d'attaches sont les plus fréquents au Fouta Djallon.

¹³³ Notes de terrain, entretien le 05/10/2018 à Koumbia centre

¹³⁴ Notes de terrain du 23/08/17 à Timbi-Madina (Pita)

nous étions considérés par nos anciens maitres comme des vaches (*nai*), une richesse à préserver et à exploiter, (...) aujourd'hui ce lien est comme un boubou reversé parce que les anciens maitres sont plus riches et la richesse est la corde qui tire les descendants d'esclaves.

4.4. Nomenclature et généalogie du cheptel bovin dans la commune de Koumbia, Préfecture de Gaoual

D'un *wuro* à un autre, du plateau central aux périphéries, les observations ci-dessus se confirment et de même dans les deux zones il a aussi été observé la disposition, si non l'installation des vaches dans le parc est spectaculaire et naturelle, et que tous les animaux ont des noms qui ont du sens, souvent des vœux de prospérité ou liés à des souvenirs, comme le passage d'un hôte par exemple. Dans mes recherches, j'ai entendu des noms comme *yennhi* (celle qui se reproduit beaucoup), *awdiyaadji* (le *awdi* qui devient prospère), *kanhé* (l'or), *mange wuro* (la doyenne du *wuro*). Il est aussi pratiqué jusqu'à présent l'attribution du nom au nouveau veau, comme au nouveau-né chez les hommes. C'est une sorte de cérémonie (pratiquée dans les deux zones) qui regroupe des enfants après une semaine, deux semaines ou un mois afin de leur offrir le premier lait appelé Kandi¹³⁵, à cette occasion du lait, du beurre (selon les localités) sont servis avant sur de la pâte dure de maïs et actuellement sur du riz. Le but visé est d'obtenir les bénédictions des enfants sur le troupeau, notamment la vache laitière en question mais aussi de permettre, au plateau central, aux enfants venant des familles ne disposant pas de cheptel, de manger du lait. C'est un évènement très social mais menacé de disparition en raison de la commercialisation du lait et de ses produits dérivés (*kettugol*, *torde*, *nebban* et *nyakkude*, qui signifie respectivement la crème, le liquide lacté qui reste après extraction du beurre, le beurre et le liquide jaunâtre et acide qui se dépose au fond de la calebasse de lait), du fait qu'il y a beaucoup d'animaux dans les périphéries, donc assez de lait, et au contraire, le manque d'animaux au plateau central. En revenant

¹³⁵ Kandi, appelé aussi Colestin, est le lait des 30 premiers jours après la mise bas d'une vache. Il est normalement très riche et sa qualité détermine la vulnérabilité ou non du vau et même chez l'homme. Dans le langage courant, on entend souvent les gens dire que telle personne ou tel taureau n'ont pas bien pris le Kandi (*haara Kandi néné mun*), donc faible physiquement.

sur le modèle familial des vaches, Amadou Bocoum¹³⁶ (54 ans, éleveur d'une centaine de têtes, avec qui je prenais souvent le thé attaya), me disait:

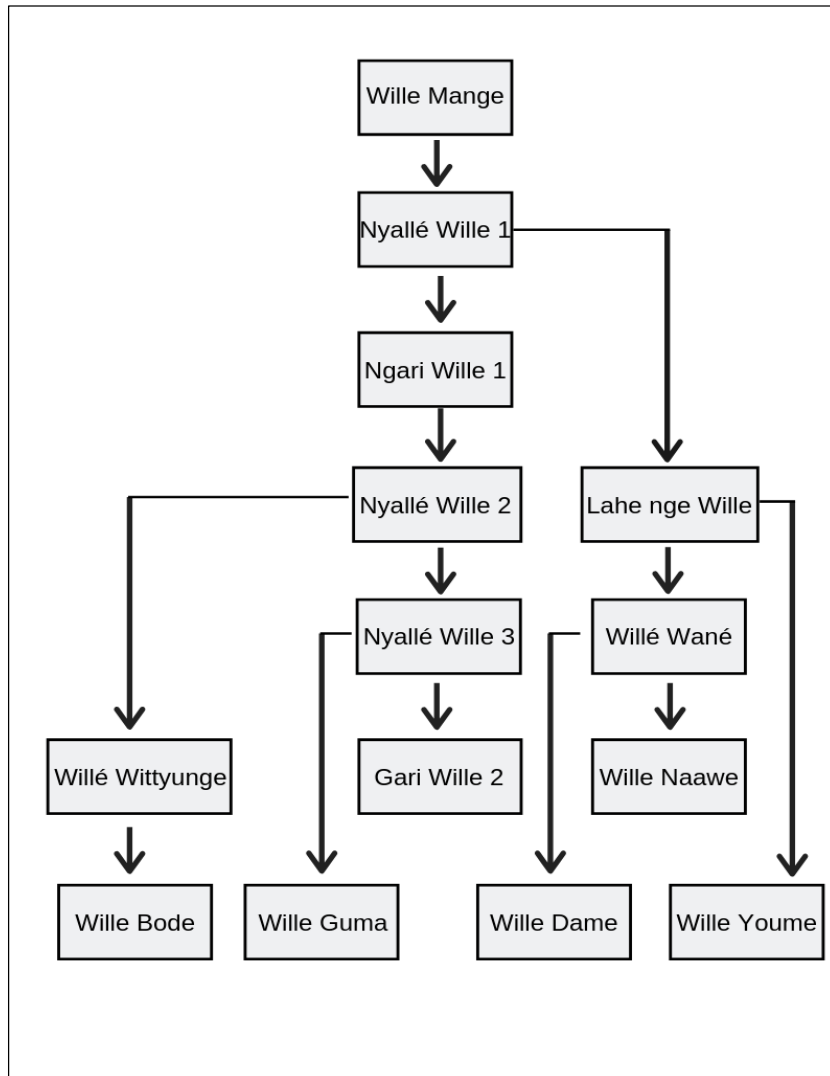
les vaches se regroupent en brousse par troupeau, mais à l'intérieur du *wuro*, elles se mettent par famille ou lignage, dans un troupeau tous les sujets ne sont pas égaux, ceux qui sont hérités et constituant le fondement de notre troupeau sont les plus prisés.

Cette information corroborée par la plupart des éleveurs que nous avons rencontrés, pose le lien entre culture et nature dans l'élevage mais aussi de ce qui est considéré chez les wodaabe, comme des « "lignages bovins" qui selon l'auteur, sont comme pour les humains, rassemblent les descendants d'un ancêtre commun connu, (...) le fait de penser chaque bovin comme relevant d'un lignage ajoute à leur identité un caractère qui dépasse leur existence biologique et les place dans la société et l'histoire humaine (...) » (Baroin et Boutrais, 2009 : 11). Que ça soit chez les wodaabe ou chez les pasteurs des périphéries du Fouta Djallon, ils mettent toute leur énergie à la sauvegarde du lignage dont l'histoire est plus liée à la leur, en raison de son passage d'une génération d'éleveur à une autre. C'est donc une ou d'ailleurs des généalogies complètes à l'image des familles, clans et tribus.

Dans le *wuro* d'Amadou Bocoum, situé à Madina -Giléddji, à environ 7 Km de Koumbia centre, plusieurs entretiens avec l'intéressé, réalisé avant la sortie des animaux, m'a permis de dégager la généalogie correspondant à son troupeau.

¹³⁶ Notes de terrain du 06/10/18, à Koumbia (Gaoual)

Figure 6 Exemple de généalogie (Sudu Nai) chez Amadou Bocoum, 54 ans, Koumbia



Cet arbre généalogique de l'une des vaches du *wuro* d'Amadou Bocoum montre le lien, de façon instinctive, que les animaux eux-mêmes forment en se mettant ensemble dans le parc et en brousse à la recherche de pâturages, d'une part et de la ressemblance entre la "généalogie bovine" si on peut se le permettre et celle humaine, d'autre part. C'est une réalité très utile pour les pasteurs parce qu'elle leur permet d'évaluer la rentabilité entre différentes vaches-mères intégrées ou nées en même temps ou ayant le même âge. Dans le langage du milieu ou des pasteurs, on dit que la vache-mère est bénite (*barki* : bénédiction à l'image de l'homme, procréation, longévité du sujet et de ses petits) en raison de sa procréation mais aussi en raison de la stabilité, c'est-à-dire faible mortalité de ses petits. La généalogie est perçue différemment dans les deux zones de notre étude (plateau central et périphéries). Dans la première partie tout le monde ne ressent pas cette organisation des animaux par le fait que la taille du cheptel par famille est très faible (en moyenne 5 têtes) et du délaissement de l'élevage en faveur d'autres activités supposées plus rentables, moins contraignantes. Contrairement à ce que j'ai observé précédemment, cette relation entre le cheptel, notamment les vaches et les humains, est largement prise en compte par tous les éleveurs des périphéries pour mesurer, comme nous l'avons précisé plus haut, le degré de productivité ou de rentabilité d'une vache par rapport à une autre. De même, dans ces périphéries où l'effectif est plus important, la généalogie permet aussi à l'éleveur de connaître le nombre de sujets dont il dispose sans les dénombrer, il suffira de se reporter au nombre de têtes par lignage que les pasteurs connaissent par cœur quel que soit la densité du troupeau. Le dénombrement n'est pas une pratique trop acceptée chez les pasteurs, notamment ceux des périphéries qui, par orgueil, gardent encore les habitudes héritées de leurs ancêtres. Aux dires de Moumini Dire Diallo¹³⁷ :

dénombrer les animaux peut attirer des esprits maléfiques vers le troupeau par des pertes injustifiées,

puis aujourd'hui pour soutenir cette vision locale les quelques rares intellectuels, pensent que

un troupeau est comme un compte d'épargne dont personne ne divulgue le solde¹³⁸.

¹³⁷ Notes de terrain du 19/02/18 à Koumbia, avec l'actuel Coordinateur sous-préfectoral des éleveurs de Koumbia et Président du quartier de Koumbia 2.

¹³⁸ Notes de terrain du 25/08/17, entretien réalisé avec Dr Boubacar Diallo, vétérinaire, fils d'éleveurs et ancien Président de la Confédération Nationale des Eleveurs de Guinée (CNEG), dans sa résidence de Labé.

Cette réticence ou résistance a bien d'autres raisons, celles liées aux différents prélèvements faites sous le couvert de l'impôt en nature réclamé, de tous les temps, par les pouvoirs politiques, dont le *turu turu*, qui demeure encore dans l'esprit des éleveurs en raison de « l'importance de ses mauvais souvenirs et peut être parce que plus récente »¹³⁹. L'histoire des prélèvements obligatoires à des fins d'impôts reste ancrée dans les mentalités des éleveurs et a un impact négatif sur la fiabilité des statistiques des différents recensements nationaux du cheptel, la prévention des maladies par la vaccination, donc du développement du secteur de l'élevage en Guinée, notamment au Fouta Djalon.

4.5. Rôle des acteurs et fonctions socioéconomiques du cheptel

De ce qui précède, j'ai observé que l'élevage est comme une entreprise, un projet dans le vrai sens du terme, dans lequel des ressources sont mises ensemble pour produire des résultats qui ne sont autres que la prospérité du *wuro*. Cependant, pendant longtemps, l'élevage a été perçu comme une activité improductive et qui satisfait uniquement les désirs sociaux des pasteurs. Toutefois, le rôle économique de l'élevage a été largement discuté à la fin du chapitre précédent. Pour atteindre les objectifs sociaux et économiques, un certain nombre d'acteurs interviennent au sein de chaque troupeau ; je tente de présenter ci-après le rôle de chacun des acteurs dans le développement d'une entreprise d'élevage.

Au plateau central, les fonctions et le nombre d'acteurs sont à l'image du développement de l'élevage qui reste aujourd'hui frappé par la diversification des activités et l'abandon progressif. Ainsi, le nombre d'acteurs dans un *wuro* est très limité et est symptomatique de la pluriactivité des descendants d'éleveurs. La relation entre la taille du cheptel et le nombre d'acteurs dans un *wuro* est diversement appréciée par les populations. Pour les uns, le manque de main d'œuvre pastorale est la raison de la diminution de la taille du cheptel et pour d'autres c'est la diminution de la taille du cheptel qui est une conséquence de la sédentarisation, du manque d'espace dû à l'accroissement démographique, qui a suscité le départ des jeunes éleveurs. Dans l'un ou l'autre des cas, le plateau central reste une zone où les acteurs de l'élevage dans une famille se résument à une ou deux personnes : la mère de famille qui garde encore les souvenirs de sa dot (*tenhe*, reçue de la part de la famille du mari) et le chef de famille qui assume à ce titre la responsabilité que l'on appelle souvent en

¹³⁹ Notes de terrain du 25/12/2017 à Timbi-Madina, entretien avec Dr Alpha Amadou Bah, Chef de Poste vétérinaire de Ninguélandé

public propriétaire des vaches (*djon nai*) surtout lorsqu'il s'agira de conflits entre agriculteurs et éleveurs et de vaccination. La femme est très souvent seule à sacrifier au rituel journalier (traire le matin, libérer les animaux et les réceptionner le soir s'ils ont la gentillesse de retourner seuls). La taille des troupeaux n'offre pas la possibilité ni la nécessité d'engager un bouvier à rémunérer.

Toutefois, le système de "confiage" existe mais il ne se passe pas entre un éleveur actif, c'est-à-dire un descendant d'éleveur qui pratique encore l'activité, et un de ses parents ou une de ses relations, mais plutôt entre une personne restée au village et un de ses parents dont les activités ont prospéré en ville (commerçants, employés du secteur privé et fonctionnaires de l'Etat). Hadja Djiwoun¹⁴⁰, éleveuse disposant d'environ 100 têtes, déclare :

actuellement, j'ai plus de vaches achetées par mes enfants vivant à l'extérieur que celles de la dot ou de l'accompagnement (*sogge*, la part de la femme dans le cheptel familial que lui affecte ses parents après son mariage, (...)) la face cachée d'un *wuro* n'est toujours reluisante car de loin on pense que le *wuro* prospère alors qu'il y a beaucoup de renforcement par des nouveaux achats.

Dans un tel contexte, le seul but est de rendre service mais pas d'engranger des intérêts comme le font les investisseurs que j'ai annoncé plus haut et qui transforment l'élevage en un moyen de capitalisation.

De même, dans les périphéries où tout le monde -acteurs et communautés- s'accorde sur la survivance du pastoralisme, la pratique de l'élevage semi-nomade nécessite une organisation des ressources en jeux. Cette question a été étudiée par Lacouts (1975) en abordant l'environnement humain du gros bétail et par Lhoste (1987) qui étudie l'organisation sociale au tour d'un troupeau et il considère les résultats généraux à beaucoup de pays africains pratiquant le même mode d'élevage, comme dans la Préfecture de Gaoual et de Koundara. Ainsi, de cet auteur et de mes pratiques de terrain, il se dégage trois (3) types d'acteurs aux fonctions et à des niveaux de responsabilités divers : le propriétaire, le gestionnaire et le bouvier. (i) Le propriétaire (ou les propriétaires parce que généralement ils sont nombreux) est appelé à tort ou à raison éleveur. A tort parce qu'il ne joue aucun rôle dans l'entretien et la gestion en général du troupeau, peut-être même qu'il n'a même pas les savoirs pour le faire. Dans ce contexte, son rôle se limite à l'acquisition des animaux par

¹⁴⁰ Notes de terrain du 15/10/18 à Koumbia centre.

achat, don, dot ou héritage et à assurer leur placement chez un éleveur qualifié et honnête. Les investisseurs rentrent dans cette catégorie. A raison, lorsque le propriétaire est un éleveur aguerri. Dans l'un ou l'autre des cas, le propriétaire est le seul qui décide du placement, de la sortie ou non de ses sujets du *wuro* et de la distribution des produits laitiers. Les femmes y sont très présentes dans cette catégorie notamment dans les périphéries où elles bénéficient de deux avantages, le *tenhe* et le *sogge*. Ces deux parts réunies constituent le capital de la femme et elle le garde jalousement parce qu'aucun prélèvement n'y est fait sauf pour ses précieux besoins et ceux de ses enfants, le mari supportant, comme le recommande l'Islam, toutes les charges familiales. Généralement dans une famille d'éleveurs dont le père est polygame, l'essentiel du cheptel appartient aux femmes et lui ne tire qu'un intérêt immatériel lié à la notoriété du fait d'avoir un grand ou le plus grand troupeau du village.

(ii) Le deuxième niveau de responsabilité est le responsable (*lamdo*) du *wuro*, qui est choisi parmi les propriétaires ou parmi leurs fils en raison de leurs compétences, de leur disponibilité, de leur personnalité mais aussi et surtout de leur probité morale. Il décide de la conduite des troupeaux, du recrutement et du contrôle du bouvier et assume les contacts avec les partenaires externes (vétérinaires, responsables politiques et faiseurs de médicaments) y compris les déménagements (*egugol*), le parcage et les interventions sanitaires : vaccination, déparasitage, *tuppal*.

(iii) Le ou les bouvier (s) en fonction de la taille du troupeau sont soit des membres de la famille ou des personnes recrutées et payées sur le capital cheptel du ou des propriétaire(s). Il est chargé de la conduite des animaux aux pâturages, aux lieux d'abreuvement et de surveiller tous les sujets contre les prédateurs humains et sauvages, afin d'éviter la dévastation des champs et en cas d'apparition de maladies, d'empêcher le contact avec d'autres sujets.

Généralement, les bouviers viennent des peuls éleveurs qui ont perdu tout leur cheptel par suite d'une maladie ou des problèmes sociaux successifs qui ont obligé les intéressés à intensifier les ventes. Il y a également les descendants d'esclaves qui sont nombreux à faire cette activité. Au Fouta Djallon, rarement des personnes venues d'ailleurs s'y prêtent comme c'est le cas en Côte d'Ivoire où les « Fulbe de la Guinée et ceux du Mali traversent pour y faire leur business » propos de El Hadj Alpha Oumar Baldé¹⁴¹. Dans tous les cas, la constitution d'un noyau d'élevage est le but visé par les

¹⁴¹ Notes de terrain du 1^{er} septembre 2017, entretien fait au marché hebdomadaire de Sannou avec cet éleveur de cette sous-préfecture mais exerçant son activité en Côte d'Ivoire.

bouvier. L'apprentissage du métier, la formation et l'éducation pastorale, sont les plus grands bénéficiaires que ces derniers en tirent même si cet aspect n'est pas bien mis en valeur, alors que ce sont des moments intenses de transmission de savoirs et de compétences.

Ce phénomène amène les Fulbe boowbe à dire que tout propriétaire d'un cheptel n'est pas éleveur et que dans le milieu de l'élevage, il faudrait bien distinguer, selon El Hadj Thierno Mountagha Diallo¹⁴², ces trois acteurs « *ngaynaako, dyoma ou dyom nai e Pullo*, traduit en bouvier, propriétaire et peul ». Le premier est celui qui connaît les animaux et les conditions d'élevage, alors que le second en est le propriétaire mais peut ne pas jouer la première fonction et enfin le troisième est en rapport avec l'origine, l'ethnie, il peut être *ngaynaako*, ou/et *dyoma nai* ou aucun des deux. Il en est de même chez les femmes, les femmes peuls, communément appelées *fulamusu* (femme peule en langue maninka), elles sont fières de l'être et elles disent aussi qu'il y a une différence entre « *fula musu et soroowo nai* »¹⁴³, traduit en "Femme peule et celle qui traite les vaches". Ces avis montrent qu'être éleveur n'est pas seulement être d'une descendance d'éleveurs mais il faudrait avoir pratiqué la brousse et y avoir tiré profits. Il en est de même chez les femmes qui ont un rôle immense à assumer dans la réussite du troupeau.

Du point de vue économique, le chapitre précédant a évoqué suffisamment les mutations de la fonction de l'élevage, si on se place du côté des chercheurs occidentaux qui voyaient l'élevage comme celui de leur contexte. J'ai pu montrer que l'aspect économique était toujours au rendez-vous, même si la balance pesait plus vers le social. De ce rappel, voyons comment les rétributions des bouviers leur permettaient de constituer leur noyau d'élevage. Dans les différentes localités du Fouta Djallon, le système de troc était le seul moyen et des standards étaient définis pour normaliser les échanges. La synthèse des informations que nous avons eues, surtout celles fournies par Lamarana Diallo¹⁴⁴ ; que nous avons rencontré plusieurs fois au marché de bétail de Koumbia et qui déclare :

le troc était le moyen de change pour nos grands-parents et il est encore pratiqué à une échelle limitée. Ainsi, une jeune chèvre (*mbiga*) était échangée contre 09 poulets, un taureau de 1 à 2 ans valait 7 à 9 chèvres,

¹⁴² Coordinateur sous-préfectoral des éleveurs de Foulamory

¹⁴³ Hadja Dyiwun Diallo, Femme éleveur, d'origine boowé, elle est l'une ou la plus grande femme à disposer un très grand troupeau à Koumbia.

¹⁴⁴ Notes de terrain du 10/11/18 à Koumbia

une génisse de 1,5 à 2 ans valait un taureau de 5 à 6 ans et un cheval en valait 7 à 9 génisses.

C'est avec ce principe que les bouviers et mêmes les fils des éleveurs qui veulent tester leur prédisposition à l'élevage expérimentaient cette méthode en vue de se constituer un noyau. Toutefois, avec la monétarisation des échanges, ces paramètres ont bougé, malgré la persistance du troc. Actuellement et selon la même source, on évalue ce que chaque sujet peut coûter sur le marché en francs guinéens (la monnaie nationale) et des négociations compensatoires sont engagées. A titre d'exemple, deux grandes chèvres castrées plus une jeune chèvre (*mbiga*) peuvent être échangées contre un taureau de 1,5 à 2 ans et avec un taureau de 2 à 3 ans, on peut aussi avoir une génisse de 2 ans. En comparant les deux taux, nous constatons une valorisation des produits réduisant ainsi le nombre de sujets à engager et dans le même temps, la rémunération des bouviers n'augmente pas mais prend de la valeur lorsqu'il s'agit du troc, c'est-à-dire que n'eut été l'augmentation du niveau de vie, la constitution des capitaux serait plus aisée actuellement. Ce système de troc même, celui qui se révèle plus homologué aux prix sur le marché est d'actualité et existe dans les deux zones de notre étude.

4.6. La santé animale au cœur de l'élevage extensif

« *Si dyawdi maa nawnii ko an maayata wanaa non si mayii* », traduit en ces termes : si ta richesse (entendez par là ton cheptel) est malade, c'est le propriétaire qui meurt à plus forte raison si tu perds l'animal¹⁴⁵. Cette déclaration montre jusqu'où les éleveurs tiennent à la santé animale que Ba (1996) et Paul (2005) considèrent comme indispensable à la reproduction et à la réduction voire l'élimination de la mortalité.

Les différentes pratiques quotidiennes des pasteurs montrent combien la santé animale est au centre des préoccupations de tous les éleveurs extensifs africains. A l'image de la santé humaine, l'usage des organes sensoriels est de mise afin de détecter, à temps, et prévenir les différentes maladies du cheptel. Ce constat est confirmé par la réponse de Amadou Moucké Diallo¹⁴⁶ à ma question, qu'est-ce que vous faites chaque matin lorsque vous entrez dans le parc à bétail ?

L'éleveur doit être habile, en utilisant tous ses sens, il doit, en un temps record, évaluer la santé de son troupeau avant de les libérer (...) par exemple la position debout ou couché des poils sur la colonne vertébrale,

¹⁴⁵ Hadja Fatoumata Diallo, 75 ans, éleveur de Tokosséré (Timbi-Madina), Pita.

¹⁴⁶ Notes du 02/02/18 à Sinthiouru Moucké (Gaoual).

le larmolement des yeux, le parfum ou odeur que dégage l'animal lorsque nous ouvrons sa bouche donnent des indications sur l'état de l'animal.

Ainsi, dans la région du Fouta Djallon et dans les autres régions de la Guinée, les maladies qui surviennent sont généralement les charbons (bactérien et symptomatique), la pasteurellose, la peste des petits ruminants et le newcaste qui est une maladie qui affecte les oiseaux, notamment les volailles domestiques. Le dépistage de ces maladies est fait par les éleveurs lors des inspections ou constat d'état¹⁴⁷ qu'ils réalisent régulièrement sans le documenter, grâce à leurs expériences mais aussi en raison des connaissances acquises par des séries de formations reçues au sein des groupements d'éleveurs, avec l'appui de la coordination des éleveurs ou directement de l'Etat. De leur côté, les vétérinaires confirment ces maladies comme étant les plus fréquentes et les éleveurs, qu'ils soient formés ou non, arrivent à poser les diagnostics et envisager ainsi des solutions d'urgence (à environ 70% des cas) ou de faire appel aux auxiliaires les plus proches. L'auxiliaire est dans ce milieu, un agent local formé pour chaque troupeau dont l'effectif atteint une centaine. Il a un mandat limité et au-delà, il fait lui aussi appel au vétérinaire spécialiste en charge de la zone. Chez les éleveurs de façon générale, les interventions observées vont de l'usage des pratiques locales qui reposent sur :

« l'utilisation des plantes, du feu, mais aussi des techniques chirurgicales (castration) par exemple et pratiques magico-religieuses » (Paul, 2005 : 110), aux savoirs vétérinaires universels connus de par le monde des spécialistes. Les interventions touchent également les domaines liés à la « prévention et au traitement curatif, au regard des responsabilités assignées aux groupements des éleveurs auxquels ils relèvent "prophylaxie et soins courants" »¹⁴⁸. L'année de création du premier service vétérinaire au sein de l'Afrique Occidentale Française (AOF) remonte à 1904. Usitée depuis la période coloniale, la médecine vétérinaire nous semblait, avant cette étude, la seule ou du moins la plus utilisée, mais les matériaux collectés sur le terrain ont prouvé un recourt différencié entre le plateau central et les périphéries.

Dans la première zone, les savoirs locaux ont tendance à être abandonnés au profit de la médecine vétérinaire et des pratiques inverses s'observent dans les périphéries. La cohabitation entre les deux savoirs ou techniques est toujours sujette de complémentarité mais aussi de divergence en fonction des expériences réussies ou

¹⁴⁷ Emprunté des sciences de la conservation, le constat d'Etat désigne « l'évaluation de l'état physique et sanitaire des collections d'un musée ou du patrimoine matériel » (Dico-des-musées, consulté le 27 mai 2019).

¹⁴⁸ Code de l'élevage et des produits animaux (1995).

non et des coûts des actes "médicaux ou vétérinaires". A notre question sur les raisons de choix du type de traitement à adopter, Thierno Abdoulaye N'dama Dionfo Diallo¹⁴⁹, du plateau central, pense que :

la médecine vétérinaire est une facilité offerte par Dieu et qu'il nous faut s'en saisir surtout que tous nos enfants physiquement aptes à nous aider sont soit à l'école soit dans les villes (...) le recours aux plantes demande du temps et des efforts physiques considérables dont la plupart d'entre nous ne dispose pas.

L'absence ou la réduction de la main d'œuvre pastorale, la disparition de certaines espèces végétales et les difficultés liées à la préparation des produits naturels poussent les éleveurs du plateau central à faire plus recours aux prestations des services vétérinaires. Le contraire se produit dans les périphéries où les éleveurs ont gardé tout ou presque tout le savoir ancestral en la matière. Cette situation est due à l'effectif important du cheptel dans ces zones alors que les Fulbe Boowe n'aiment pas déboursier de l'argent en référence à l'image que beaucoup d'auteurs dont Baldé (1939) leur ont attribuée, d'une part et la volonté de ce groupe dominant de ces périphéries de camoufler leur patrimoine pour contourner les impôts (prélèvement obligatoire d'autres fois), d'autre part. C'est pourquoi, dans les périphéries, l'encrage entre élevage et les savoirs locaux est plus que déterminant, de sorte que Manga Sané pense que « la dépendance de l'élevage aux savoirs locaux prendra fin avec la disparition totale de l'élevage »¹⁵⁰. Une manière pour lui d'insister sur le lien ombilical entre l'élevage, la nature et les connaissances indigènes. Manga Sané pense toujours que le système d'élevage itinérant offre aux animaux, en plus des fourrages, une possibilité de variation de leur alimentation et de leur environnement qui favorisent une meilleure santé. De même, à notre question "pour quel cas vous faites appel aux vétérinaires" ? Les éleveurs des périphéries sont catégoriques, c'est lorsqu'il s'agit de la vaccination, de l'apparition de nouveaux symptômes ou maladies ou en cas d'infections (comme yilmere, qui conduit à la putréfaction d'une partie du corps de l'animal), les autres maladies entrent déjà dans les stratégies locales de prévention. De ce point de vue, Manga Sané et tant d'autres de ses pairs évoquent l'usage de deux grandes catégories de médicaments ou recettes locales : (i) les ressources naturelles tirées de la brousse qui fait de cette dernière le trésor pour les éleveurs et des connaissances surnaturelles, et enfin (ii) les savoirs vétérinaires.

¹⁴⁹ Notes de terrain du 29/08/17 au marché de Dionfo, une des sous-préfectures de Labé.

¹⁵⁰ Notes de terrain du 31/01/2018 à Gaoual

Les éleveurs de toutes les parties du Fouta Djallon, de ceux de toutes les autres régions de la Guinée et de l'Afrique, notamment du Mali et du Sénégal, font recours aux ressources environnementales pour le traitement du cheptel. Il a été prouvé que « l'apprentissage de la brousse et de ses secrets, des maladies et traitements du bétail fait partie de l'éducation du jeune berger » (Paul, 2005 : 166). Il montre que les soins locaux sont indissociables de la nature que Manga Sané traitait plus haut de trésor. De même, Kéita et Kô (2007), dans leur recherche sur les savoirs locaux comme facteur de développement de la production agricole au Mali signalent l'existence et l'usage des connaissances locales dans l'élevage, notamment dans la connaissance de l'environnement, des types de pâturages et d'une bonne gestion du calendrier pastoral en fonction des différentes périodes de l'année. Dans le même sens, ils présentent des expériences très pratiques où les graines de néré (*kenda*) ont permis de faire tomber le placenta à une vache qui tardait à se libérer après une mise basse. Ces types de savoirs ne sont pas que de l'Afrique de l'ouest seulement, ils touchent la corne de l'Afrique, notamment les pasteurs de la Somalie. Les expériences de ces éleveurs rapporté par le vétérinaire Mares, montrent « qu'il est surprenant de voir le nomade de la Somalie reconnaître les mouches qui propagent la trypanosomiase ; qu'il connaît bien le caractère infectieux de la maladie et qu'il sait que les troupeaux atteints de peste bovine sont dangereux pour les autres troupeaux (...) qu'il a appris des méthodes logiques et efficaces quoique rudimentaires de vaccination » (Catley et Mariner 2002 : 4). De même, au Fouta Djallon, notamment dans les périphéries, j'ai recensé quelques expériences d'utilisation des ressources floristiques et fauniques pour le traitement de prophylaxie et curative.

Dans cette partie et compte tenu du fait que cela rentre dans le secret (*thiosaane*, patrimoine ou héritage, qui est presque synonyme à *tawal*) de chaque famille, voire de chaque éleveur et de l'insuffisance du temps, il m'a manqué de précisions quant au lien entre "plantes et maladies". Toutefois, signalons l'existence d'un corps de spécialistes locaux de santé animale dits « guérisseurs » ou « praticiens traditionnels » ou encore « tradipraticiens » (Paul, 2005 : 97). Ainsi, le tableau ci-après présente les espèces végétales et fauniques les plus utilisées ou les plus recommandées par les éleveurs que j'ai rencontrés pour la réussite de l'élevage extensif au Fouta Djallon :

Tableau 3 Plantes médicinales

N°	Nom en langue locale	Non scientifique	Usage vague et spécifique ¹⁵¹
Ressources floristiques			
1	Foyo Felun		Ecorces ou feuilles séchées, moulues et salées et distribuées seulement ou mis dans le monde
2	Daafi	<i>Bridelia ferruginea</i>	- //-
3	Pellitoro	<i>Hymecardia acida Tul.</i>	- //-
4	Linge	<i>Afzelia africana</i>	- //-
5	Kellelel dyeeri		Appelé aussi par les éleveurs mère des vaches car irremplaçable.
6	Mama Guelo		Mêmes propriétés et vient immédiatement après le Kellelel Dyeeri
7	Kura Bansuma	<i>Prunier de Guinée (Parinari excelsa)</i>	Ecorces ou feuilles séchées, moulues et salées et distribuées seulement ou mis dans le monde à titre préventif de beaucoup de maladies
8	Kulo Kulo	<i>Pericopsis laxiflora</i>	- //-
9	Endhamma ou Gowla	<i>Holérena africana</i>	- //-
10	Bellinde		- //-
11	Bheydho Motyo	<i>Anthocleista Spnobilis</i>	- //-

¹⁵¹ L'usage que nous indiquons dans cette colonne est à la fois vague et spécifique en ce sens que les informations qui s'y trouvent ne permettent pas de réaliser soi-même l'expérience, en raison de caractère secret ou confidentiel qu'a voulu donner les éleveurs et experts en la matière. Il est spécifique parce que nous avons donné quelques orientations sur ce que sert chaque espèce en fonction de ce que notre interlocuteur a accepté de livrer.

12	Thibbe rimi rimi	<i>Ficus Capengus</i>	- //-
13	Laka		Mis dans le monde et sert de déparasitant
14	Dhooki		Ecorces ou feuilles séchées, moulues et salées et distribuées seulement ou mis dans le monde à titre préventif de beaucoup de maladies
15	Bani	<i>Pterocarpus erinaceus</i>	Purifie le sang des animaux et a des propriétés qui attirent le bonheur au parc.
16	Bani dane	<i>Pterocarpus regia</i>	Ecorces ou feuilles séchées, moulues et salées et distribuées seulement ou mis dans le monde à titre préventif de beaucoup de maladies
17	Gunden Gulen	<i>Strychnos spinosa</i>	-//-
18	Pompo ndogo	<i>Mitrogyna regia</i> <i>Stipilosa</i>	-//-
19	Kaafa waandu		-//-
20	Tyuko Tyedhu		-//-
Ressources fauniques			
21	Bhoggi Totti (grenouille)	<i>Rana kl. esculenta</i>	Utilisé pour faire des médicaments contre le vol
22	Dyambata (escargot)	<i>Cepaea hortensis</i>	Sert à préparer un mélange végétal à mettre dans le monde

			pour l'augmentation rapide du troupeau
23	Hoore ngiiru (écureuil)	<i>Sciurus vulgaris</i>	Utilisé pour s'assurer du retour de tous les animaux au parc (dingira)
24	Lollewii (mouche tsé-tsé)	<i>Glossina</i>	Evite aux vaches de faire des espacements de naissance

Ce tableau présente des essences végétales et des espèces fauniques qui sont utilisées à la fois pour le choix des endroits devant accueillir temporairement (court et moyen termes) le *wuro* comme je l'avais signalé plus haut. Il y en a d'autres qui servent à être moulues puis salées et distribuées aux animaux comme compléments alimentaires en toute saison surtout sèche ou encore à mettre dans le "monde" à l'occasion du *tuppal*. De toutes ces espèces végétales, le kellelel dyeeri, le mama nguélo et le kura bansuma sont reconnues pour être les plus efficaces et touchent à la fois la prévention des maladies et contribuent, seules ou associées à d'autres espèces ou pratiques comme les incantations (*tyora*, une sorte d'incantations faites sur de l'eau ou des espèces végétales) dont le but est de prévenir, à guérir ou à favoriser une reproduction rapide des animaux. De ce fait et en exemple, Thierno Ibrahima Termessé Diallo¹⁵², disait que :

l'on peut traiter l'espacement des naissances des veaux en faisant en sorte que l'animal mette bas chaque année. Dans la même optique, on peut aussi, toujours avec les plantes, changer ou alterner le sexe des futurs veaux.

Notre interlocuteur n'a pas voulu aller plus loin parce que cela relève du secret professionnel de chaque éleveur mais réduirait aussi la chance des spécialistes de *dyaliba* travaillant pour les éleveurs ne disposant pas des connaissances ou du temps nécessaire pour le faire. Il en est de même pour les espèces fauniques. Ces pratiques sont utilisées beaucoup plus dans les périphéries qui gardent le monopôle, qu'au

¹⁵² Notes du 27/08/17 à Labé et 06/03/18 à Termessé (Koundara).

niveau du plateau central où elles semblent disparaître ou se réduire avec le départ progressif du cheptel et la sédentarité du peu qui reste.

De même, que ce soit dans les périphéries ou au plateau central, l'usage des savoirs locaux d'élevage ne requiert pas d'être d'une classe sociale ou d'une autre, même si les Fulbe surtout Boowe gardent encore l'essentiel et le donne à qui et quand ils le veulent. Toutefois, les éleveurs reconnaissent que le rapport entre eux et les troupeaux ne reposent pas seulement sur les ressources naturelles mais aussi sur des interdits qui disciplinent le secteur. A ce titre, j'ai remarqué que le lait n'est jamais mis dans un récipient dans lequel d'autres types de sauces ont été servi la nuit. La femme qui doit traire les vaches doit être propre (sans menstrues) et bien tressée. Pour notre interlocuteur (Thierno Ibrahima Termessé Diallo) ce sont des petits détails, mais qui détruisent complètement et rapidement le cheptel. Contrairement aux travaux de Paul (2005) qui révèlent la pratique de la vaccination traditionnelle chez les éleveurs du Sénégal, les pasteurs guinéens que nous avons rencontrés n'ont en aucun moment évoqué un tel acte même si les vétérinaires avaient des avis contradictoires sur le sujet.

Au-delà de l'utilisation des ressources naturelles, certains cas où le savoir immatériel est requis par exemple sur le plan de la lutte contre le *soho* (terme pular du Fouta Djallon qui désigne toutes sortes de médicaments que l'ennemi fait pour détruire le troupeau d'une personne X), il peut relever de la magie ou de la sorcellerie. Pour booster la reproduction rapide des animaux, les savoirs traditionnels sont incontournables et ne disparaîtront jamais¹⁵³. Ce qui précède le fait que les Fulbe Boowe ont plus d'animaux et la recommandation de (Baldé, 1974) sur la nécessité de poursuivre les recherches sur le rapport entre les peuls et leurs connaissances mystiques, m'amènent à penser que les savoirs occultes de l'élevage ont continué à évoluer côte à côte avec l'Islam après l'islamisation du Fouta Djallon. Les Maasaï ne disent pas le contraire de sorte que pour eux « la spécialisation pastorale relève d'un choix divin et le bovin reste un moyen privilégié de communication avec Dieu » (Baroin et Boutrais, 2009 : 58). Cette source d'inspiration d'un élevage dépendant d'une religion polythéiste, contraire à l'Islam, avait déjà été évoquée par Ba et Diererlen (1961) et est suffisamment prise en compte dans le choix de l'emplacement du *wuro*.

¹⁵³ Manga Samé, éleveur d'origine Bissau-Guinéenne, âgé de 81 ans

Ainsi, les contributions des précédents travaux montrent que les éleveurs (pasteurs et agro-pasteurs) sont des détenteurs des savoirs ou savoir-faire, souvent ancestraux, immenses, qui régissent les bases du développement de l'élevage extensif. Ils s'adaptent aux dynamiques sociales, culturelles et environnementales en cours. Les connaissances d'experts que les éleveurs détiennent méritent préservation et prise en compte dans les actions publiques où « toute initiative allant dans le sens du développement de l'élevage doit nécessairement s'appuyer sur ces savoirs ou savoirs faire qui ont le mérite d'être mieux adaptés aux réalités locales » (Keita et Samaké, 2007 : 11).

4.6.1. Les auxiliaires vétérinaires et les autres innovations

Le traitement des animaux en élevage a connu des innovations dont la création et la formation en Guinée d'un corps des auxiliaires d'élevage. Comment ce corps est perçu d'abord au sein de sa communauté ? Ils sont appelés "vétérinaires" parce qu'apparemment ils jouent les mêmes fonctions dont la plus courante reste encore la vaccination. « Docteur, quand est-ce que tu passeras regarder mon veau ou ma chèvre ? » C'est en ces termes que j'entendais s'exprimer un éleveur, assis sur une banquette dans le bureau du marché du bétail de Koumbia, où s'adressaient ainsi les éleveurs aux auxiliaires. Immédiatement, le chef de poste d'élevage qui est un universitaire leva sa tête et me dit « Monsieur ici tout le monde est appelé Docteur, donc ne vous gênez pas ». Cela montre à suffisance que la communauté des éleveurs, même si elle connaît la différence fait semblant pour bénéficier de la bienveillance de l'auxiliaire. Toutefois, le corps d'auxiliaire bénéficie plus de confiance et d'accès par rapport aux vétérinaires de l'Etat, parce que les premiers sont issus directement de la communauté. Pour Paul (2005 : 94) qui se réfère à Youm (2002), l'auxiliaire est « un éleveur recevant une formation adéquate lui permettant d'effectuer des soins et certaines vaccinations dans des conditions précisées par les textes réglementaires », perception qui est partagée par la hiérarchie de l'administration du secteur de l'élevage en Guinée. Si au Sénégal le lien juridique de la fonction d'"auxiliaire" n'est pas prouvé, en Guinée la loi sur le code d'élevage et des produits d'animaux, en fait cas en son article 88 qui stipule que « des activités partielles peuvent être confiées, sous la responsabilité d'un Docteur vétérinaire, à des personnes connues compétentes à cet effet » (Loi L/95/046/CTRN 1995 :15)

La fonction d'auxiliaire s'est nettement développée dans les périphéries où la Coordination Nationale des Eleveurs de Guinée (CNEG), créée le 31 décembre 1988,

en a identifié la nécessité en vue de l'autonomisation des éleveurs ou tout au moins réduire leur dépendance des services vétérinaires. Au total, 148 auxiliaires d'élevage en santé animale de base ont été formés par le Centre de formation d'élevage de Labé (CFEL) et à ce jour, ils interviennent sur le terrain notamment dans leurs propres troupeaux parce que tous ceux qui avaient une taille importante de cheptel (plus de 100 têtes) avaient bénéficié de la formation pour venir en renfort aux services publics d'élevage lors des campagnes de vaccination. Les mêmes pratiques sont actives au Sénégal (Paul, 2005). Cette innovation dans la pratique de l'élevage a révolutionné ou démystifié la fonction "vétérinaire" qui était jusqu'à un passé récent une chasse gardée ou un monopole des "Kings vétérinaires", en paraphrasant El Hadj Alghassimou Diallo (72 ans)¹⁵⁴, un des plus gros éleveurs et influent de Gaoual centre :

de mon jeune âge jusqu'à la fin de la période révolutionnaire (1984), le vétérinaire était un chef (*lamdo*) (...) lorsqu'il arrive dans un village, la réception et les cadeaux doivent tomber comme de la pluie et ses bagages doivent être portés jusqu'à sa prochaine destination

Ces conditions tacites étaient connues de tous et garantissent une collaboration future. Cet avis est confirmé par un vétérinaire stagiaire, dont le père est lui-même un vétérinaire à la retraite, à la Direction Préfectorale de l'Elevage de Gaoual, au retour rapide d'une mission de vaccination s'exprimait ainsi : « j'ai trouvé qu'un auxiliaire est passé faire le travail que je devais faire, (...) il poursuit en disant que ces auxiliaires nous empêchent de travailler »¹⁵⁵. Ce changement, voire la démystification de la fonction vétérinaire est l'un des meilleurs apports que la libéralisation des activités économiques et des initiatives privées de la IIème République (1984-2008) a donné aux éleveurs, propos de El Hadj Djiby Diallo, éleveur et coordinateur sous-préfectoral des éleveurs de Kounsitel -Gaoual)¹⁵⁶. L'importance des auxiliaires dans l'échelle de la gestion de l'élevage n'est donc pas à démontrer ni par les éleveurs qui en sont les bénéficiaires et normalement ni par les services techniques de l'élevage dont le sous-effectif empêchait la couverture totale du territoire en soins vétérinaires surtout dans les Préfectures où la taille du cheptel est importante. Toutefois, la création d'un corps dont l'activité s'exerce sur une bonne partie de l'économie agropastorale de la Guinée devrait reposer sur une base juridique plus solide en

¹⁵⁴ Notes de terrain du 03/02/18 à Gaoual.

¹⁵⁵ Notes de terrain du 02 /12/18, à Gaoual centre, entretien avec Ahmed Diallo

¹⁵⁶ Notes de terrain du 01/12/18 à Kounsitel

revenant sur leur rôle, responsabilités et sanctions en cas de parjure, afin que les trois acteurs de cette corporation : les auxiliaires, les vétérinaires ou leur hiérarchie et les éleveurs puissent collaborer dans la confiance réciproque basée sur la compétence et l'éthique.

En sommes, la question de la santé animale est une préoccupation de tous les acteurs où les savoirs locaux et vétérinaires sont usités parallèlement pour le bonheur du cheptel foutanien, mais aussi et surtout celui des pasteurs dont la vie en dépend pour une large part. Au nombre des innovations capitalisées, viennent aussi se greffer les projets et programmes du gouvernement visant à améliorer le patrimoine génétique du cheptel. En juillet 2018, des chèvres rousses importées de Maradi (Niger) dans le cadre du projet présidentiel d'appui au secteur de l'élevage ont été introduites en vue d'une meilleure production de viande et surtout du lait. Cette expérience s'est heurtée à des difficultés liées au choix des animaux, des conditions climatiques et alimentaires, inadéquates ou inadaptées. Quant à l'insémination artificielle, elle relève aussi des initiatives présidentielles et en est à sa phase pilote dont les résultats sont attendus à la fin de l'année 2019. De l'avis des éleveurs, la peur serait au niveau des contingences qui avaient impacté négativement les chèvres importées, mais surtout l'adhésion des éleveurs pour la plupart musulmans à cette initiative qui égratigne un peu les pratiques religieuses.

Enfin, il nous a semblé que la question de la santé animale est indissociable de celle de la santé des éleveurs. L'éloignement des *wure* des habitations sédentaires et des grandes agglomérations pose un réel problème de santé publique à la communauté des éleveurs qui manquent d'eau potable (buvant de l'eau de marigot, de lac, au même titre que leur cheptel) et l'accès aux soins de santé est rarissime. J'ai rencontré des personnes âgées, des femmes en état de famille et des enfants qui ne sont pas suivis médicalement ni informés sur les questions d'hygiène et de prophylaxie. De ce fait, Mariama Diallo¹⁵⁷ qui est l'épouse du petit frère de Mamoudou Diallo, mon logeur (*dyatigi*) qui nous a reçu dans son *wuro* à la hauteur des falaises de Kamélé (Koumbia), déclarait :

je suis à mon 8^{ème} mois de grossesse, mais je n'ai jamais fait une consultation prénatale parce que toujours dans le *wuro* avec les animaux étant la seule épouse de mon mari (...) je me soigne avec

¹⁵⁷ Notes de terrain du 24/11/18 à Kamélé.

les décoctions végétales et minérales, mais je bénéficie des conseils des autres femmes des *wure* voisins.

Autant que leur cheptel, les éleveurs se soignent très souvent dans la nature et par des recettes héritées ou conseillées par un voisin ou un passant. Au même titre que l'éducation scolaire, les questions de santé publique des éleveurs de Gaoual notamment de Koumbia méritent une attention particulière de la part des autorités politiques et administratives afin de placer ce groupe sur l'orbite du développement durable qui passe par la « scolarisation et l'amélioration de la situation sanitaire pour remédier à la vulnérabilité générale des groupes marginaux dont les éleveurs », (Wiese, 2004 : 371). Au-delà de l'accès à l'eau potable, aux soins de santé primaires, la santé des éleveurs est aussi menacée par les maladies animales transmissibles à l'homme et inversement. Cette préoccupation commence déjà par être prise en compte par l'organisation ouest africaine de la santé à travers son programme « une seule santé » qu'elle justifie par les « risques découlant de l'interface homme-animal-écosystème, avec des possibilités de contact et de transmission des zoonoses à l'homme » (Vroh et Seck, 2016 : 2). Toutefois, du point de vue anthropologique, l'exploration de cette piste serait une alerte, sur l'ampleur de la question, aux éleveurs, aux autorités vétérinaires et des responsables de la santé publique.

4.7. Le développement de l'élevage extensif, savoirs ésotériques et communication entre éleveurs et animaux

« *Nage ko dyinna, qui signifie que la vache est un diable* »¹⁵⁸.

J'introduis cette partie par cette perception des éleveurs du lien entre la vache et jinne, points de vue qu'émettent El Hadj Madiou Bah et de Mamadou Moustapha Diallo (Coordinateur Régional des éleveurs de Boké)¹⁵⁹. La littérature sur le Fuladu (région de la Haute-Casamance, située au Sud du Sénégal dans la zone frontalière entre la Guinée et la Guinée-Bissau), confirme la déclaration de mes deux interlocuteurs. Historiquement, le Fuladu fut un grand royaume *Fulbe* au Sénégal, fondé par Alpha Molo Baldé dans la seconde moitié du XIXe siècle. Actuellement, cette région correspond approximativement au département de Kolda et ses environs.

¹⁵⁸ Notes de terrain du 28/02/2018, entretien avec El Hadj Madiou Bah de Thiankun Diouriyah (Foulamory)

¹⁵⁹ Notes de terrain du 08/03/18 à Koundara

Le caractère mystique ou mythique de la vache y est largement présent et il se transmet par la tradition orale dont le conte. L'ouvrage sur le troupeau de songes indique que la vache a été donnée au Pullo par la divinité « *gaari jinné* », le taureau de *jinne*, chargé de la reproduction de l'unique première vache. Ainsi, les traditions locales et beaucoup d'auteurs comme Ba (1961) et Le Pichon et Baldé (1990) s'accordent sur le fait que « la vache est un génie. Là où le génie n'est pas, la vache ne sera pas. A tout village sans génie, il ne saurait y avoir de vaches » (Le Pichon et Baldé, 1990 : 173). Cette perception est partagée par tous les éleveurs que nous avons rencontrés, quelques soient leur âge, sexe et appartenance sociale. Le mystère qui entoure la vache est difficile à avouer par les éleveurs, mais il est réel. Pour Manga Sané¹⁶⁰, l'usage de toutes les méthodes (locales et modernes) est le gage de la réussite dans l'élevage :

ne peut avoir beaucoup d'animaux que celui qui a ou fait appel à la fois aux savoirs occultes recherchés, appris ou hérités : cultes pastoraux et aux méthodes dites modernes.

Comme le l'ai fait observer plus haut, cette exigence du secret relève, selon les éleveurs, de l'origine même de la vache qui est entourée de beaucoup de choses inexplicables pour les non-initiés. Face à ma question sur l'origine des savoirs mystiques sur l'élevage, Manga Sané, répond sans hésitation qu'au même titre que leurs hôtes Bagas, Sossos et Djalonke, qui étaient animistes :

les Pouli éleveurs ont entretenu fortement un culte pastoral dont l'origine remonte à la découverte de la vache (...) le peul est arrivé au Fouta avec ses vaches et les secrets y liés, qui sont transmis du père au fils.

Cependant, cette réponse nous rend un peu dubitatif parce que selon l'historiographie du moyen âge africain, la découverte de la première vache au Fouta Djalon précède l'arrivée des premières vagues de *Fulbe*, d'un côté. De l'autre, le terrain, me fait comprendre que ceux qui ont perdu le fil héréditaire de ce patrimoine ou ceux qui ont perdu leurs parents à leur jeune âge ou encore ceux qui sont nouveaux dans l'activité vont au Sénégal ou au Mali pour la commande de leur *dyaliba*. Cela semble normal pour certains éleveurs parce que les pasteurs du Fouta Djalon et leur cheptel sont venus de ces deux localités. L'Islam et ses interdictions constituent, de notre point de vue, les raisons pour lesquelles les éleveurs rendent secret et dissimulent les facettes du culte de l'élevage dont la pratique reste vivace et se fait

¹⁶⁰ Notes de terrain du 31/01/18 dans les périphéries de Gaoual (Sinthiouru Manga Sané)

dans le secret de chaque famille. Ce qui est plus fréquent à émerger dans les déclarations, les éleveurs pour la plupart, ont perdu ou n'ont jamais disposé de ce genre de savoir et font recours à des dépositaires (marabouts, guérisseurs ou tradipraticiens) utilisant les versets coraniques ou des incantations ou/et des ressources naturelles (faune, flore) très souvent venus des pays voisins de l'Est et du Nord-Est (Sénégal ou du Mali, particulièrement).

Dans ce domaine, deux voies se dégagent : la voie blanche (*fergo ranewo*) et la voie noire (*fergo balewo*). Il y a aussi au Sénégal et dans les pays sahéliens ce qu'on appelle le "fassin" qui n'utilise que les essences végétales sans adjoindre rien d'autre¹⁶¹. La voie blanche est le fait d'avoir recouru à des médicaments locaux (plantes, versets coraniques ou incantations) dont l'usage n'a pas d'impacts négatifs voire dangereux. Quant à la voie noire, elle conduit à des sacrifices allant de la perte d'un œil jusqu'à la perte d'une personne chère comme son épouse ou un des enfants. Cette pratique relevant du "ciltibar" est un mot d'origine arabe qui signifie que la méthode de consultations recourues est occulte (*taskagol*) et est du domaine de la voie noire. Au plateau central, les connaissances ésotériques sont utilisées mais à une échelle très minimale lorsqu'il s'agit d'un cas de vol ou de *soho* qui conduit le propriétaire à chercher à connaître le voleur ou les causes d'un mal longtemps traité et sans effets. Dans les périphéries, ces connaissances sont au rendez-vous, surtout à la veille du *tuppal*, les chefs de troupeaux sont affairés à mobiliser les inputs nécessaires. A Gaoual notamment chez les Fulbe Boowe, les *Daraabe* (qui sont originaires de Dara Labé situé dans les environs de Labé) semblent être plus attachés au *dyaliba*¹⁶² qu'ils ont adopté à des moments difficiles mais ce sont des choses contraignantes et mettent en cause la pratique de l'Islam, déclare notre hôte Kenda Diallo. Il justifie cet éloignement par le non-respect par certains des principes du zakat qui, à un certain seuil oblige le propriétaire à enlever quelques têtes pour les pauvres (*miskin*, mot arabe désignant les musulmans pauvres) à raison de « 1 taureau de 2 ans pour celui qui a 30 têtes, 1 génisse de 2 ans pour 40 têtes, 3 génisses de 2 ans pour 120 têtes et ainsi de suite ». A observer ce qui se passe au marché de Koumbia, les détenteurs de gros troupeaux (plus de 1 000) voient ce taux trop élevé et trouvent des voies de contournement à entendre Aguibou Diallo¹⁶³ vendeur de cordes. Ces obligations religieuses nous introduisent dans les interdits (*wada*) (qui sont les totems et

¹⁶¹ Thierno Ibrahima Termesse Diallo

¹⁶² Mamadou Alpha Diallo, éleveurs au Carrefour Touba

¹⁶³ Notes de terrain du 11/02/2018 au marché de bétail de Koumbia (Gaoual)

interdits que l'éleveur ou son entourage ne doivent pas franchir). Ils varient d'un éleveur à un autre c'est-à-dire en fonction du type de *dyaliba* dont chacun dispose et utilise. La communication est le gage du respect du *wada* parce que tous les membres de la famille, les acteurs et les visiteurs sont tenus de s'y soumettre, au risque, disent-ils, de voir s'abattre des effets maléfiques sur le troupeau. Par exemple : le temps d'introduction du cheptel dans l'enclos est connu, de quelle manière doit-on le faire rentrer, quand est-ce que le cheptel doit quitter l'enclos, comment le *tuppal* s'effectue, qu'est ce qui doit être mis dans le *tuppal* à part des versets coraniques, les jours fastes et néfastes. Les périodes, dates, jours, heures d'exécution des activités d'élevage ne sont pas du reste dans ces considérations.

Au titre de calendrier, les éleveurs qu'ils soient du plateau central ou des périphéries, et surtout ces derniers, observent les apparitions de la lune pour programmer les activités liées au mariage, le début des champs, au voyage, à tout ce qui est lié à l'élevage et à tout ce qui est important pour eux. A entendre Mamadou Lamarana Diallo, « les grands évènements du pasteur sont callés en fonction des jours, dates et heures fastes ou néfastes »¹⁶⁴. Par exemple les samedis et mercredis, jours considérés répétitifs, les Fulbe bowe ne sortent des vaches à vendre ou pour toute autre raison, parce que l'évènement va se répéter, ce qui n'est pas bon pour l'accroissement du cheptel. De même, les transferts du troupeau d'un lieu, de là où les animaux ont passé la saison sèche (*seedirgo*) à l'endroit choisi pour qu'ils y passent le début de la saison hivernal (*settirgo*) ne se fait pas au hasard. Le choix se fonde sur des résultats de consultations de livres coraniques ou de l'expérience des éleveurs eux-mêmes, parce que le pasteur est un grand observateur, il a l'œil sur son troupeau et son environnement. Ils n'acceptent jamais d'attraper le sujet qui doit être vendu ou sorti du *wuro* à l'intérieur du parc ou en restant devant l'animal. Toutes ces dispositions sont des interdits ou des faits qui relèvent de l'observation.

Au-delà de ce qui précède, les savoirs ésotériques sont aussi de mise dans les relations entre les éleveurs et leurs sujets d'élevage, notamment dans l'aspect communicationnel, de la couleur des robes ou des formes de cornes. Ainsi, de la communication allant de l'homme à l'animal qui ne transmette que des ordres, des instructions et des câlins dont l'aboutissement est le résultat d'une forte relation entre les deux partenaires que Eczet (2015) appelle forte « imbrication des deux collectifs, communément désignée par "cattle complex" » (Eczet, 2015 : 135) dans son étude sur

164

l'attachement entre les personnes et leurs bovins en pays Mursi (Ethiopie). Cela correspond, dans notre contexte à la locution « a *dyokaygue, nandaa e mague si hebhaague*, traduit en, tu vas la suivre, la ressembler avant de l'avoir » de feu Monsieur Mamadou Yaya Barry¹⁶⁵. Dans l'autre sens, de l'animal à l'homme, la communication devient plus complexe et nécessite le décodage des signes, des codes et expressions physiques qui exigent l'usage des organes sensoriels et des initiations. Dans ce dernier cas, les beuglements des vaches de toute sorte sont interprétés par les initiés qui se font rares dans le Fouta, contrairement dans le Boundou (Sénégal) où selon Mamadou Sow¹⁶⁶, il existe encore des personnes à même de comprendre le langage des animaux. Ces interprétations ne font plus l'unanimité parce que ceux qui s'y adonnent ne semblent pas avoir une longue vie ou ne prospèrent pas économiquement. Quant à la couleur et à la forme des cornes, elles ont aussi leur interprétation et caractère ésotérique à l'image des vaches sans cornes (*guma*) qui sont souvent dangereux si elles appartiennent à un homme et pour que ce dernier vive longtemps avec les *guma*, il doit ne serait-ce que de façon fictive, dire qu'elles appartiennent à l'une de ses épouses et faire ce rituel lors des *tuppal* :

Kuroy arè yo moro ko min noddi on ko bheygu an (kaaridyo) holli yo mi noddu on onon moroodjidhin, koyo mi ukan on hande lamdhan. Awa ko kanko noddi on koyo on nooto mo o monnii on » (3 fois). Traduit en « venez les vaches sans cornes. C'est moi qui vous appelle. C'est ma femme (le nom) qui m'a demandé de vous appeler, vous les vaches sans cornes pour vous mettre du sel dans la cure salée. Ainsi, c'est elle qui vous appelle, répondez-lui parce qu'elle organise la cure salée pour vous¹⁶⁷.

Les cas de savoirs ésotériques sont nombreux et nous terminerons cette partie par un approfondissement de la cure salée appelée *tuppal* et le descriptif des voix et couleurs des animaux restent les médiums les plus importants au cours desquels, les savoirs locaux et ésotériques convergent pour la protection et la reproduction du cheptel au Fouta Djalou notamment dans ses périphéries.

¹⁶⁵ Notes de terrain du 09/12/2017 à Dalaba centre.

¹⁶⁶ Notes de terrain du 06/10/2018 à Koumbia (Gaoual) entretien avec Mamadou Sow, est Sénégalais faiseur de Dialiba pour les éleveurs, que nous avons rencontré lors de nos recherches à Koumbia.

¹⁶⁷ Mamadou Sanou Diallo, Notes de terrain du 10/10/18 à Koumbia

4.8. Le *tuppal* : un savoir ancestral qui résiste aux innovations

Le *tuppal* est une pratique dont on ne peut pas débarrasser si non, notre élevage disparaîtra », disait Manga Sané¹⁶⁸

Figure 7 Tuppal chez El Hadj Ousmane Diaby



Partant de cette affirmation et de ce qui précède, le nom *tuppal* (en pular) et cure salée (en français), est un traitement de prophylaxie qui consiste à apporter au cheptel un complément alimentaire surtout des minéraux. Cette technique sur laquelle repose l'élevage extensif est considérée par les spécialistes du patrimoine comme marqueur et identifiant des *Fulbe* et leur activité favorite, mais aussi comme une réponse à la précarité des ressources fourragères du Fouta Djallon (Traoré, sous presse). Le *tuppal* est partagé par la communauté des éleveurs de la sous-région ouest africaine notamment dans les régions méridionales du Sénégal (Le Pichon et Baldé, 1990) et parmi les peuls wodaabe du Niger (Dupire, 1996). Les travaux de ces auteurs corroborent nos données ethnographiques qui font émerger une organisation du *tuppal* en début et pendant toute la saison pluvieuse chez les Fulbe bowe de Guinée vivant naturellement dans les périphéries, par le fait que donner du sel aux animaux, c'est aiguïser leur appétit, mais aussi éviter qu'ils ne consomment des objets en

¹⁶⁸ Notes de terrain du 31/01/18 dans les périphéries de Gaoual (Sinthiouru Manga Sané)

plastique ou métalliques. De ce fait, il faudrait bien que cet appétit soit stimulé au moment où les questions d'alimentation ne se posent pas. Au plateau central où cette pratique est en train de disparaître avec la réduction drastique du cheptel, elle-même liée à la sédentarité, la densité démographique galopante, l'abandon de l'élevage pour d'autres activités plus reposantes, la cure salée est actuellement organisée, pour ceux qui en pratiquent encore, une à deux fois par an, contrairement à il y a une trentaine d'années où 4 éditions étaient organisées, (Moumini Diallo, éleveur à Boussoura-Sannou (Labé)¹⁶⁹ :

avant les *tuppe* (sing. *tuppal*), étaient au nombre de quatre (4),
maintenant nous n'en faisons pas.

Dans les périphéries, du début de la saison pluvieuse au début de la saison sèche, les éleveurs de Koumbia organisent en moyenne 7 éditions alors que ceux de Koba en font 5. Compte tenu de l'importance de la taille du cheptel dans les périphéries, cet événement ne fait pas l'objet d'une grande fête, parce que chacun dispose suffisamment de vaches et les *tuppe* sont tous les jours organisés dans la localité. Quant au plateau central, lorsque le *tuppal* s'organisait c'était un événement festif couronné de partage et de sacrifices (dont du lait et du beurre) afin de requérir des prières et bénédictions en faveur du troupeau dont la santé et la croissance est le rêve de tout pasteur.

Dans les deux parties (plateau central et périphéries) et chez toutes les classes sociales (anciens aristocrates, Fulbe Boowe, hommes de castes, descendants d'esclaves ou autres), l'organisation du *tuppal* requiert des dispositions personnelles, familiales et collectives dont le choix de la date, du lieu d'implantation du *tuppal* et des personnes qui seront directement impliquées.

4.9. De la position de la lune et des astres

Comme je l'ai annoncé plus haut dans la partie connaissances ésotériques, le *tuppal* est un dispositif ou institution qui fait appel à d'importants savoirs locaux.

Les observations que j'ai faites à Koumbia et les résultats des travaux de (Le Pichon et Baldé, 1990) sur le Fuladu où ils mettent en valeur le rôle du chef du *moonde* ou *mawdo monodo*¹⁷⁰, prêtre initié qui assure la médiation entre le visible et l'invisible

169 Notes de terrain du 01/09/17 à Boussoura Sannou (Labé)

¹⁷⁰ Ce personnage hors du commun qui met en scène, officie et coordonne la préparation et l'exécution de tout le rituel dont le succès est un défi majeur car le contraire aurait agi négativement sur l'avenir du troupeau, la raison d'être du *tuppal* et même du Peul.

lors du choix et l'annonce de la date idéale pour la tenue du *tuppal* par exemple, sont des expériences qui font appels à des riches connaissances locales. Cette forme de choix est différente de celui du Fouta Djalon où ces connaissances sont capitalisées et consignées dans les livres dits de *lasrâr* (une pratique qui consiste à utiliser des versets coraniques, des *dikrs*, des tableaux, à des fins de maraboutage) qui sont accessibles aux lettrés (*karamoko*). Toutefois, à force de pratiquer et d'observer, aujourd'hui, mêmes ceux qui ne sont pas lettrés maîtrisent ces connaissances.

Figure 8 Suite Tuppal chez El Hadj Ousmane Diaby



Dans les deux parties (plateau central et périphéries) le *tuppal* est organisé à partir du 20^{ème} jour du mois lunaire et à des jours dits répétitifs (*rewdotoode*), qui sont mardi, mercredi et samedi. Si pour sortir définitivement les animaux du parc en raison d'une vente ou pour toutes autres raisons, ces jours sont évités, ils restent très prisés pour le *tuppal* et le déménagement (*eggudu*). Généralement, les débuts des mois lunaires sont à éviter. L'avis de Moumini Diallo¹⁷¹, référencé précédemment, résume les points de vue de la plupart des éleveurs interrogés :

¹⁷¹ Notes de terrain du 01/09/17 à Boussoura Sannou (Labé).

c'est entre le 22, 24 et 27 que la date est choisie. Si par exemple le *tuppal* est organisé le 29 du mois, en cas de conception des femelles, elles feront beaucoup d'avortements. Le 14 du mois est aussi évité parce qu'en cas de vol du bétail, le pasteur ne retrouve pas aussi l'animal disparu ou volé.

Une fois que la période et la date sont choisies, il intervient le processus pratique d'organisation qui se déroule selon cet encadré : la veille ou le jour du *tuppal*, selon les cas et le nombre d'animaux, la préparation physique du *tuppal* est entamé. Le lieu est choisi en fonction de la disponibilité des ressources fourragères, de l'eau mais si possible de la distance par rapport au village au plateau central ou du *wuro* dans les périphéries. Cette préparation commence par la décision de la forme architecturale du *tuppal* : *sattyaagal* (tissé par entrelacement de lianes afin de délimiter le dispositif dans lequel la solution dite *monde* sera préparée) ou *assaagal* (creuset, à l'inverse du premier celui-ci est creusé dans le sol), tous circulaires. Le premier modèle est fait avec des piquets en nombre impair d'une hauteur d'environ 50 cm dont les 15 cm sont enfoncés dans le sol de manière à former le cercle¹⁷² dont l'intérieur est le *tuppal*. Des lianes sont ensuite entrelacées pour la consolidation et l'étanchéité des bords qui vont être recouverts de mottes argileuses. Dans le second cas, on creuse le sol à la même profondeur et les bordures sont embellies également avec des mottes d'argile bien lissée. Il s'en suit, la préparation du mondé (la solution à offrir aux animaux).

Contrairement au Sénégal méridional où le monde est fait en plusieurs trous circulaires (Le Pichon et Baldé, 1990), au Fouta Djallon c'est fait en un seul endroit dont la taille est fonction du nombre d'animaux. Dans les deux modèles, la terre d'une termitière vivante (ayant les termites et la termitière "*yaye waande nden*")¹⁷³ est mélangée avec de l'eau et pétrie pour donner une patte onctueuse à laquelle on ajoute certaines des espèces végétales indiquées dans le tableau plus haut. Ces substances varient d'une localité à une autre, d'une famille à une autre, servent à déparasiter, à purger les animaux et surtout à assurer une protection générale et une garantie pour une reproduction annuelle des femelles. C'est après ce travail préparatoire que le sel est mis par une personne assermentée. Très souvent une femme connue pour avoir la chance dans l'élevage, qui n'est pas stérile et infidèle. Dans un monde où on ne sait plus qui est qui, El Hadj Ousmane Diaby disait¹⁷⁴ :

¹⁷² Cercle, forme circulaire qui est la représentation de beaucoup de constructions chez les Peuls (case, cours ou tandé, parc, ... D'où est l'origine et la portée de ce choix circulaire ?

¹⁷³ C'est cet animal qui vit et fait vivre la termitière en produisant les termites.

¹⁷⁴ Notes de terrain du 17/02/18 à Koumbia.

nous préférons confier la mise du sel à un enfant très jeune, loin de la puberté afin d'éviter tous les risques.

Le *monde* est une solution dont les ingrédients (solutés) sont à la seule discrétion du *lamdo wuro*, il n'y a pas de formule commune, donc autant de *tuppe* autant de variation des ingrédients qui vont de la terre argileuse, des différentes écorces, des feuilles et racines de plantes, des talismans issus de l'écriture de certains versets coraniques, des talismans faits à partir des incantations orales faites sur de l'eau ou d'autres produits naturels comme l'huile rouge et le miel. L'observateur que j'étais, a capté beaucoup plus les éléments naturels mais pas les secrets qui sont jalousement gardés ou discrètement employés. Avant l'arrivée, des animaux est une phase cruciale où il est impossible de parler avec le *lamdo wuro* parce que très pris mais surtout parce que c'est un moment de rites où ils mettent la dernière touche sur le *monde* avec les dernières incantations et vœux. L'avant dernière étape consiste à inviter les animaux qui ont été retenus dans le *wuro* ou *dingira*, à venir au *tuppal*. Il suffit que le parc soit ouvert et que les jeunes qui les convoient sonnent sur un bol ou un ustensile émettant un son audible ou lancer une voix « *lululu lululu lululu* » suivi de « *aree ga, aree ga* » (venez par-là, venez par-là), tout en étant devant et courant, le troupeau se met à galoper vers le *tuppal*. Chaque vache cherche à y goûter ou à boire sous la supervision de l'équipe afin que les plus fortes n'empêchent pas les autres de boire. Pendant ce temps, la personne qui a mis le sel ou le *lamdo wuro*, avec une écuelle dans laquelle il y a un mélange de l'eau, du lait frais et un peu de *monde* asperge les animaux pendant qu'ils boivent le *monde*. Cette opération est appelée *sootingol* qui consiste à asperger le mélange décrit plus haut à l'aide des feuillages de *thibbe*. Après cette phase, il y a la phase qui consiste à badigeonner la source des mamelles des vaches qui tardent à concevoir par le monde (*wowrugol*), pratique courante au plateau central, dans les périphéries, ce problème est résolu grâce au traitement fait à travers les plantes qui font que toutes les vaches sont *worito*, c'est-à-dire capable de donner la naissance à un veau chaque année.

Le *tuppal* n'est pas une fête pour seulement les animaux, mais un moment de solidarité et de partage de repas avec la famille, les voisins surtout ceux qui n'ont pas de troupeau (Traore, sous presse). C'est le jour où le bon lait et le beur de vaches sont offerts (si non les autres jours ces produits sont destinés au marché) aux invités ou à ceux qui s'invitent en attente de prières et de bénédictions pour les animaux puis pour les pasteurs. Le *tuppal* est donc une occasion de socialisation importante dans la vie des éleveurs du Fouta Djallon, notamment au plateau central où les tailles réduites du

cheptel leurs donnent plus d'ampleur par rapport aux périphéries où tout le monde a presque un *wuro* et organise régulièrement cet évènement.

Le *tuppal*, comme les autres activités d'élevage au Fouta, a des admis et des interdits comme le disait Moumini Dire Diallo¹⁷⁵ de Koumbia :

je pense que beaucoup de choses ont disparu, comme entre autres, le jour du "*tuppal*" le *lamdo wuro* ne se lavait pas et pour amener ses animaux au lieu, il portait un pagne de couleur blanche et les femmes qui voient leurs règles menstruelles ou non coiffées ne devaient pas traire le lait.

Pour les personnes les plus âgées rencontrées, la banalisation de ces choses contribue fortement à la réduction du cheptel surtout au plateau central où les gens vivent dans un monde nouveau teinté d'actualité¹⁷⁶ et d'islamisation wahabite¹⁷⁷. De ce fait, la pratique du *tuppal* se rarifie et le peu qui est fait n'est plus dans sa forme originelle surtout au plateau central et dans les zones périurbaines. Dans le Timbi-Tokosseré, comme c'est le cas de Monsieur Mouctar Diallo (enseignant à la retraite), certains éleveurs se rabattent sur la distribution brute du sel ou le dépôt des pierres salées à lécher pour fidéliser les animaux. Les questions de santé animale sont résolues par les services vétérinaires. Dans cette zone, le *tuppal* devient donc rare et connaît peu d'engouement. Au contraire, dans les périphéries le *tuppal* est une cérémonie chargée d'actes matériels et immatériels marquant un vrai médium entre l'homme et la nature qui est pour les éleveurs des périphéries un gage de la réussite de l'élevage extensif au Fouta Djalou.

En observant la vie dans un *wuro* et un *tuppal* dans Koumbia, nous avons aperçu la frontière entre culture et nature qui se traduit par ces quelques exemples :

¹⁷⁵ Notes de terrain du 19/02/18 à Koumbia

¹⁷⁶ Nous employons ce terme à la place de la modernité qui ne figure pas dans le vocabulaire des Peuls du Fouta Djalou.

¹⁷⁷ Le wahhabisme est un mouvement politico-religieux de l'islam sunnite né au XVIIIème dans la région du Nadjd, la partie centrale de l'Arabie saoudite actuelle. Fondé par le prédicateur Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703 – 1792), le wahhabisme est un fondamentalisme qui prône un retour aux sources de l'islam (Coran et Hadith) et qui insiste avant tout sur l'unicité absolue de Dieu. Le wahhabisme est la pratique de l'islam dominante en Arabie saoudite depuis le pacte de Nadjd scellé entre Ibn Abd al-Wahhab et Ibn Saoud en 1745 (<https://www.laculturegenerale.com/wahhabisme-definition-arabie-saoudite/> | [La culture générale](#), consulté le 8/06/19)

(i)- un enfant qui est né dans un *wuro* a forcément des veaux de son âge. Ils grandissent et jouent ensemble. Pendant cette phase surtout de jeux, l'enfant est obligé de courir et de galoper comme les veaux pour que le jeu soit abouti. Dans ce contexte, l'enfant s'approche de l'animal et le devient de façon inconsciente.

(ii)- lors d'une cure salée (*tuppal*) organisée par El hadj Ousmane Diaby par exemple, on s'est rendu compte que lorsque les animaux sont libérés du parc pour le lieu du *monde*, les enfants ou jeunes qui les conduisent courent, galopent et prennent une allure et un rythme comme quelqu'un qui est entré en transe ou une communion avec les vaches en courant de façon exceptionnelle.

(iii)- après la cure salée, lorsque tous les animaux ont bu le monde, les hommes se sont retrouvés, non loin de là dans la brousse, au tour d'un repas bien copieux, à base du lait et du beurre de vaches pour célébrer les animaux. Ainsi, acteurs du *tuppal*, observateurs et voisins se partagent le repas dans une bonne convivialité. Ceux qui semblaient être en transe sont "revenus" dans le monde des humains mangeant et rigolant ensemble. De ce point de vue, le *tupal* est donc un repère important et irremplaçable de l'identité culturelle des *Fulbe* dont le seul moyen de pérennisation et de perpétuation est de s'assurer une préservation de la biodiversité et une parfaite éducation pastorale de la jeunesse.

4.10. L'éducation sociale et pastorale entre transfert de compétences et départ progressif de l'élevage chez les Fulbe Boowe

Cette partie commence par la contextualisation de l'éducation qui de la perception des éleveurs du Fouta Djallon a le même sens que l'élevage. Pour Lebaron (2007) la famille est l'unité sociale de base, lieu où se produit le premier niveau de socialisation des individus. Elle est donc le creuset où l'enfant reçoit les fondamentaux de sa socialisation future qui lui permettent d'« apprendre le mieux à résoudre des problèmes, à interagir avec autrui et à élaborer des projets de vie » (Pourtois et al., 2008 : 3). Les éleveurs notamment ceux du Fouta Djallon ne font pas exception à cette façon de percevoir l'éducation. D'ailleurs et c'est à juste titre que Bota-Somparé (2015) a étudié les conditions d'éducation des enfants *Fulbe* du village de Tassara (Boké) tirillés entre l'apprentissage des pratiques locales de l'élevage, l'école coranique et la fréquentation de l'école conventionnelle. On y voit les efforts que fournissent les parents pour la pérennisation de l'éducation pastorale et islamique

face à la tendance actuelle de toute la population particulièrement jeune à bénéficier d'une scolarisation, pour eux, gage d'une émancipation, d'une insertion dans un monde plus "évolué", plus ouvert et moins contraignant à comparer à l'apprentissage de l'élevage extensif où ils sont amenés à marcher toute la journée derrière leur cheptel à la recherche de pâturages et de l'eau. Les difficultés que les parents supportaient par le passé pour constituer le capital cheptel, ne sont plus du goût de la nouvelle génération, à en croire Thierno Madiou Diallo de Tyankoun Tyouriya (Fouramory)¹⁷⁸ pour qui :

les enfants de maintenant ne veulent pas pratiquer l'élevage, ils préfèrent vendre le cheptel et rejoindre les grands centres urbains où ils souffriront moins.

De telles attitudes accentuent le défi éducationnel qu'ont les pasteurs face au rôle majeur que joue la grande ouverture grâce aux différents moyens de communication déjà accessibles aux éleveurs. Ces conditions favorisent le développement d'une autre forme "d'éducation virtuelle" qui est responsable du départ des jeunes pour l'exode et l'abandon des villages affaiblissant ainsi l'économie paysanne, d'une part et les éloignant de l'apprentissage de l'élevage jugé déjà fastidieux et contraignant, d'autre part.

De ce qui précède, je conviens avec les différents auteurs et personnes ressources que la réussite de l'élevage extensif et sa pérennisation passent forcément par la maîtrise des savoirs et pratiques locaux en la matière, obtenus de manière progressive auprès des parents ou aînés, mais surtout par la pratique. C'est pourquoi, le savoir pastoral s'acquiert en famille et avec le développement ou la progression de l'enfant. Je me suis rendu compte que devenir *lamdo wuro* n'est pas un pur hasard, mais il dépend des signes astrologiques, de la chance de l'enfant dans l'élevage, et même de ses aptitudes. Au-delà des révélations astrologiques et de l'intelligence, la probité morale compte pour beaucoup dans le choix des successeurs dans ce domaine. Ce ou ces successeur (s) deviennent inséparables des parents et reçoivent d'eux des instructions pratiques à chaque instant de la vie du troupeau. Tous les faits, signes et gestes leurs sont interprétés. Ils acquièrent ainsi un savoir immense accumulé au fil des ans et deviennent adultes en ayant les connaissances et compétences requises pour la gestion du cheptel familial. Un des moments le plus particulier et émouvant du couronnement de cette formation est le passage de témoin entre les parents âgés

¹⁷⁸ Notes du 28/02/18 à Thiankun Dyuriyaa, Fulamory.

et les enfants qui prennent la relève dans le commandement du *wuro*. Selon Mamadou Sannou Diallo¹⁷⁹ :

le jour du passage de témoin, le papa ou le grand père appelle tous les animaux en nommant les *mawdi wuro* (les plus âgés) en leur disant que désormais c'est un tel qui est votre serviteur, votre maître à qui vous devez désormais obéissance et servitude, (...) le moment est pathétique, les têtes du *wuro* en réponse beuglent et se dirigent vers les deux en les léchant.

Ce pacte qui se traduit par ce rituel est si fort que l'on se demande s'il est seulement la résultante de l'imbrication entre éleveur et cheptel. La réponse est non. Au-delà de cette relation, la pratique de l'élevage est soutenue par la connaissance de l'alimentation, le diagnostic et le traitement des maladies, tous soutenus par un culte pastoral qui se manifeste par plusieurs sortes de *dyaliba*, comme celles que nous avons décrits plus haut, d'où l'existence de formes de communications normales et initiatiques sans lesquelles le rapprochement entre l'homme et l'animal sera vain et la réussite de l'élevage sera remise en cause.

Conclusion

Dans ce chapitre est traité le rapport entre conservation et innovation des pratiques d'élevage au Fouta Djallon à partir de la différence entre l'élevage sédentaire qui se pratique au plateau central et celui semi-sédentaire pratiqué dans les périphéries de cette région. Ces deux systèmes impactent le mode de vie des communautés d'éleveurs et la gestion durable des ressources fourragères et hydriques (Boudet : 1991). De même, cette différence est également traduite au niveau de la désignation du concept "d'élevage", qui signifie "laisser" (*attyitugol*) pour les sédentaires et "éduquer" (*neugol*) pour les semi-sédentaires. *Neugol* est aussi le vocable utilisé pour désigner l'éducation d'un enfant par exemple chez les *Fulbe* dans tout le Fouta. L'utilisation du même mot (*neugol*) pour désigner l'élevage du cheptel et l'éducation des enfants est aussi une autre façon de marquer la relation entre les pasteurs et leur cheptel. Aussi, en se fondant sur les travaux de Baldé (1939) et sur mes observations, cette imbrication se manifeste encore dans le choix du *awdi* dont les critères et le processus est similaire à ceux du choix d'une épouse ou d'un époux dans ce milieu. Ce chapitre fait également échos de la maîtrise parfaite, par les éleveurs, des savoirs

¹⁷⁹ Notes de terrain du 18/02/18 à Koumbia

pédologiques et botaniques usités au moment des choix de l'emplacement devant accueillir temporairement ou de façon permanente les animaux en fonction des différentes saisons de l'année, mais également un rôle important dans l'identification et la sélection des espèces végétales à usage de prophylaxie et curatif en faveur du cheptel. Dans ce même registre, la démystification de la fonction vétérinaire obtenue grâce à la formation d'un corps d'auxiliaires vétérinaires et un usage plus présent et varié des savoirs et produits locaux en faveur de l'alimentation, du traitement et de la reproduction des animaux se sont confirmés. De même, tout cela ne peut avoir lieu sans que le rôle de chaque partenaire dans la gestion du *wuro* n'ait été défini, ce qui corrobore avec l'organisation sociale de l'élevage. Nous sommes aussi revenus sur les fonctions économique et sociale de l'élevage, comme dans le précédent chapitre, pour démontrer que l'élevage a toujours eu un aspect économique même si l'équilibre entre le social et l'économie a varié selon les époques, nuance que n'avait pas bien perçu Mollard (1944) et ses adeptes. La standardisation des trocs, des échanges, les différentes formes d'impositions et la constitution du capital familial, dès l'enfance jusqu'à l'âge adulte, qu'il s'agisse d'un garçon ou d'une fille en sont des preuves qui restent toujours bien valables dans les périphéries du Fouta Djallon.

De ce qui précède et au regard de la perception mystique de l'élevage par les éleveurs, lui-même dû à l'origine mystique de la vache, l'ensemble des activités de gestion du troupeau est teinté des savoirs ésotériques locaux convergeant vers la protection et la reproduction du cheptel au Fouta Djallon surtout dans ses périphéries. Ce cadre ésotérique dans lequel baigne l'élevage dans cette région, le *tuppal*, la communication homme-animal et inversement, et la transmission du savoir sont parmi les activités qui requièrent des rites initiatiques préalables. Ainsi, l'élevage est un berceau des patrimoines immenses qui a été capable de se renouveler dans les différentes circonstances qu'il a traversées, mais à présent très menacés de disparition avec l'élevage si on n'y prend pas garde en raison de la faible transmission constatée. Il n'est de secret pour personne que la nouvelle génération évite à tout prix les travaux difficiles de l'élevage au profit de la scolarisation ou l'apprentissage d'autres métiers ou opte pour le commerce comme c'est le cas au Fouta central ou dans la région camerounaise de l'Adamaoua (Boutrais, 1994). Ce processus qui vide les villages de ses bras valides est une émanation des jeunes, mais quelquefois soutenus par les parents en vue de s'inscrire, comme ceux du plateau central, dans la diversification des revenus. C'est pourquoi, un recours aux bouviers salariés devient de plus en plus fréquent à Koumbia par exemple et est un indicateur de disparition prochaine des savoirs sur l'élevage extensif chez les descendants d'éleveurs et un

transfert progressif des compétences aux autres communautés, de sorte que les vieux Fulbe Boowe se posent la question sur l'avenir de l'élevage extensif, leur activité ancestrale.

CHAPITRE V :
EVOLUTION OU RECREATION DES MŒURS ET
MODE DE VIE DES ELEVEURS

CHAPITRE V : EVOLUTION OU RECREATION DES MŒURS ET MODE DE VIE DES ELEVEURS

Dans ce chapitre, je traite les questions relatives au mariage, aux relations sociales et économiques, à l'habitat, à l'art culinaire et vestimentaire, aux moyens de déplacement et de communication (les réseaux sociaux, le thé "*attaaya*" et les taximotos), aux nouvelles formes d'occupations des jeunes, de la sédentarisation progressive de tous les éleveurs, au développement des nouvelles activités, de la scolarisation à la politique comme une alternative ou/et stratégie d'élevage ainsi qu'à la migration/exode comme rêve primeur des jeunes éleveurs.

5.1. Du mariage aux relations sociales et économiques chez les éleveurs du Fouta Djallon

Le mariage, est dans toutes les communautés humaines un des moyens les plus importants utilisé dans la construction des relations sociales entre et au sein des sociétés, comme le faisait remarquer Ugo Fabietti (2001 : 171) lorsqu'il explique le caractère relationnel de l'identité. Le mariage, en plus d'être l'union conjugale entre deux individus, est l'engagement d'une famille envers une autre, c'est donc un moyen de création ou de renforcement d'une relation au sein de la même famille, entre familles ou entre des clans, il est « d'abord et avant tout important parce qu'étant un noeud dans le réseau de liens familiaux qui constituent et maintiennent la société » (Mair 1983 : 18). Cette auteure renforce sa position quant au rôle de catalyseur relationnel que joue le mariage en le considérant « en tant qu'échange » (ibid : 21). Ainsi, il rejoint Lévi-Strauss (2009) pour qui le mariage est le gage de liens et de relations. De même, au-delà de ce caractère relationnel ou de réseautage, le mariage est aussi une institution où se jouent la « différence, l'interdépendance et la complémentarité » (Wikan 1991 : 277) des conjoints parce que le comportement de l'un influence l'autre.

De ces généralités, les anthropologues sont unanimes sur le fait qu'on rencontre fondamentalement deux types de mariages : endogamiques (se marier dans son propre clan) et exogamiques (se marier en dehors de son clan). En visitant ce qui se passe chez Fulaabe de la Mauritanie, Ciavolleta (2010) montre que ce groupe social se considère comme *Fulbe* mais les relations matrimoniales se limitaient seulement entre ceux qui partageaient « une même généalogie et des ascendances qui

se croisent en remontant vers un ancêtre commun mythique (...) la frontière extérieure des Fulaabe marque en principe la limite des possibilités de mariage, avec une forte tendance endogamique » (Ciavolella, 2010 : 157). Toutefois, comme partout ailleurs notamment au Fouta Djallon, la pratique des mariages endogamiques reste ancrée et entretenue chez les *Fulbe*, l'ouverture de cette communauté aux autres est de plus en plus perceptible. Quant à Fabietti dans son ouvrage "Medio Oriente : Uno sguardo antropologico", il rappela que le mariage entre deux cousins parallèles (bint'amm) est anormal selon la plupart des études anthropologiques parce qu'il est perçu comme un repli sur soi, (Fabietti, 2016 : 100 - 104). Les avantages que les populations du moyen orient tirent sont entre autres : « maintien de la femme, des enfants et des biens dans le même groupe de descendance », qui corroborent ceux évoqués par Cantrelle et Dupire (1964), lorsqu'ils présentent le cas du Fouta Djallon. Cette typologie de relation semble, selon Fabietti, née d'un « groupe de nomades du désert afin de permettre aux enfants de se marier entre cousins parallèles, parce que détaché des autres (...) si ce type de mariage est jugé idéal, une autre option serait de se marier avec la fille ou le garçon du frère de la mère » (Fabietti 2016 : 100 – 104, ma traduction), ce qui est d'ailleurs plus répandu chez les *Fulbe* de la Guinée. Ce contexte du moyen orient bercé dans une tradition islamique est aussi celui du Fouta Djallon qui a embrassé l'Islam depuis des siècles. Toutefois, les interdits ou autrement la classification du mariage entre cousins parallèles en second choix ou non préférentiels, n'est pas le cas chez les *Fulbe*. Le fait que localement les cousins parallèles se disent aussi frères ou sœurs, font que la tendance la plus forte est d'épouser le garçon ou la fille de sa tante paternelle ou de son oncle maternel, pour disent-ils garder le respect et assurer la protection de la cousine parallèle. Cependant, pour les avantages cités plus haut, les mariages se font dans les deux sens et les seules interdictions sont celles de l'Islam. Ainsi, Saïd Bellakhdar (2008), en se fondant sur le Coran IV-23, résume les unions matrimoniales interdites à tout musulmans : « vous sont interdites vos mères, filles, sœurs, tantes paternelles et tantes maternelles, filles d'un frère et filles d'une sœur, mères qui vous ont allaités, sœurs de lait, mères de vos femmes, belles-filles sous votre tutelle et issues des femmes avec qui vous avez consommé le mariage ; si le mariage n'a pas été consommé, ceci n'est pas un péché de votre part ; les femmes de vos fils nés de vos reins, de même que deux sœurs réunies » (Bellakhdar 2008 : 6). Ces interdictions d'unions matrimoniales faites aux musulmans sont d'actualités chez les *Fulbe* du Fouta Djallon et servent d'orientation dans le choix d'une conjointe ou d'un conjoint, négligeant ainsi les unions non préférentielles, celles entre cousins parallèles.

Quant aux conditions de réalisation et de validation, Cantrelle et Dupire (1964) font ressortir, selon les communautés, les rites coutumiers locaux et religieux, les transferts de biens allant de l'argent aux esclaves en passant par les denrées et le cheptel, qu'il s'agit au titre du « prix de la femme » dans certains contextes, du douaire ou de la dot¹⁸⁰, de l'accompagnement (*sogge*) et d'autres formes de cadeaux et de sacrifices ou encore des instances qui officient ou garantissent le mariage. Au regard de la richesse et de la diversité des expériences consignées dans les travaux des précédents auteurs, au Fouta Djalon, je me suis intéressé aux questions qui y sont cours tout en faisant une analyse comparative avec ce qui se passe ailleurs. Les *Fulbe*, notamment éleveurs ne font pas exception à ce qui a émergé dans les précédents travaux, mais ils se particularisent en fonction de ce qu'ils sont actuellement qui est le résultat d'une longue, voire de longues mutations qui puisent leur raison dans le temps et dans l'histoire. Cette sorte d'introduction, me conduit au cœur de ce qui est pratiqué et qui se pratique encore chez les *Fulbe* du Fouta Djalon.

L'endogamie est une des caractéristiques du mariage chez les *Fulbe*. Cantrelle et Dupire (1964 : 534) confirment que l'union endogamique chez les *Fulbe* de cette région est favorisée par « leur organisation sociale, leur souci permanent de conserver leur race "pure", la volonté de protéger l'économie familiale au sein du lignage et l'insuffisance des moyens pour ne pas dire la pauvreté de certains membres du groupe ». De même, Paule Brasseur-Marion and Gérard Brasseur (1978 : 5), insistent également sur la volonté des *Fulbe* de perpétuer une descendance de types « rouge, grand, beau, intelligent, ... », en un mot de toutes les caractéristiques qui entrent dans l'identification ou se classant comme indicateur d'une race peule pure.

Toutefois, malgré les avantages stipulés par le mariage endogamique, il est jugé restrictif parce qu'il « n'apporte que peu d'avantages à l'individu par rapport à l'exogamie qui améliore la situation grâce aux alliances » (Mair 1983 : 32). L'endogamie se poursuit de la façon la plus belle même si les scientifiques la découragent pour des questions de santé. Néanmoins, les mariages exogamiques sont de plus en plus fréquents avec d'autres communautés voisines considérées par les *Fulbe* comme étrangères (Malinké, Soussou, Forestiers, Malien, Sénégalais). L'ouverture au monde à travers les médias, les voyages, l'instruction et la pratique de l'Islam qui considère tous les musulmans comme des frères, sont les facteurs favorisant cette seconde forme d'union. Ainsi, j'ai constaté sur le terrain que les avantages énumérés par Cantrelle et Dupire (1964) priment sur ceux évoqués par

¹⁸⁰ Dupire (1970)

Mair (1983) pour la même forme de mariage et les éleveurs sont unanimes là-dessus. La raison fondamentale du choix de cette option est toute simple pour El Hadj Amadou Dara Diallo de Dombia¹⁸¹ :

c'est le lait de Sira qui est versé sur le couscous de Sara

ou encore Thierno Abdoulaye Diallo, Yomou Diagissa (Dalaba)¹⁸² qualifie le mariage endogamique comme si :

tu prenais quelque chose de ta poche droite pour la mettre dans celle de gauche.

Ce genre d'anecdotes, paraphrasant la conservation du capital surtout bovin chez les éleveurs sont nombreux et ne peuvent tous être intégrées dans ce travail, mais peuvent faire l'objet d'une étude spéciale pour mieux camper l'attachement des Peuls éleveurs à l'endogamie, elle-même liée à la volonté de toujours faire circuler le cheptel entre les membres de la ou le (s) même (s) famille (s). Certains interlocuteurs justifient cette stratégie par le fait que les mariages ne sont pas sûrs ou idéaux ces dernières décennies, alors que l'endogamie pour raison conservatoires est aussi ancienne que l'existence des *Fulbe*. Actuellement, comment se passe réellement le choix de l'épouse ou de l'époux au Fouta Djalon ? Par le passé, le choix se faisait même lorsque la femme est enceinte, on entendait une sœur dire à son frère que si ta femme accouchait une fille, cette dernière sera la future épouse de mon garçon X. Inversement, le frère aussi ou l'épouse du frère peut faire la même demande. Dans certains cas, on attendait la naissance de l'enfant pour le prédestiner à un de ses fils ou filles, c'est une sorte de fiançailles que Dupire (1970 : 33) a bien détaillée. Une fois, cette étape est franchie, la "bébé-fiancée" est à la charge de sa future belle famille qui n'était autre que son oncle maternel ou sa tante paternelle, jusqu'au mariage. Aucun des principaux intéressés n'avait la possibilité de renoncer, surtout lorsqu'il s'agit du premier mariage ou du premier mariage dans la famille. Les fiançailles de première noce était faite par les parents chez les *Fulbe* du Fouta Djalon en général, mais avec le temps, les balises ont bougé parce que cette forme de fiançailles a disparu, surtout au plateau central, en laissant place au libre choix qui se fait naturellement lorsque la fille atteint un âge minimum de 10 ans où déjà son allure physique et son

¹⁸¹ Notes de terrain du 23 février 2018 à Dombia (Koumbia).

¹⁸² Notes de terrain du 13/12/2017 à Kakory, Koba (Dalaba).

comportement sont observables et elle aussi, bien que très jeune, peut avoir ou non des sentiments envers X ou Y.

Le choix en secondes noces est libre sauf si le mariage s'impose par la perte d'un frère marié (le lévirat ou *ronugol*, c'est lorsque l'épouse d'une personne décédée se remarie avec un des frères du défunt mari et le sororat ou *lontingol*, c'est lorsqu'une femme décède et qu'on la remplace par une de ses sœurs). Ces deux types de mariages ne sont pas soumis à beaucoup de contraintes ; ils dépendent des comportements des conjoints vivant et décédé. Si c'est l'homme qui décède le premier, sa femme ou ses femmes reviennent de droit aux jeunes frères, à défaut aux grands frères. Toutefois, la possession ou pas d'enfants et du bétail (ou de la richesse par extension) par la femme peut entrer en ligne de compte et il en est de même dans le cas inverse, le sororat.

Dans le Koumbia, l'imposition est perceptible lorsque nous avons observé dans deux familles à Kamele et à Dombia, qui sont parmi les plus gros éleveurs de Koumbia, j'ai constaté que les enfants des chefs de familles (qui sont des frères) se sont tous mariés ou ont été mariées avec ou chez des enfants de leurs oncles ou tantes, et dans un second niveau, leurs enfants se sont aussi mariés entre eux. C'est le cas de Mamadou Kanarii Diallo¹⁸³ (37 ans), fils et héritier de son défunt père, l'un des plus gros éleveurs de Koumbia témoignait :

j'ai 3 épouses, la première est la fille de mon oncle paternelle, la seconde celle de ma tante paternelle et seule la troisième est étrangère (...) ma grande sœur s'est aussi mariée à un de nos cousins maternels. La fille de ma sœur (ma nièce) s'est mariée au fils de notre grand frère (...) mon fils aîné Amadou doit se marier dans les prochains mois à la fille de son oncle maternel .

Lorsque j'ai voulu en savoir plus sur les raisons, mes interlocuteurs m'ont répondu que cette façon nous aide à stabiliser, consolider et maintenir l'économie familiale, parce que la perte d'un animal chez l'un de nos enfants c'est l'assiette économique qui se rétrécit. L'atteinte de ces objectifs passe par deux niveaux : la circulation interne du capital et le renforcement de l'équipe d'éleveurs par une jeune fille habituée aux travaux pastoraux, donc expérimentée. Ainsi, nous constatons qu'ils font des arrangements à l'interne en mettant ensemble des personnes qui s'aiment mais aussi qui se complètent en termes d'idées mais aussi en termes d'aptitudes à l'élevage. Les tentatives de faire venir des femmes de l'extérieur n'ont pas toujours réussi parce que

¹⁸³ Notes du terrain du 23/02/2018 à Dombia (Koumbia).

les femmes pensent qu'en venant chez les enfants du plus grand éleveur du coin, elles se contenteraient de bénéficier seulement des retombées de cette richesse alors que celle-ci s'entretient et nécessite encore plus de travail.

Il est donc fréquent de voir un polygame, comme Kanarii de Dombia qui a révélé s'être marié uniquement avec des cousines, ce qui a l'avantage de mettre ensemble des personnes qui se connaissent, ayant un lien parental et se respectent. Dans le plateau central, cette forme d'enfermement du mariage au sein de la famille a évolué surtout depuis l'avènement de la deuxième République en 1984, qui a libéralisé les initiatives privées et économiques et même, si on peut le dire, les initiatives sociales dont le choix de sa conjointe ou de son conjoint, favorisé aussi par le taux de scolarisation et de diversification des activités économiques, lui-même impulsé par la sédentarité la plus ancienne des éleveurs par rapport aux périphéries. L'élargissement de la "famille" a été constaté dans le Koumbia par l'échange de filles entre des familles très éloignées géographiquement et ayant ou non des liens de consanguinité. Dans le second cas, le seul lien reste la pratique de l'élevage mais surtout de figurer parmi les plus nantis avec des troupeaux énormes. Aller chercher une fille à Koundara pour Koumbia (environ 200 Km) ou inversement, dans un contexte où le déplacement reste la chose la plus difficile en est une illustration. Ainsi, nous sommes amenés à constater que l'appartenance à une famille riche en bétail, qu'avoir des connaissances et compétences en élevage extensif sont des facteurs intégrateurs qui élargissent les familles dans un contexte que je peux appeler « lobby d'élevage » qui, dans une certaine mesure, répond à la vision du mariage de Lévi-Strauss (2009), celle de tisser des relations. De ce qui précède et de ce que la littérature a révélé, je peux dire que le mariage chez les *Fulbe* notamment ceux du Fouta Djallon, tourne autour de l'économie pastorale où le transfert du bétail avait et a toujours un rôle important que nous verrons dans ce qui suit, à travers le douaire, la dot et autres formes de cadeaux liés au mariage.

Les compensations matrimoniales

Le mariage, la dot et les autres présents sont régis, à l'état actuel des communautés du Fouta Djallon, par les principes de l'Islam qui se subdivisent en deux catégories le (*farrila*, ce qui est obligatoire, sans laquelle ou lesquelles le mariage n'est pas valide, donc non reconnu) et le (*sunna*, ce qui est aimé, mais non obligatoire). L'absence d'une *sunna* n'empêche pas un mariage d'avoir lieu et d'être valide. Dans le but de respecter le *farrila* et le *sunna* dans les mariages des communautés d'éleveurs, le

transfert du bétail et son usage comme cadeaux ou encore comme sacrifice au cours du processus d'union matrimoniale en Afrique, a été étudié respectivement par Dupire (1970 : 33-35), Mair (1983 : 31) et Baroin et Boutrais (2009 : 11). Qu'est-ce qui se passe réellement dans le contexte actuel des *Fulbe* du Fouta Djallon ?

D'abord, replaçons ce transfert de bétail ou de toute autre ressource lors des mariages *Fulbe* dans son contexte d'origine qui n'est autre qu'économique. Un focus groupe organisé avec 5 notables¹⁸⁴ de Koba (Dalaba) nous a permis de comprendre que le capital cheptel qui se transfère lors des mariages est issu d'un long processus de capitalisation :

nous avons trouvé que nos parents affectaient à chaque enfant qui naissait une bête allant d'une chèvre à une génisse, afin de mesurer la chance de l'enfant concerné sur l'élevage mais aussi et surtout pour constituer le capital qui va le suivre toute sa vie.

Cette pratique était courante dans les familles des éleveurs et même actuellement elle est de mise dans les périphéries. Ce fonds est fructifié et il suit l'enfant, garçon comme fille, pour ses projets futurs. Le système de troc¹⁸⁵, décrit dans le chapitre précédent, permettait de parvenir à l'idéal d'être propriétaire d'une vache. Les éleveurs vont jusqu'à assimiler ce fonds à un compte d'épargne dans lequel le propriétaire puise pour faire face aux dépenses liées à son mariage, si c'est un garçon. Quant aux filles, elles partent avec lorsqu'elles se marient et ça constitue l'accompagnement (*sogge*). A ce *sogge*, elle y ajoute la dot donnée par son mari et l'ensemble constitue son propre troupeau. La dot fait partie du *farrila* sans lequel un mariage musulman n'est pas autorisé : il y a toujours un présent matériel ou financier que la nouvelle mariée reçoit de son mari, en fonction des moyens de celui-ci, pour lui permettre de constituer un patrimoine propre, mais aussi en contrepartie de la jouissance du mariage. C'est une prescription divine, obligatoire révélée par la (Coran, Sourate 4 - Verset 4). Ainsi, l'imam Ratib de la grande Mosquée de Labé, El Hadj Badourou Bah¹⁸⁶, confirme cette prescription et déclare que le collège des imams est instruit de ne pas finaliser un mariage dont la dot n'est pas présentée et remise à une personne de confiance pour la transmettre à la nouvelle mariée.

¹⁸⁴ El hadji Mamadou Dihoye Diallo (75 ans) ; Thierno Ibrahima Killé Barry, Darou (72 ans); Modi Abdoulaye Barry, Thintiwii (60 ans) ; Modi Ibrahima Killé Sow (56 ans) et Ibrahima Kolet Sow (64 ans).
Notes de terrain du 02/12/2017 au marché de bétail de Koba (Dalaba)

¹⁸⁵ Sept bons poulets permettaient d'avoir un cabri, 7 bons cabris permettaient d'avoir un Taurion qui élevé pendant 3 à 4 ans valait une génisse d'un an ou d'un an et demi.

¹⁸⁶ Notes de terrain du 26 décembre 2017 à Labé au Doughal Thierno Aliou Bouba ndiyan

Quant à sa valeur ou nature, il y a des spécificités, selon les familles et l'effectif du cheptel détenu par les parents, qui amènent certains à doter les premières épouses de leurs enfants. La dot varie aussi en fonction des régions, El Hadj Oury Chacha Diallo¹⁸⁷ nous disait que :

« à notre temps il fallait 9 têtes pour doter une jeune fille mais actuellement ce taux a été revu à la baisse pour encourager les mariages et réduire les conséquences, dont l'adultère ».

Dans les périphéries, la vache, comme dot est plus fréquente et le nombre minimal varie de 1 à 2 et ceux qui en ont beaucoup peuvent confier à la jeune mariée un certain nombre qui appartient au mari ou aux beaux parents afin que la nouvelle mariée puisse tirer profit mais contribuer à la gestion du troupeau familial. Autrefois, au moment de la transmission de la dot, au petit matin du lendemain du mariage, on présentait une corde tressée (*boggol nagge*) qui est le « symbole imagé de la dot » (Dupire, 1970 : 34), une pratique que combattent les imams qui finalisent le rituel du mariage par la dernière prière que l'on appelle "attacher le mariage" (*humu gol dewgal*).

A titre d'exemple, en 2016 j'ai participé à un mariage dans la communauté des *Fulbe* guinéens résidents à Cotonou (Bénin) où une corde tressée a été présentée comme dot, l'imam de la circonstance a refusé de se fonder sur cette corde pour finaliser l'union, il a fallu que la famille du futur époux y rajoute 25 000 FCFA (38 euros) pour que le mariage soit scellé. Cette disposition qui relève de l'application stricte des recommandations islamiques montre que l'usage de la dot symbolique a disparu ou est en train de disparaître au Fouta Djallon.

C'est le bon moment de dire qu'au plateau central, les filles ne veulent pas recevoir des vaches comme dot parce qu'elles ne savent pas et ne veulent pas s'en occuper, et même si elles en reçoivent leur première préoccupation serait la vente. La pluriactivité et surtout le désir de la jeunesse de cette partie du Fouta Djallon de se retrouver en ville loin des travaux difficiles comme ceux de l'élevage, en est la raison. Actuellement, avec la place de plus en plus grande que prend l'argent dans la vie sociale, on assiste à une inversion de la tendance avec une dominance de l'usage de l'argent par rapport à la génisse. Le fait que les femmes ne veulent plus s'en occuper et préfèrent se rendre en ville et vivre de la popote que dépose le mari, est une des motivations pour laquelle les gens préfèrent l'argent.

¹⁸⁷ Notes de terrain du 10/10/2018 à Koumbia (Gaoual)

D'un autre côté, les gens annoncent un bœuf comme dot alors qu'ils n'ont rien. Pour les responsables religieux qui scellent les mariages, ceci est la chose la plus grave, déclare El Hadj Mouhamadou Badrou Bah¹⁸⁸. Ainsi, pour éviter de tomber dans l'erreur surtout dans les villes, ils demandent une somme d'argent à côté ou carrément une somme d'argent. Toutefois, je constate que dans les périphéries, les filles sont heureuses à recevoir des vaches qu'elles gèrent dans leur intérêt et dans celui de leurs enfants. Ces explications sur la dot, sa nature et sa gestion dans le Fouta Djallon, m'amènent à m'interroger sur le poids économique de la femme dans l'élevage et de son rôle.

En observant la jeune mariée qui arrive chez son mari avec son *sogge*, elle reçoit sa dot et éventuellement on lui confie quelques têtes, elle a une part importante qui croit vite parce que toutes les charges sont généralement imputées dans les bêtes appartenant au mari, comme le veut l'Islam : c'est l'homme qui prend en charge la femme. Après quelques années, s'il n'y a pas d'épidémies, elle devient une vraie femme Pullo (*foula musso*) disposant d'un grand troupeau. De ce fait, elle participe à la prise des décisions en tant que *lamdo wuro* mais qui ne s'affiche pas. Pour un chef de famille qui a deux ou trois femmes du genre, on observera un grand troupeau chez lui mais l'essentiel sera pour les femmes et leurs enfants et lui, il se contentera surtout du titre honorifique de *lamdo wuro*. L'homme sert de couverture mais en réalité ce sont ses épouses (comme ils sont souvent polygames) qui en sont les propriétaires. Cela existe jusqu'à présent dans les sociétés où l'élevage reste l'activité principale comme c'est le cas des périphéries du Fouta Djallon mais la pratique disparaît dès que l'on s'approche des grandes agglomérations où la diversification des activités a pris le dessus sur l'élevage.

La distribution du capital cheptel explique les difficultés qu'avaient les chefs de familles à fournir le *turu turu* au temps du régime révolutionnaire (1958 – 1984). Le transfert intergénérationnel du bétail a disparu au plateau central, mais il se poursuit dans les Préfectures de Gaoual, Koundara et Mali et en Haute Guinée ou en Guinée Forestière où des *Fulbe* du Fouta Djallon ont émigré à la recherche des meilleures ressources fourragères et hydriques, comme toujours ou pour échapper aux vellétés des pouvoirs publics. Dans ces localités excentrées, cette situation rend les femmes incontournables dans la définition de l'économie familiale et leur positionnement fait qu'elles prennent une part active, pas seulement dans les travaux quotidiens de gestion des troupeaux mais aussi dans les décisions au regard des

¹⁸⁸ Notes de terrain du 26 décembre 2017 à Labé au Doughal Thierno Aliou Bouba ndiyan

actions qu'elles détiennent en tant que actionnaires "majoritaires" dans l'entreprise familiale. Le rôle social du bétail reste très présent au regard des liens entre éleveurs et animaux et de l'usage du bétail dans les activités sociales des pasteurs. Toutefois, l'ouverture acquise avec la deuxième République à travers les organisations professionnelles des éleveurs fait que ceux d'aujourd'hui jouissent des retombées de leur élevage qui, à l'image de leurs frères du plateau central, est une vraie entreprise donnant ainsi goût à l'argent et au matériel, même si les octogénaires et plus sont très remontés contre ce qu'ils appellent le déstockage sans cesse du cheptel, qui, pour ces derniers est un danger pour l'élevage. Ce phénomène fait aussi que les femmes, surtout veuves, détenant un cheptel important montent les enchères et se font courtiser par beaucoup d'éleveurs ou responsables politiques ou religieux, parce que chacun ne cherchant qu'où manger, donner des ordres et gérer un grand *wuro* même s'ils sont loin d'en être les propriétaires.

5.2. De la vie d'hier à celle d'aujourd'hui des éleveurs du Fouta Djalon

Je commence cette sous-section par quelques images négatives que les populations voisines et même certains chercheurs avaient ou ont toujours des Peuls éleveurs. Baldé (1939) ne disait-il pas que le berger « doit être un homme sans autre ambition que celle de chercher à vivre » (Baldé, 1939 : 8). C'est dire que le manque d'ambition reléguait les préoccupations des éleveurs au simple objectif de mener une vie pour que vivent, se sécurisent et se développent les différentes espèces de leur cheptel. Cet avis a tendance à rejoindre la description jugée trop sévère de Richard-Mollard (1944 ; 1953) et de ses disciples, pour qui, le Pullo ne vit que pour faire vivre et regarder son cheptel. Cette vie que vivent les éleveurs est acceptée par les vieux éleveurs que nous avons rencontrés qui considèrent que les éleveurs qu'ils étaient, surtout leurs parents étaient des « *holla hadaa : nyamataa ; bornotaako et hodata* »¹⁸⁹, qui se traduit par (celui à qui on montre mais on interdit : ne s'habille pas bien, ne mange pas bien et n'habite pas bien). Les éleveurs d'antan, que décrit ici El Hadj Barry avaient tout mais ne se servaient de rien, c'est pourquoi ils sont considérés comme des héros qui se sont sacrifiés pour transmettre à la génération actuelle l'héritage, qu'est une taille de cheptel considérable. Les différentes

¹⁸⁹ Notes de terrain du 24/10/2018 à Panampu (Dombia-Koumbia), entretien avec El Hadj Ibrahima Barry (79 ans), éleveur à Panampou, district de Dombia, sous-préfecture de Koumbia, Gaoual. Il a été un modèle dans la construction d'une économie familiale très prospère pour sa progéniture et pour celle de son défunt frère dont Ibrahima Panampou qui a été notre hôte.

perceptions décrites plus haut cadrent avec ce que Vieillard (1940) appelait « l'habitant du Fouta Djalou est assez mal vêtu et que le type d'habillement variait en fonction de la strate sociale. La cotonnade tissée localement non teintée ou teintée à l'indigo par les *maccube* ou des professionnels ambulants » (Vieillard, 1940 : 147) était la principale disponibilité. Le patrimoine cheptel dont El Hadj Barry a expliqué la stratégie "d'épargne" a permis grâce au rôle important joué par la CNEG¹⁹⁰ (dont les objectifs poursuivis étaient la formation, la sensibilisation et l'organisation du secteur) aux éleveurs l'utilisation de cette richesse pour satisfaire leurs besoins vitaux dans un monde en perpétuel essor. Ainsi, les voyages d'études organisées à l'intention des éleveurs en Guinée et dans la sous-région leurs ont permis de rencontrer et d'habiter chez leurs homologues d'autres pays. En retour, lorsqu'il était question que les éleveurs visités viennent au Fouta Djalou surtout dans les localités de Gaoual et de Koundara, les éleveurs se sont vus obligés de construire et de s'équiper pour recevoir leurs hôtes. C'est vraiment un moment important qui marqua le début d'une nouvelle vie ou d'ailleurs un bouleversement dans la vie des éleveurs de cette région, surtout ceux des périphéries. Quant aux éleveurs du plateau central, cette vie n'était pas nouvelle pour eux parce qu'ils étaient déjà habitués à un mode de vie sédentaire, plus commode, introduite depuis leur sédentarité, l'islamisation des hauts plateaux et le départ des éleveurs pour les périphéries.

Les changements intervenus ces dernières années ont impacté le mode de vie des éleveurs, surtout avec l'accroissement considérable du cheptel favorisé par la libéralisation économique et la suppression des taxes. Ainsi, les éleveurs, qui ne sont que les seuls Fulbe Boowe, mènent une vie qui repose sur ces deux nouveaux stéréotypes partagés par la plupart des éleveurs dont Mamadou Alpha Diallo¹⁹¹ dit Muse :

« les *Fulbe Boowe* se croient éveillés et les *maccube boowe* eux pensent être riches ».

Ainsi dit, les Fulbe Boowe qui avaient du cheptel mais qui ne s'en servaient pas trop et qui aujourd'hui vivent en profitant pleinement de leur trésor, se voient supérieurs à tout le monde. Dans le même temps les *maccube Boowe* (esclaves Boowe) qui ont pu se constituer un capital cheptel qui a plus ou moins prospéré, ces dernières années, se voient aussi riches et cherchent à le faire comprendre et savoir à tout le monde à travers leur recherche permanente de positions dans la gestion de la cité. C'est dans

¹⁹⁰ Antennes de Gaoual ont été installées le 21 décembre 1988.

¹⁹¹ Notes de terrain du 19/10/2018 à Koumbia (Gaoual).

ce contexte que nous aborderons les détails sur les changements observés dans l'habitat, l'art culinaire et vestimentaire, les moyens de déplacement et de communication des éleveurs notamment ceux des périphéries.

Figure 9 Habitat des peuls nomades dans wuro



Du point de vue de l'habitat, par le passé, les pasteurs nomades n'avaient pas de résidences fixes, ils s'abritaient dans des habitations de fortune réalisées juste pour un séjour de quelques mois, le temps que les animaux finissent de brouter les pâturages et qu'ils décampent pour un autre endroit. Avec ce qui précède, les pasteurs du Fouta Djallon se sont sédentarisés progressivement du plateau central où ils ont commencé depuis le XVIIIème siècle, aux périphéries où la sédentarisation est en cours. Ainsi, si on observe le centre de la sous-préfecture de Koumbia (Gaoual) les plus belles maisons en dur et carrelées appartiennent aux éleveurs.

Figure 10 Habitat récent à Bamikoure (Pita)



Il y a d'ailleurs un quartier (en face du marché au bétail) qui leur est dédié de fait. Les éleveurs qui étaient autrefois sans résidence fixe ni terre sont aujourd'hui les propriétaires des plus belles maisons à Koumbia, Gaoual centre et même à Conakry. En exemple, nous avons rencontré Mamadou Dian Diallo¹⁹² (35 ans), héritier avec son jeune frère d'un *wuro* d'environ 800 têtes, que j'ai connu au marché de bétail de Koumbia, qui a accepté de me faire visiter son 3^{ème} chantier situé à une trentaine de mètres du marché :

ici, est ma deuxième maison, 3 chambres avec chacune une douche, deux terrasses, une salle de séjour et une cuisine (...) vous voyez le plafonnage est fait, la vitrerie et le carrelage sont en cours (...) à l'annexe, j'ai fait 2 fois une chambre et salon, et un garage.

Comme on le constate, la hutte (*buguuru*) comme indicateur de l'habitat des Peuls éleveurs n'est plus d'actualité dans les lieux de sédentarisation ou de semi-sédentarisation et on ne les retrouve que dans les *wure* en qualité de résidence provisoire et de façon très sommaire. La possession de belles maisons en dures est devenue une question d'émulation et de marqueur de richesse qui engage tous les éleveurs. Il en est de même au plateau central où les maisons poussent comme des champignons, mais elles sont les fruits de la migration, pas de la vente du bétail, comme c'est le cas par exemple des sous-préfectures de Timbi-Madina, de Koba

¹⁹² Notes de terrain du 02/11/2018 à Koumbia (Gaoual).

(Dalaba) et Diountou (Lélouma) où des maisons d'un standing supérieur ou égal à ceux des capitales africaines sont construites.

Quant aux déplacements, la marche pour des grandes distances est devenue un souvenir d'antan parce que les motocyclettes inondent les familles et sont détenues par les femmes, enfants et les chefs de familles. Face à cette situation, notre interlocuteur précise :

à 16 ans, nos enfants vendent leurs bœufs pour s'offrir une grosse motocyclette et des smartphones de dernière génération et cela n'était pas le cas en notre temps¹⁹³.

Ce récit confirme que les déplacements des éleveurs sont pour la plupart faits à motocyclettes sauf pour le transfert des animaux d'un point à un autre et même là, ce sont les enfants, les bouviers ou d'ailleurs des convoyeurs spécialisés qui font le trajet à pieds. Les *lambe wure* eux sont toujours sur leur engin à deux roues, généralement il y a un minimum de deux engins par famille : un pour le *lamdo wuro* et la seconde est à la disposition des membres de la famille pour rallier le *wuro* et le *sinthiourou* (village de sédentarisation récente) où sont gardés les denrées alimentaires et où résident les personnes âgées qui ont passé la main à leurs enfants ou frères. L'ampleur des motocyclettes chez les éleveurs se mesure par le nombre impressionnant que l'on trouve parkés ou dans l'embouteillage qu'elles provoquent au marché de bétail de Koumbia.

L'apparition des téléphones portables apporte du nouveau dans le paysage de l'élevage au Fouta. D'abord cela facilite la communication ordinaire entre le *wuro* et le village, fait gagner du temps, mais aussi sur le plan commercial, on n'a plus besoin de déplacer un animal à vendre avant de trouver un potentiel client. Avec les smartphones, les images sont échangées, puis l'animal est déplacé enfin, si nécessaire. En plus des services que rendent ces smartphones, ils permettent, à l'aide des réseaux sociaux, de connaître ce qui se passe ou supposé se passer ailleurs, qui généralement encouragent aujourd'hui les 35% des jeunes des périphéries à s'engager dans l'exode rural vers les centres urbains du pays, dans les pays voisins, pas tellement en Europe comme c'est le cas au plateau central, d'une part et une forte réduction de la main d'œuvre pastorale par le temps considérable que les jeunes passent à tripatouiller leurs smartphones, d'autre part.

¹⁹³ El Hadj Khalifa Diallo, 84 ans, éleveurs à Kamele, Sous-préfecture de Kpumbia, Gaoual.

Lait et patrimoine culinaire des Fulbe

Du point de vue du patrimoine culinaire, le lait sous ses différentes formes et le couscous sec ne sont plus les seuls éléments dominants du menu et se font d'ailleurs rares. La viande l'intègre et occupe une bonne place dans les repas des éleveurs, mais la plupart d'entre eux refusent encore de consommer la viande d'une génisse (une jeune femelle) en respectant les recommandations de « l'Aga, maître des bergers et gardien des secrets d'élevage » (Dupire 1970 : 61). Cette situation a été confortée par le manque récurrent de lait pour une bonne partie de l'année et la prolifération (quel que soit l'éloignement) des produits manufacturés font que les femmes *Fulbe* adaptent leur alimentation à une nouvelle offre du marché. La politique de reproduction annuelle des vaches optée par les éleveurs des périphéries est une des raisons essentielles du manque du lait. Quant au plateau central, l'insuffisance de la production laitière, elle-même due en partie à la faiblesse des effectifs, est compensée par du lait en poudre importé surtout lors des cérémonies. Cette formule bien admise par les consommateurs se différencie du lait de vache pure par les perceptions suivantes : « c'est le lait de la vache fauve de la boutique (*wane mbaaru*) ou c'est du lait de vache ? » Certains, même dans cette partie du Fouta ont une préférence pour le lait en poudre que le lait de vaches (*kossan nai*) qui est taxé à tort, de porteur de l'anophèle, moustique vecteur de la malaria.

Que ce soit au centre ou dans les périphéries, la cuisine puise beaucoup dans les produits importés évitant ainsi aux femmes les travaux de préparation dont le pilage, la décortication et le mixage des condiments. Ainsi, dans le hameau *Sinthiuru* de feu Modi Allareni (le défunt père de Kanarii), nous avons échangé avec les femmes à leur retour du marché hebdomadaire du village. Mariama Diallo¹⁹⁴, la mère de famille, dit à l'ouverture du panier :

j'ai acheté du sel, de l'huile, du savon, des bouillons (connu dans cette zone sous le nom de cube Maggi), des oignons, du riz importé.

Je me suis rendu compte que les huiles et les bouillons sont les condiments les plus prisés et leur utilisation ne fait l'objet d'aucune restriction même si leur consommation n'est pas bonne pour la santé. Pour eux, la quantité importante de

¹⁹⁴ Notes de terrain du 23/02/18 à Dombia (Koumbia- Gaoual).

bouillon et d'huile est un signe d'aisance ou de considération pour l'hôte que j'étais. Face à cette situation, il m'a fallu user de nos relations de cousinage à plaisanterie (entre Diallo qu'ils sont et Baldé que je suis) pour influencer sur le menu des différents repas en demandant de réduire ces condiments.

Comme les autres secteurs de la vie des éleveurs, le volet habillement avait aussi bénéficié des faveurs de la décision de la libéralisation des activités économiques. L'habit qui, fut pendant des décennies, un luxe a été démocratisé surtout par la floraison des habits en occasion dits "*donka felle*" qui signifie habits usés en langue malinké, parce qu'à ses débuts les revendeurs les plus nombreux étaient de ce groupe ethnique. Puis avec le temps, les prêts à porter, importés de la Chine, à prix accessibles font que les guinéens, surtout les éleveurs sont "bien" habillés. Aujourd'hui, il est difficile, du fait de l'habillement de distinguer les éleveurs des non éleveurs, contrairement de l'époque des indépendances par exemple où ce groupe social était habillé avec des vêtements déchirés ou tout simplement indécents et souvent sans chaussures. Le style et la qualité des tenues et des chaussures sont fonction de la classe d'âge ou du rang social. Les jeunes, pour qui s'habiller est une préoccupation, sont pour la plupart dans des Jeans, Lacoste, quelquefois dans des maillots publicitaires des plus grands clubs de Foot Ball du monde (Réal Madrid et FC Barcelone), montres et téléphones en main. Pour les femmes, il en est autant tout en restant dans leur mode et style dont des chaussures hautes, des sacs à main, des coiffures avec mèches, et des perruques. De même, les parures et autres produits de beauté ont complètement changé, parce que tout se produit industriellement très souvent en Chine, au détriment des produits et savoirs faire locaux.

Que cela soit les femmes, les enfants ou le mari, l'habillement précaire n'est qu'un vieux souvenir, car chacun dispose d'une valise remplie où à chaque type d'évènement correspond sa tenue, témoigne Mamadou Toro Camara¹⁹⁵, enseignant à la retraite à Gaoual : « le marché reste le seul lieu d'approvisionnement des populations et la marchandise est là pour celui qui a de l'argent. Il est donc impossible, aujourd'hui, d'identifier un groupe donné par son style vestimentaire ».

¹⁹⁵ Notes de terrain du 1^{er}/11/2018 à Gaoual centre, entretien avec Mamadou Toro Camara, enseignant à la retraite.

5.3. Sédentarisation progressive des éleveurs et développement de nouvelles activités

Il est clair que la sédentarisation a été et reste une réalité qui a contribué au changement du mode de vie des Peuls éleveurs de la Guinée. Dans son travail sur le foncier pastoral et gestion de l'espace au Sahel notamment au Niger oriental et au Yagha burkinabé, Thébaud (2002) montre comment la sédentarité autour des points d'eau à la suite des sécheresses des années 1970 et 1980 a induit des transformations dans la vie des nomades qui avaient été contraints de se fixer. Toujours au Niger, le processus de décentralisation amorcée dans les années 1990, devenue une réalité dans les années 2000, a obligé les éleveurs à opter pour une sédentarisation en vue de participer à la gestion du pouvoir local et aussi de bénéficier des territoires communaux. Cette rupture dans les habitudes des éleveurs constitue, à terme, « une menace pour la survie du mode de vie pastoral dans les régions agricoles et agropastorales » (Abdoulaye, 2010 : 2). De même, Galaty et Asch (1989) dans leur article sur le « pastoralisme, sédentarisation et État en Afrique de l'Est » ont montré comment, les pratiques d'élevage ont muté en fonction du degré de mobilité des acteurs impliqués, les pasteurs mais aussi le cheptel. Il s'est avéré que le paramètre mobilité est une des fibres qui fait qu'on qualifie un système d'élevage d'extensif ou d'intensif. De ce point de vue, ils ont fait émerger la manière dont le passage d'un système nomade à un système sédentaire était censé contribuer à la protection de l'écosystème, donc de l'environnement de façon générale. Les travaux de Diop (2007), de Sy Savané (2005) sur la Guinée et de Oussouby Touré (2004) sur l'évaluation des politiques pastorales de la sous-région ouest africaine qui a pris en compte surtout le Sénégal et le Niger, abondent dans le même sens et confirment ainsi la mobilité comme vecteur de changement sociaux chez les éleveurs. Dans notre contexte, le Fouta Djallon, la caractéristique fondamentale qui fait la différence entre le plateau central, où sont restés en premier lieu les éleveurs et les périphéries, leur zone de migration, est aujourd'hui le coefficient de mobilité qui a conduit à un élevage en clos (adapté à la sédentarité) et un élevage semi-nomade, adapté à une mobilité qui se réduit progressivement sous l'influence de plusieurs facteurs dont l'accroissement du cheptel et les besoins incessants du foncier qui, malheureusement n'est pas élastique.

La sédentarité des *Fulbe* au plateau central qui a réduit les ressources pastorales a conduit les pasteurs à trouver des ressources additionnelles qui, pour un

premier temps, a été l'adoption de l'agriculture (Diallo 1972 ; Baldé, 1974). Progressivement le contact avec les commerçants itinérants et l'administration coloniale, les habitants du plateau central surtout les *Fulbe* ont embrassé à côté de l'élevage sédentaire le commerce, les études coraniques, l'école française et les métiers rémunérés. Sa position géographique centrale lui conférant le passage obligé entre la côte et la savane, fait que le plateau central a facilement accédé à des nouvelles activités tout en délaissant progressivement l'élevage. Inversement, les populations issues de cette communauté et qui ont, pour d'autres raisons, également évoquées dans la partie problématique de ce travail, se sont déplacées dans les périphéries, ont pu conserver le système semi nomade, même si aujourd'hui il devient rarissime et se limite à des déplacements localisés. Les populations de cette zone ont pris beaucoup de temps avant de voir la nécessité d'une diversification des activités, de la scolarisation des jeunes et de la participation aux activités politiques. En qualifiant la situation socio-professionnelle actuelle des *Fulbe* du plateau central, Deing¹⁹⁶ nous disait que « si autrefois, les *Fulbe* étaient inséparables de leur cheptel, aujourd'hui, les descendants d'éleveurs sont plus derrière leurs entreprises économiques plus rentables et moins contraignantes ». Diallo (2002) en étudiant le cas de Labé dans la région du Fouta Djallon, fait remarquer une forte présence des *Fulbe* dans les grandes villes de la Guinée et à l'extérieur, et qui s'organisent en un fort réseau économique pour construire et consolider une économie familiale stable. De même Fioratta (2015) a examiné le lien entre la migration transnationale et les pratiques commerciales locales pour les *Fulbe* du Fouta Djallon dont le seul but est de gagner de l'argent et une image sociale, à travers le soutien à la famille mais aussi des réalisations d'infrastructures individuelles et collectives en faveur de la communauté restée au Fouta Djallon. Ces travaux illustrent plus la réalité au plateau central, ceux des périphéries immigrent aussi mais ils sont souvent dans les régions périphériques du Sénégal en se consacrant à la culture de l'arachide ou encore à l'élevage dont les finalités sont très proches de celles de leurs localités d'origine. De ce qui précède, je présente dans les lignes qui suivent la relation entre la mobilité des populations et leur accès à l'éducation scolaire et la participation à la vie politique locale et nationale, une situation en partie (celle de l'éducation scolaire) abordée par Botta-Somparé (2015) en ce qui concerne les jeunes du district de Tassara (sous-préfecture de Kolaboui, préfecture de Boké). En considérant toujours les deux parties géographiquement distinctes du Fouta (centrale et périphéries), je remarque comme

¹⁹⁶ Notes de terrain, entretien le 12/08/2017 à Conakry avec Dr Bonata Dieng, historien, ancien directeur du centre de documentation sur le FoutaDjallon

je l'avais dit plus haut que la partie centrale est restée plus ouverte et donc plus en contact ou d'ailleurs la première à être en contact avec le monde extérieur.

De ce point de vue, les populations du plateau central ont été et sont toujours les plus enclins à la scolarisation. En l'absence ou l'inaccessibilité aux archives de la plupart des services publics guinéens¹⁹⁷, j'ai observé et me suis entretenu avec des personnes ressources pour approfondir le sujet. Il a émergé de ces productions de données que depuis la période coloniale, les chefs de cantons et les premiers commis coloniaux ont été recrutés au plateau central pour servir dans les périphéries, ce qui confirme la primeur de l'accès des communautés de cette zone à l'éducation scolaire. L'entretien que j'ai eu avec El Hadj Ousmane Camara¹⁹⁸ et la monographie de Koumbia consultée à la mairie de cette localité, m'ont permis de comprendre l'historiographie de la succession des responsables politiques dans l'ancien cercle de Gaoual et révèle qu'à la veille de l'indépendance, les différents cantons de Gaoual étaient gérés par :

Tableau 4 Liste des anciens chefs de canton dans le Gaoual

N°	Nom et Prénoms	Canton	Origine
1	El hadj Alpha Aliou Singuetti Diallo	Singuetti ;	Singuetti (Périphérie)
2	El hadj Alpha Oumar Sally Diallo	Binani	Pita
3	Alpha Ousmane Diallo	Kinsi Khotè	Fouta Central
4	Alpha Bacar Diallo	Boowe ley aayo	Fouta Central
5	Modi Sory Kaade Diallo	Tanda Kaade	Labé

Source : El Hadj Ousmane Camara, entretien réalisé le 26 décembre 2018

¹⁹⁷ Evoquée dans la partie méthodologie en son point de difficultés, les archives préfectorales ont été détruites par les événements politiques malheureux qui avaient secoués la Guinée en 2007. Cette raison qui a été brandie par tous les services de l'administration décentralisée ne cache-t-elle pas une mauvaise gestion des services d'archives ou des documents d'archives elles-mêmes en raison de l'insuffisance du personnel ou la qualification de celui existant à une époque cruciale de mutation des documents papiers vers ceux numériques.

¹⁹⁸ Notes de terrain du 26 décembre 2018, entretien avec El Hadj Ousmane Camara, Koumbia 2

L'instruction dans la culture de Molière étant un des critères d'accès à ces fonctions politiques, ce tableau montre bien que l'accès à la scolarisation des populations du plateau central était plus élevé, ou bien que l'intérêt qu'ils portaient au pouvoir, certainement parce que plus proche de Timbo¹⁹⁹, était aussi plus important au regard des avantages observés chez les lobbys dont les conseillers (*batula*), juges, ambassadeurs et chefs de guerre qui se sont constitués autour de l'ancien pouvoir local (Baldé, 1974 : 38). Cette différence d'accès à la scolarisation a évolué avec le temps, même avec l'indépendance en raison des difficultés d'installation des écoles mais surtout de la fixation et de la fidélisation des enseignants qui se bousculent pour rester dans les grands centres du fait que les périphéries sont dépourvues des infrastructures et équipements pour une vie modeste, et sont considérées dans la nomenclature des administrateurs scolaires comme des « zones défavorisées » (Martin et Châu 1993 : 5). Un autre paramètre qui m'a permis d'observer ce décalage est le nombre de fonctionnaires à la retraite, bien que n'étant pas très fiable, nous avons constaté par exemple à Labé (peuplée de 318 633 habitants en 2014, grande ville administrative et économique du Fouta Djallon) que sur un échantillon de 10 personnes de la tranche d'âge de 65 à 75 ans, 5 sont des fonctionnaires à la retraite, alors que Gaoual (peuplée de 194 245 habitants en 2014, ville de petite taille), compte 2 retraités sur 10, en considérant le même échantillon. Ce décalage est resté malgré les efforts de la première République qui avait encouragé la scolarisation de masse et l'alphabétisation en rendant les formations et les fournitures gratuites, mais le système de *туру тору* institué par le même régime avait encouragé les populations des périphéries, en majorité éleveurs, à se cacher ou à traverser les frontières, ce qui n'était pas compatible avec une éducation scolaire.

A partir de 1984, début de la deuxième République, qui initia l'ère d'ouverture du pays au monde extérieur et la suppression pour les éleveurs du *туру тору*, conduisant ainsi à un abandon progressif par les éleveurs de leur retranchement en brousse, contexte qui les met en contact avec les fonctionnaires, cadres de l'administration, qui quelques fois abusent d'eux. Ces contacts mais surtout les voyages d'études ont permis aux éleveurs de comprendre la nécessité de mettre leurs enfants à l'école parce qu'ils considéraient avoir pendant longtemps payés le prix de leur ignorance. Modi Mamadou Sanou renchérit « *Pullo Boowe ko aala laamu* », qui signifie que « le Pullo Boowe est un instrument du pouvoir », parce que tous les régimes qui se sont succédé ont trouvé le moyen de soustraire les animaux soit par la

¹⁹⁹ Ancienne capitale du Fouta théocratique

force, comme ce fut le cas jusqu'en 1984 (fin de la première République), soit par d'autres stratégies comme ce fut le cas des amendes répétées et exagérées en cas de divagations des animaux dans les champs ou à travers des demandes bien formulées. C'est le cas lorsqu'une délégation officielle arrive de Conakry, les éleveurs sont touchés pour trouver au nom des autorités locales des bœufs pour la sauce et le cadeau des hôtes. Les éleveurs sont unanimes que c'est le seul moment où on reconnaît leur importance surtout avec cette troisième République, si non ce régime accorde la priorité aux agriculteurs dont les raisons ont été évoquées plus haut. Ces situations ont conduit les Fulbe Boowe à mettre leurs enfants à l'école pour au moins leur lire les documents ou facilement être intégrés comme auxiliaire d'élevage ou devenir un cadre qui défendra la cause des éleveurs comme ce fut le cas de Docteur Boubacar Diallo, vétérinaire et fils d'éleveur, qui a été le premier Président de la Confédération Nationale des Eleveurs de Guinée (CNEG). Connaissant le milieu, de l'intérieur comme de l'extérieur, ce Monsieur, aux dires des éleveurs, a contribué fortement à révolutionner le secteur de l'élevage et surtout le mode de vie des éleveurs. Il est même désigné par certains comme "*djon nai*" qui signifie le propriétaire des vaches, le porte bonheur des éleveurs de la Guinée. El Hadj Djiby²⁰⁰ Kousitel disait que :

si le Fouta Djallon avait 3 personnes ayant les mêmes qualités et responsabilités qu'avait Diallo Boubacar, la région allait se développer en peu de temps.

Comme je l'ai fait émerger dans les précédentes parties, l'état de la scolarisation fait partie des changements dans le mode de vie des éleveurs et elle se traduit pour l'année scolaire 2016 – 2017 par un taux de scolarisation d'environ 52,6 %²⁰¹ pour la préfecture de Gaoual, principalement peuplée d'éleveurs. Toutefois, toujours selon la même source, ce taux qui donnait de l'espoir quant à l'élimination de l'analphabétisme dans le milieu a connu, pour l'année scolaire 2017-2018 une baisse à 31,21%, situation que les responsables de l'éducation et les parents d'élèves ont attribuée à la grève des enseignants. Quant au réveil ou au nouvel appétit des éleveurs pour le pouvoir local, il a suivi la même trajectoire que leur engagement pour la scolarisation de leurs enfants. Tout est parti de la création des groupements des éleveurs qui a permis à certains parmi eux d'assumer des responsabilités au nom de leurs pairs pour défendre les intérêts de la communauté. Ces représentants ont pris le goût et sont taxés quelquefois d'agir de connivence avec les agents de sécurité sur

²⁰⁰ Notes de terrain du 01/12/2018, entretien avec El Hadj Djiby Diallo à Kousitel (Gaoual).

²⁰¹ MENA, (2017) Annuaire statistiques de l'Enseignement Primaire 2016-2017, Conakry.

place pour mettre des amendes insupportables à la charge de certains de leurs mandants. Monsieur X – que je laisse anonyme en raison de la délicatesse des questions mentionne que « les membres de la coordination des éleveurs n'ont pas de position, ils sont favorables à l'argent facile, c'est pourquoi, ils collaborent parfaitement avec les agents de sécurité dont les objectifs ne sont pas seulement de sécuriser les personnes et leurs biens, mais aussi de se faire de revenus »²⁰². Cette réaction de Monsieur X montre que les éleveurs ont ouvert leurs yeux et font donc la différence entre les bonnes et les mauvaises graines appelées couramment entre « le fonio et une autre graminée appelée le fonio des oiseaux ». La revendication, la réclamation et la contestation naissent et se développent chez ce peuple qui est resté pendant longtemps loin des autres communautés. Les reproches faits aux mandants des éleveurs ne se limitent pas seulement à ces actes de tricheries ou de trahisons mais ces porteurs de voix sont aussi accusés par les autres, notamment les petits éleveurs (troupeau dont la taille est inférieure 100 têtes dans les périphéries), d'orienter les actions des projets de développement en faveur des éleveurs vers chez eux ou chez leurs proches, comme Olivier de Sardan (1995 : 181) le faisait remarquer dans son ouvrage "Anthropologie du développement" où il dénonçait « l'ambiguïté de la situation dans laquelle se sont trouvés certains projets qui s'adressaient explicitement à des groupes défavorisés mais qui se sont trouvés détournés ou accaparés, soit par un groupe particulier au sein des défavorisés, soit par des acteurs favorisés ». De même, dans l'exécution du PROGEBE dont la Préfecture de Gaoual a été l'une des principales bénéficiaires, les responsables de la coordination sous préfectorale des éleveurs de Koumbia sont mis en cause dans la distribution des forages qui ont été concentrés entre Kamele et Dombia, leur zone d'habitation et d'implantation de leurs *wure*. Beaucoup d'éleveurs estiment qu'aucun critère ne pouvait orienter ce choix qui occulte complètement les zones de Kembera et de Madina Gileedji, si non que la distribution a été faite par les chefs.

Telles sont les compréhensions et interprétations que font les éleveurs que j'ai rencontrés à Koumbia sur le rôle ambivalent que jouent leurs mandants auprès de l'administration et des organismes porteurs d'aide au développement, comme les ONGs et les projets de l'Etat. Les abus des autorités et des représentants locaux auprès de celles-ci ainsi que les habitudes prises dans les différentes instances dirigeantes des groupements d'éleveurs ont déclenché chez les Peuls éleveurs des périphéries, comme chez leurs frères du plateau central qui sont déjà et depuis

²⁰² Notes de terrain du 26/11/2018 à Gaoual avec Monsieur X.

longtemps les maîtres des lieux chez eux, l'envie de participer à la prise des décisions dans leur localité. Cette nouvelle vision est contraire à ce que Benoît (1988 :5) disait qu'en « raison de leur mobilité, les Fulbe Boowe ont toujours préféré que les chefs locaux soient choisis parmi les populations autochtones ». Les données de terrain montrent que la situation présentée par lui a effectivement évolué. D'une manière comparative, elle a été aussi confirmée par l'exemple des éleveurs *Fulbe* du Nord du Cameroun, font ressortir l'effectivité de « l'intégration des éleveurs *Fulbe* au jeu politique local et régional en vue d'une plus grande visibilité de leur communauté et pour bénéficier des infrastructures socio-économiques » (Dongmo et al., 2009 : 2). A Koumbia, ce désir est concrétisé par l'implication des éleveurs dans les organes électifs tels, la gestion du marché à bétail, de l'abattoir, des laiteries, dans les bureaux des districts et de la commune rurale de développement (CRD), dont le but est la participation à la prise des décisions et à l'application de celles prises par la hiérarchie. Le fait qu'ils (les Fulbe Boowe) détiennent le monopole de l'économie à travers le cheptel favorise leur ascension politique, malgré le rôle majeur que continuent d'y jouer les descendants d'esclaves et les autochtones. L'action de ces dernières communautés est renforcée par la mise en place de l'ONG Union des *Dune*, connue sous le nom de "Manding Dyalon" qui oppose les descendants des *Fulbe rimbe* aux descendants d'esclaves pour des raisons politiques d'antagonisme entre le régime actuel et le principal parti d'opposition dont le leader est originaire du Fouta Djallon²⁰³.

Au-delà du fait que la scolarisation et la participation à la vie politique étaient considérées par les éleveurs comme des passe-temps inutiles, aujourd'hui, elles sont perçues et utilisées comme des stratégies fortes d'élevage, du point de vue de leurs relations avec la hiérarchie politique et technique. C'est à juste titre d'ailleurs que Baroin et Boutrais (2009) dans leur étude comparée entre deux groupes pastoraux tchadiens, soulignent que « la scolarisation est un préalable indispensable à l'amélioration de leur situation sanitaire et pour remédier à la vulnérabilité générale de ces groupes marginaux » (Baroin et Boutrais, 2009 : 16). De l'autre, ces différentes positions sont devenues des défis, une sorte de combats pour leur existence voire leur présence sur le territoire, très demandé, au risque de se voir disparaître ou fuir.

²⁰³ Notes de terrain du 21/12/2017, entretien avec El Hadj Ismaila Diallo, fonctionnaire à la retraite à Timbi-Tokosséré.

5.4. Nouvelles formes d'occupations ou passetemps favoris des jeunes descendants d'éleveurs

Au-delà de l'élevage, des travaux agricoles, du commerce, des métiers, de la scolarisation que j'ai présentés plus haut, je m'interroge ici sur ce qui occupe actuellement les populations, notamment les jeunes pendant leur temps libre ?

Pour tenter de répondre à cette interrogation, j'ai jeté un regard rétrospectif sur la même question il y a environ un demi-siècle, qui correspond au cadre temporel de notre étude. Depuis le temps de l'islamisation, puis de l'étatisation du Fouta Djallon, l'organisation des communautés de cette région avait une composante qui s'occupait essentiellement des activités outre celles liées aux fonctions aristocratiques et l'esclavage, il s'agit des hommes de castes (Diallo, 1972 ; Baldé, 1974). Rappelons-le, les castes étaient constituées des hommes de métiers (forgeron, tisserands, boisseliers, cordonniers) et des maîtres de la parole, qui jouissent d'un pouvoir de magnifier une personne et de régler des conflits au sein de la société (Zanetti, 1990 ; Camara, 1992).

Au Fouta Djallon, les maîtres de la parole se subdivisent en Awlube, Djélibe et Nyamakalabe. Ici, nous aborderons spécifiquement les derniers qui ont occupé les jeunes pendant leurs temps de désoccupation, c'est-à-dire dans la saison sèche quand les travaux champêtres étaient terminés. Le caractère exhibitionniste des Nyamakalabe, la prolifération des paroles dites *awassaaku*²⁰⁴ et actes non admis par la religion musulmane y compris des injures et des démonstrations magiques font que les chefs traditionnels du Fouta avaient interdit en 1942 le Nyamakalaaku (action de faire le Nyamakala) et c'est seulement après 1951, et à la naissance des partis politiques, que cette interdiction avait été levée (Poréko, 1961). Cette situation avait provoqué le déplacement temporaire ou/et définitif de certains membres de ce groupe au même titre que les éleveurs et pour les mêmes raisons (vol, dettes, impôts, fuites avec des femmes d'autrui) vers les périphéries où ils ont renforcé leurs connaissances mystiques surtout la magie (Poréko, 1961). Avec la levée des sanctions et surtout avec la première République (1958 – 1984), les Nyamakalabe ont repris la scène publique à travers les troupes artistiques de tailles et niveaux différents. Les festivals²⁰⁵ et les *kire* (sing. *hirde*) qui sont des médiums qui permettaient les rencontres distractives et occupaient la jeunesse.

²⁰⁴ Termes, expressions et comportements qui ne sont pas dignes d'un musulman responsable et respectueux.

²⁰⁵ Organisés de la base au sommet, favorisaient l'émergence des artistes et troupes par des compétitions locales, régionales et nationales, avec des prix conséquents.

Actuellement, on note une grande régression des activités des *kire* au profit des enginistes où les (desk joker (DJ) font passer une musique surtout internationale dans les lieux de regroupement surtout les boîtes de nuits et autres cérémonies, contrairement à l'avis de Saténin Diallo²⁰⁶ dit Téma :

En notre temps, les flutes pastorales, les harpe lutte, les castagnettes, nous transmettaient une musique locale douce et formatrice. Maintenant, les nyamakalabe se comptent du bout des doigts et les jeunes ont tous des écouteurs dans leurs oreilles, écoutant de la musique et d'ailleurs, nous avons du mal à nous comprendre avec eux.

De ce qui précède, il émerge que la perpétuation de la musique peule a été, comme d'autres formes de préservation de la culture locale, confrontée à l'envahissement de toutes les localités et villages du Fouta par la musique dite "moderne"²⁰⁷. Cette situation a été facilitée par les rapides mutations technologiques des différentes formes de lecteurs ou de supports (du disque vinyle, cassettes en bande magnétique, CD, DVD, Flask Disk, carte mémoire, lecteur MP3), posant ainsi un véritable défi de conservation et « de migration à la fois du support et du contenu en raison de l'obsolescence de la technologie » (Lupovici, 2000 ; Niang, 2010). La disparition des *kire* a laissé la place à d'autres formes d'occupations du temps et de distraction, dont les dancings sous toutes ses formes prennent place dans tous les villages et hameaux. A Koumbia, localité d'élevage et d'habitation des Peuls éleveurs par excellence, on dénombre trois dancing (Perroquet, La Vision et le Saliouyah) ouverts tous les jours de la semaine dont les 3/7 jours sont consacrés à la danse et les 4/7 autres jours fonctionnent comme un maquis²⁰⁸ où on peut s'offrir une boisson et une restauration légère. Pour comprendre la place que ces structures prennent dans la vie des jeunes de Koumbia, j'ai pris le temps de m'y rendre et de m'entretenir avec le gérant connu sous le nom de Papus²⁰⁹, qui me disait :

de loin vous allez dire qu'il y a rien ici, mais le coin ne désemplit pas de jeunes et les descendants d'éleveurs sont nos plus gros clients, en termes d'effectif mais aussi en termes de la masse d'argent dépensée (...) ils arrivent avec motocyclettes de dernières générations (pour le milieu), un

²⁰⁶ Notes de terrain du 0017 à Daka, Sannoun (Labé).

²⁰⁷ Comprise dans ce milieu comme toute musique qui sort de son cadre local, c'est-à-dire, une musique avec des instruments industriels mais aussi joués et dont le chanteur et le discours véhiculé sont étrangers à leur milieu.

²⁰⁸ Dans le contexte de l'Afrique de l'ouest notamment en Côte d'Ivoire, au Burkina Faso, au Togo et au Bénin, le maquis est compris comme un lieu intermédiaire entre le restaurant plus classique et l'alimentation de rue des bonnes dames, où l'on peut avoir à se restaurer et à se rafraîchir à moindre coût.

²⁰⁹ Notes de terrain du 27/11/2018

style vestimentaire à l'américaine et les plus belles filles du milieu, elles-mêmes vêtues dans le même style voire plus.

La leçon qu'on peut tirer est que ceux dont les parents ou eux-mêmes n'osaient pas apparaître en public sont les super stars d'aujourd'hui. C'est dire que cet aspect de la vie des populations du Fouta Djallon notamment celles des périphéries, parce que Koba aussi ne se fait pas compter les soirées récréatives même si celles-ci se déroulent encore dans les salles de classes, démontre les mutations qui se sont produites et qui se produisent dans le temps et confirment ce que Alpha Amadou Diallo dit Musé disait :

Pullo Boowe no sikka finii », le Pullo Boowe se croit déjà éveillé.

Un autre aspect qui occupe le temps des populations jeunes est la consommation individuelle, familiale ou collective par groupe d'amis "grin"²¹⁰ du thé vert connu localement sous le nom de "*ataaya*". Cette habitude qui était caractéristique du mode de vie des pays sahéliens (Mali, Mauritanie, Niger et Sénégal) a été introduite par les Touaregs et a fini par être adoptée par les autres communautés ouest africaines notamment foutaniennes. Nous ne disposons pas de références sur la période exacte, mais en Guinée cette habitude est venue de l'Est (Mali, Burkina Faso et Niger) pour atteindre la région limitrophe de la Haute Guinée et du Nord en provenance du Sénégal. Selon nos interlocuteurs et de l'histoire de la migration des *Fulbe* du Fouta Djallon, le thé serait introduit par les migrants au Sénégal de retour au village. Cette pratique s'est accentuée à partir de 1984 où les populations étaient devenues libres de leur mouvement et pouvaient se permettre de se regrouper sans être inquiétées par le pouvoir révolutionnaire.

A partir de cette date, le thé est devenu une affaire de tous, les jeunes préparent et servent aux plus âgés ou même les femmes servent comme désert à leurs époux. Le thé est considéré comme consolidant des relations, éloigne les jeunes de la délinquance (consommation de l'alcool et autres stupéfiants) et prévient les maladies en se substituant au cola²¹¹, à laquelle s'adonnait une frange importante de la population.

²¹⁰ Appellation donnée à un lieu où groupe d'individu, généralement de même âge ou de copains, se retrouve, se rencontre pour échanger, un lieu de rendez-vous où le thé alimente les causeries. Au-delà de la prise de thé, cette organisation s'adjoint le plus souvent d'un côté social qui vise l'entraide entre différents membres en cas de bonheur ou de malheur chez un adhérent.

²¹¹ www.senegal-carte.com, consulté le 2 juillet 2019.

Figure 11 Preneur d'Attaya



Source, www.senegal-carte.com

En plus du thé qui est une affaire de tous, le football est aussi un passe-temps non négligeable pour les jeunes notamment éleveurs. Des vidéo-clubs sont érigés partout au Fouta Djallon, alimentés à l'énergie solaire, ils retransmettent les matchs des différents championnats (européens, américains et africains), dont le programme plaqué sur la porte de l'installation souvent de fortune ou sur une plaque est régulièrement mis à jour. Les jeunes et mêmes certaines personnes âgées convergent pour y passer leur temps de repos ou pour soutenir leur équipe, plus fréquemment le FC Barcelone et le Real de Madrid autour desquelles deux grands camps de supporters se constituent. Malgré la chaleur accablante, le plus souvent très suffoquant, les jeunes habillés en maillots de leurs joueurs préférés ou d'ailleurs "idoles" se disputent des pronostics sur le vainqueur et le titre de meilleur joueur ou buteur. Le phénomène footballistique est visible dans tous les coins de rue, qu'il s'agisse des marchés hebdomadaires, des villages, des champs ou des *wure* où vivent temporairement les éleveurs, par le port par les jeunes et les enfants des tee-shirts à l'effigie ou au numéro des joueurs qui sont les leurs.

Bien que génératrice de revenus chez les chinois, fabricants et chez les vendeurs, « cette situation, comme la précédente contribue, si elle n'est pas contrôlée, à la réduction de la main d'œuvre pastorale et agricole dans le milieu rural foutanien, (...) parce que les jeunes y passent la plus grande partie de leur temps », si on croit le

témoignage de Monsieur Barry Ibrahima²¹², agent de vulgarisation agricole à Koumbia.

**Figure 12 Moto-Taxi en attente de passagers à
Labé**



Enfin, dans ce registre, nous abordons un phénomène qui s'est rapidement développé en Asie, en Afrique de l'Est et de l'Ouest, le "moto-taxi" qui est « une version évoluée du vélo taxi, est apparu sous sa forme actuelle (bi et tricycle) au début des années 70 en Asie du Sud-Est et au Nigéria, puis au milieu des années 80 en Afrique de l'Ouest notamment au Niger, Cameroun et Bénin » (Olvera et al., 2006 : 4).

Figure 13 Moto-Taxi en pleine circulation



²¹² Notes de terrain du 20/02/2018 à Koumbia (Gaoual)

Comme toute initiative, ce mode de déplacement public a acquis son importance avec le besoin sans cesse croissant de mobilité dans un contexte où l'état des infrastructures routières et des moyens de transports sont vétustes ou inexistant. La Guinée, spécifiquement le Fouta Djallon ne fait pas exception à ce phénomène.

De la capitale, Conakry aux préfectures, sous-préfectures et mêmes dans les villages on trouve des "moto-taxi" qui évoluent dans un rayon donné et sont soit recensés ou non auprès des autorités de leurs juridictions. Les jeunes qui s'y engagent évoquent le manque d'emploi comme raison. On n'y retrouve plusieurs catégories socio-professionnelles dont des non scolarisés, des déscolarisés et des étudiants qui ont fini leurs études et attendent leur premier emploi. Ils sont facilement reconnaissables à travers leur uniforme en chemisette orange plaquée d'un numéro d'immatriculation ou non selon que l'intéressé ait été recensé ou non et ils sont souvent regroupés au niveau des carrefours ou des lieux de convergence des populations locales. La quête d'emploi évoquée par les intéressés n'est pas la vraie raison selon le Directeur Préfectoral des statistiques de Gaoual, « le désir de gagner rapidement de l'argent frais sans essuyer la sueur en est la motivation réelle »²¹³.

L'activité de moto-taxi qui occupe une bonne partie des jeunes rejoint les séances d'*attaya* et le football au rang des activités passives qui n'entrent dans aucune perspective de développement, comme l'agriculture et l'élevage avec leurs exigences spécifiques. De même, cette position stratégique des « moto-taxi » les met en contact avec tout le monde y compris les acteurs de la migration (migrants, transporteurs, passeurs, etc.). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils ont été l'une des cibles de l'enquête sur le flux migratoire effectuée en novembre - décembre 2017 dans la Préfecture de Koundara par l'OIM Guinée. En sommes, l'*attaya*, le football et les moto-taxi prennent ainsi une place importante d'abord dans l'espace familial, puis public au Fouta Djallon au point où certains observateurs pensent que ces pratiques, malgré leurs avantages immédiats, constituent, si elles ne sont pas limitées dans le temps, une perte de temps et une source de production de paresseux, improductifs et souvent mauvais candidats à l'exode ou à la migration.

²¹³ Notes de terrain du 02/11/2018 à Gaoual, entretien avec Monsieur Samba Sané, Directeur Préfectorale des statistiques.

5.5. Migration/exode rurale comme rêve primeur des jeunes éleveurs

Ce dernier point de ce chapitre démontre l'ampleur et les conséquences de la migration au Fouta Djallon. Elle est aujourd'hui une des conséquences des changements sociaux analysés dans les chapitres et points précédents et l'ultime phénomène qui focalise l'attention de la jeunesse africaine notamment guinéenne qui, selon les statistiques de l'OIM, la Guinée occupait en 2015 la septième place en nombre de personnes qui affluent sur les côtes libyennes, après le Nigéria, la Gambie, le Mali, le Sénégal, le Ghana et la Côte d'Ivoire. Parmi lesquelles les ressortissants du Fouta Djallon, les *Fulbe* occupent une place de choix, comme le montre le recensement de la population de 2017 (INS 2019). De même, Martin et Châu (1993), indiquaient déjà qu'à cette période le taux d'entrée à Labé²¹⁴ (6,7%) est beaucoup inférieur à celui de la sortie (18%). Le rapport national République de Guinée (2018 : 11) sur la contribution nationale volontaire à la mise en œuvre des objectifs du développement durable (ODD) au Forum Politique de haut niveau – New-York, USA, dans ses lignes confirme ce qui précède et dépeint la situation migratoire de la Guinée en ces termes : « 35% des guinéens vivent en milieu urbain, principalement dans les 7 grandes villes à plus de 100 000 habitants que compte le pays, dont la moitié de cette population urbaine vit à Conakry avec un accroissement de 6,1% du fait de l'exode rural » (Guinée, 2018 : 11). Le Fouta Djallon, considéré comme région de migration, fait émerger le nombre important de *Fulbe* dans les grandes villes du pays et à l'extérieur, qui forment un réseau économique souvent solidaire et puissant dans l'intérêt de la communauté. Les confirmations de cette réalité ne se sont pas limitées là, pour Fioratta (2015) qui a examiné le lien entre la migration transnationale et les pratiques commerciales locales des *Fulbe* du Fouta Djallon dans une perspective d'une indépendance économique mais aussi sociale par l'amélioration de leur visibilité. Ces travaux viennent ainsi renforcer et approfondir ceux de Baldé (1974) qui avait balisé la piste des études sur la migration des *Fulbe* au Sénégal dans un contexte où cette communauté était la cible répressive du pouvoir de la première République (1958 – 1984). Il avait évoqué plusieurs motivations à la migration des *Fulbe* dont entre autres la persécution politique, la cherté de la vie due à l'isolement du pays, l'apparition des objets manufacturés dits "modernes", le changement des moyens d'échanges avec une forte monétarisation des rapports sociaux, mais il s'interrogeait aussi sur l'avenir de

²¹⁴ La plus grande ville du Fouta Djallon

la migration de cette communauté, surtout avec l'apparition des nouveaux moyens de transport (automobile, train et avion).

Pour répondre à ce questionnement, j'ai interrogé la littérature relative au lien entre le pastoralisme et la migration en me fondant sur les travaux d'Hélène Pellerin (2011) dans lesquels elle fait ressortir que « la mobilité s'est imposée, depuis le début des années 2000, pour décrire les nouvelles formes de migration » (Pellerin 2011 : 2). Dans le même travail, l'auteur fait remarquer que dans le récent glossaire de l'UNESCO « la mobilité est définie comme la catégorie générale servant à décrire tout déplacement géographique de personnes » (Pellerin, 2011 : 4). L'analyse de ce qui précède montre que la migration, quelle que soit sa nature, est synonyme de mobilité ; c'est dire que sans la mobilité, il ne peut y avoir de migration. C'est pourquoi, la mobilité se situe au cœur de la migration, du pastoralisme et du nomadisme, elle reste un dénominateur commun à ces variables et ne peut en être dissociée. Toutefois, malgré cette relation, il est difficile, à ce stade, de déduire que la migration reconnue des Peuls éleveurs est liée à leur condition héritée de pasteurs.

En revenant à ma localité d'étude, j'ai questionné la mémoire anecdotique des Peuls éleveurs du Fouta dans son ensemble qui placent la migration au cœur d'une vie réussie et gage d'acquisition de privilèges comme "la belle femme", « *sensataa sensantake, haray debbo labaado ko yaye makko* », (celui qui ne change pas de devises, ou pour qui on n'échange pas de devises, les belles femmes deviennent ses tantes ». C'est une anecdote populaire qui nous a été contée par Alpha Amadou Bano Barry²¹⁵, sociologue et elle est aussi chantée par les artistes dans la musique locale ou à travers les soirées qui se déroulent de moins en moins. Cela signifie que l'honneur et la valeur reviennent au migrant d'épouser les belles filles et d'accéder aux services de qualité et au prestige en raison de l'argent dont il est supposé disposer ou qu'il est supposé ramener. Le besoin de changer de milieu, de connaître un autre endroit et d'apprendre des nouvelles choses, une nouvelle culture et des styles de vie sont les désirs recherchés par les migrants et surtout par leurs conjointes. Je parlerai ici, je l'ai déjà dit, de conjointes parce que dans la plupart des cas, les hommes sont les initiateurs de la migration, même si les femmes, après avoir rejoint leurs maris, sont plus attachées à rester au lieu de retourner. De cette perception qui date des premières années de l'indépendance (vers 1958), je vais interroger l'histoire récente de la migration en Guinée, notamment au Fouta Djallon. La réalité sur le terrain

²¹⁵ Notes de terrain du 12/08/2017 à Sonfonia, entretien libre

confirme la proportion importante avec laquelle la jeunesse guinéenne, notamment celle du Fouta Djalon est engagée dans la dynamique migratoire nationale, régionale et internationale. De ce fait et à partir de nos résultats de terrain, je suis aussi parvenu à une confirmation du phénomène de la migration dans tout le territoire du Fouta Djalon avec des variations qui dépendent de la spécificité de chaque zone, soit-il le plateau central ou les périphéries. Globalement, les populations estiment que 7/10 (70%) des jeunes sont absents des villages dans le plateau central avec un accent plus prononcé à Timbi-Madina et dans la Préfecture de Lélouma, et 3 à 4/10 (30 – 40 %) des jeunes sont en déplacement dans les périphéries notamment Gaoual, Koba (Dalaba) et Koundara. L'écart entre les deux zones d'études est entre autres dû à la pauvreté des sols au plateau central réduisant le succès de toute entreprise agricole, la vieille tradition migratoire de cette partie par rapport à la zone des périphéries donnant ainsi l'opportunité aux jeunes d'avoir des parrains. Dans les périphéries (Koba, Gaoual et Koundara) les sols sont riches, les activités agricoles, sylvicoles réussissent et le boom de l'élevage intervenu depuis les années 1990 a retenu l'attention et l'intérêt des jeunes. Ces résultats sont obtenus en s'entretenant au hasard avec une cinquantaine de personnes dont les profils sont présentés ci-après :

Tableau 5 Echantillon, âge et sexe des enquêtés

Age	Sexe	Hommes	Femmes	Total	Pourcentage
15-19		4	1	5	10
25-29		8	3	11	22
30-34		12	3	15	30
45-49		8	2	10	20
55-59		3	0	3	6
65 et +		5	1	6	12
Total		40	10	50	100

Source : Enquêtes de terrain, 2018

Le traitement des données fait émerger que, majoritairement, les populations du Fouta Djalon sont engagées directement ou indirectement dans la migration, à travers des déplacements soit à l'intérieur des communautés, entre les villes de la Guinée ou soit avec certains pays de l'Afrique ou du reste du monde dans le but d'améliorer la qualité de leur vie. C'est ce qui prouve le nombre impressionnant de bras valides

impliqués par la dynamique migratoire, changer de milieu est l'arme choisie pour atteindre ou subvenir parfois aux besoins de sa famille²¹⁶ et de ceux de sa communauté. Le phénomène est perçu jusqu'à un passé récent comme un cycle où les jeunes vont à l'offensive en laissant les plus âgés garder le village et gérer les activités sociales, c'est ce qui justifie notre stratégie de toucher moins de personnes dont la tranche d'âge varie entre 55 ans et plus. Toutes les couches sociales sont concernées par la migration, la seule raison de discrimination est la disponibilité des ressources sans lesquelles, les déplacements sont difficiles pour les villageois.

Néanmoins, les témoignages recueillis font état de deux modes de financement de la migration : la contribution des parents qui sont déjà installés ailleurs, de façon désintéressée ou en constituant une équipe pour son réseau commercial (Diallo, 2002 : 8), puis il y a l'apport des parents restés au pays à travers de l'espèce ou la vente du cheptel pour les éleveurs des périphéries. Notre interlocuteur, Monsieur K, éleveur de Koumbia, explique comment sa famille a perdu, avec un passeur, environ une cinquantaine de bœufs dans le financement du voyage de l'un de ses enfants. Sollicitant l'anonymat, il déclare :

MY est venu me proposer de faire voyager un de mes fils par voie aérienne (...) une première fois, il a reçu le prix de 20 têtes de bœufs d'environ 6 000 €, une seconde fois la même chose mais l'enfant est encore à Conakry. Il réclame une troisième fois et c'est là que je me suis dit que ça sent de l'escroquerie (...) la famille est divisée entre porter l'affaire en justice et un règlement à l'amiable.

Les avantages tirés de la migration sont énormes et ils vont du transfert d'argent pour arranger les petits besoins de la famille y compris le complément de la ration alimentaire. La vie paysanne du Fouta Djallon dépend, d'une large part, des soutiens que les émigrés apportent. Selon El Hadj Oumar Diallo²¹⁷ :

dans le Timbi l'aventure est l'activité principale (...) si nos ressortissants ne transfèrent pas de l'argent tout un mois, tout s'arrête : les écoles, les hôpitaux et les marchés vont fermer parce qu'il n'y aura pas de l'argent en circulation.

²¹⁶ Dans le contexte du Fouta Djallon, la famille n'est celle composée du noyau père, mère et enfants. Ici, cette institution va bien au-delà et intègre, cousins, oncles, tantes, grands-parents, etc.

²¹⁷ Notes du 20/12/2017 à Timbi-Madina (Pita)

La dépendance est très forte de sorte que, dans certaines localités du Timbi-Madina ou de Lélouma, les produits de consommation (habits, chaussures, montres, téléphones) sont ramenés par les proches ou eux-mêmes.

Lors de nos recherches nous avons visité des maisons magnifiques en termes de qualité de la construction et des équipements, par exemple dans un hameau où il n'y a que deux familles vous trouverez 3 à 4 grandes maisons. Les propriétaires de ces bâtiments construisent aussi dans les grands centres de Conakry et/ou Dakar. Ces investissements se font dans une perspective de diversification des installations, d'opportunités et de rentabilité, qui répondent parfaitement à ce que Serigne Mansour Tall (2009) a appelé le développement rapide et tous-azimut du business immobilier impulsé par les capitaux fournis par les émigrés, dont la transformation du paysage urbain et la recomposition de la structure familiale et sociale où les mosquées restent les seuls vers qui converge une bonne partie de la vie sociale, en sont les conséquences. Ce contexte de transformation de la vie sociale en raison de l'urbanisation, qui substitue la concession familiale à un voisinage changeant, est loin d'atteindre le contexte du Fouta Djallon. Toutefois, les investissements urbains réalisés par les ressortissants de cette région visent les mêmes objectifs de rentabilité que ceux des immigrants du Sénégal, que Tall (2009) analyse dans son travail. Au-delà des investissements, les liens entre les immigrants et leurs localités (village, région et pays) d'origine sont très forts et conduisent à la création de villages dits "multi-situés" en empruntant et en adoptant le concept et le sens que lui a donné Dia (2015). De même, Mohamadou Sall (2010) a montré comment les immigrants de la vallée du Sénégal à Mantes-la-Jolie (France) conservent jalousement et transmettent leur patrimoine culinaire à leurs enfants. Il en est de même de la communauté *Fulbe* du Fouta Djallon vivant à Milan qui s'efforce aussi de manger guinéen en famille, à l'occasion des fêtes musulmanes et lors d'autres événements. Le fonio à la sauce d'arachide et le couscous de maïs au lait caillé sont toujours au rendez-vous. Malgré ces efforts et tous ces avantages, les parents des immigrants restent unanimement peu optimistes et cela se voit à travers cette phrase forte de Thierno Bailo de Koba (Dalaba)²¹⁸ :

la migration est utile, mais elle dessert le Fouta Djallon, (...) les constructions réalisées dans nos villages sont abandonnées là où ils ont laissé leurs parents, leurs us et coutumes.

²¹⁸ Notes de terrain du 06/12/2017 à Koba (Dalaba)

Ainsi, si l'aventure sert en offrant aux populations les moyens de vivre, de l'autre côté, elle les dessert car leurs villages sont vidés de sa jeunesse et dépourvus de toute leur physionomie d'enfant. Dans les villages que j'ai sillonnés, on voit des maisons en tôles, tuiles et carreaux qui ont presque fini de remplacer les belles « cases rondes de formes conique » (Davesne et al., 1939), que les observateurs de début du 20^e siècle décrivaient. Ce genre de maisons réalisées en matériaux locaux adaptés au climat tropical, avaient fini par séduire le colonisateur pour qu'elles soient inscrites dans les manuels scolaires. Il se pose alors un véritable problème d'identité paysagère et de relève.

Au regard de cette transformation qui touche tous les secteurs ainsi que les départements, les parents développent une sorte de pessimisme quant au retour dans les villages des immigrés et cela conduit à une disparition, qu'ils ont souhaitée lointaine, du Fouta Djallon. Malgré cette situation, il y en a qui reviennent pour s'occuper de la maison familiale et cela répond à ce que j'ai dit au début de cette partie que les personnes du troisième âge reviennent en cédant la place à leurs enfants et c'est le cas de El Hadj Oumar Diallo²¹⁹, qui, bien que commerçant, a décidé prendre sa retraite et revenir :

je suis resté au Sénégal pendant 38 ans (...) à mon retour, j'ai essayé de faire l'élevage sans succès et je me suis lancé dans la sylviculture, projet réalisé à hauteur de 12 000 plantes ²²⁰.

Ce témoignage et la présence de quelques immigrés "de retour ou retraités" dans la culture de la pomme de terre avec la fédération des paysans du Fouta Djallon (FPPD), me font croire que la migration est ou pourrait être une stratégie d'élevage par le réinvestissement des capitaux.

De ce qui précède, j'ai observé deux points de vue par rapport à la migration : une première composée essentiellement des personnes âgées appréciant à leur juste valeur les retombées de la migration, mais conscientes des inconvénients surtout ceux liés au dépeuplement (qui pourrait occasionner à long terme, la disparition de certains villages ou de toute la région) et de l'apport peu désireux du métissage par l'adoption d'autres modes de vie, comme le confie El Hadj Moustapha Termessé Diallo²²¹ :

²¹⁹ Notes de terrain du 22/12/2017 à Timbi-Madina (Pita).

²²⁰ El Hadj Oumar Diallo, ancien migrant, actuel commerçant à Timbi-Madina.

²²¹ Notes de terrain du 06/03/18 à Koundara.

nos parents qui sont partis en aventure, dès leur retour au bercail, ramènent avec eux des nouvelles manières de faire, d'agir et de penser des communautés dans lesquelles ils vivaient comme par exemple : des modes vestimentaires, de façons de parler ou de nouvelles manières de célébrer les cérémonies de mariage.

Les migrants de retour sont souvent méfiants et sont en perpétuel définition de stratégies d'intégration chez l'autre et chez eux. La seconde catégorie est constituée des jeunes qui vivent leur vie et ne se préoccupent pas ou rarement des mutations sociales et des rapports entre les différentes communautés. C'est à croire que la sensibilité des communautés face à leur identité culturelle s'acquiert avec la sagesse, elle-même obtenue généralement avec l'âge. De ce qui précède et à entendre les sages (*mokobaabe*), ces derniers sont unanimes que la migration sert par l'apport des ressources, des infrastructures, du respect (*teddugal*), etc., mais aussi dessert par le dépeuplement du Fouta Djallon et le risque d'abandon de la culture locale.

Conclusion

Ce chapitre consacré à l'évolution du mode de vie des éleveurs du Fouta Djallon a analysé la situation actuelle de certaines composantes de cette vie par rapport à ce que ces mêmes composantes étaient dans un passé récent (de l'indépendance de la Guinée à nos jours). De ce fait, j'ai pu constater que la sédentarisation totale au plateau central et celle encore partielle dans les périphéries sont entre autres les facteurs de modification du style de vie des pasteurs. L'observation de la société, notamment les expressions cérémonielles telles que les baptêmes, les mariages, les moyens de déplacement, les occupations de la population notamment des jeunes en temps de travail et dans leur passe-temps sont aussi des meilleures tribunes de traçabilité de ces changements sociaux impulsés par des catalyseurs exogènes et endogènes. C'est pourquoi, travers entre autres le mariage qui est une des institutions abordées dans ce chapitre et de ce qui ressort de la littérature, il a été confirmé que le système endogamique est le plus dominant d'abord en raison de la structure sociale mais aussi dans le but de conserver le capital cheptel au sein de la famille. Le capital cheptel dont il est question ici est bien celui qui accompagne le mariage dans les deux sens, de chez la famille de l'époux vers l'épouse et de la famille de l'épouse vers l'épouse, ce qui met la nouvelle mariée au cœur du cheptel. Ainsi, selon les coutumes, plusieurs raisons de transfert et de sacrifices du bétail ont été évoquées mais nous ne retiendrons ici que les plus essentielles et les plus courantes au Fouta Djallon. Il s'agit du *tenhe*, appelée dot ou douaire et du *sogge*, connu sous le nom accompagnement,

deux apports de capitaux, auxquels s'ajouteront plus tard la part de ses enfants, si elle en fait, dans le troupeau du chef de famille, pour fonder l'économie de la nouvelle mariée et de sa progéniture. L'observation de cette pratique a révélé des mutations importantes tant sur le plan géographique qu'à la valeur et la nature de ce qui est la dot par exemple. Dans le plateau central, l'argent a remplacé la génisse d'antan, alors que dans les périphéries la génisse y est pratiquée mais le nombre qui était à 9 têtes, il y a une trentaine d'années, est passé à 2 maximum pour, dit-on, permettre à tout le monde de se marier et éviter ainsi l'adultère. Cette réduction augure des raisons religieuses mais beaucoup s'interrogent sur les motifs réels des éleveurs qui souhaiteraient qu'économiser en réduisant la taille de la dot pour des mariages dont la plupart ne durent pas. Cette forme de transfert du bétail ou de capital de façon générale nous a amené à élucider l'économie d'une famille d'éleveurs où on voit comment les femmes, avec leurs multiples sources arrivent à être les propriétaires impressionnantes du cheptel bovin contrairement à ceux qui pensent que dans les sociétés pastorales ou agro-pastorales africaines « l'élevage est une affaire d'hommes, les femmes le plus souvent ne possèdent que peu de bétail, et leurs droits se limitent sur l'usage du lait » (Baroin et Boutrais, 2009 : 12).

La forte monétarisation du secteur de l'élevage, impulsée surtout par les actions des organisations faitières, a renversé le mode de vie des éleveurs. Par le passé les Fulbe Boowebe de la Guinée et ceux de Kantoora (Sénégal) « n'aimaient pas assumer une responsabilité politique au niveau local » (Benoit, 1988 : 5). Actuellement, comme ceux du Nord du Cameroun qui sont « actifs dans le jeu politique local et régional » (Dongmo et al., 2009 : 2), les éleveurs du Fouta Djallon n'en demeurent pas moins et en font d'ailleurs une activité de substitution à l'élevage (pour le plateau central) et désormais une stratégie d'élevage pour ceux des périphéries. En plus des activités politiques, la scolarisation dont le taux s'accroît progressivement dans les périphéries, contrairement à il y a une cinquantaine d'années, devient également une stratégie des pasteurs pour sécuriser leur cheptel.

De même, il a émergé dans ce chapitre que les *kire*, souvent accompagnés de la lutte traditionnelle (*tyippiro*), qui étaient les passetemps pour les enfants et les jeunes, ont muté vers le thé, les soirées dansantes avec de la musique moderne et les matchs de football opposant des équipes internationales comme le Réal Madrid et le FC Barcelone sont, pour cette couche, des opportunités de regroupements et d'échanges.

Quant aux moyens de communications en plus du téléphone portable, les motocyclettes et surtout les taxis-motos facilitent les déplacements quel que soit le lieu, mais contribuent au même titre que les nouveaux passetemps à la distraction de la jeunesse en la débauchant de leurs activités ou celles de leurs parents. Le thé, les soirées dansantes, les vidéos-clubs et surtout les mototaxis sont des étapes intermédiaires entre la vie paysanne et l'exode rural, voire la migration.

La perception des communautés de la migration et les effets de cette dernière sur le terrain soulèvent un débat contradictoire. Lorsque les uns voient les apports en ressources, en infrastructures individuelles ou collectives et d'autres formes d'avantages, ils se disent que la migration est la solution pour le développement du Fouta et c'est là que naissent les émulations suscitant des départs tous azimut des jeunes. De l'autre côté, surtout chez les personnes âgées, les multiples départs (18 %) sans compensation équitable en termes de retour (6,7%) est comme une prémisse d'une disparition lointaine des villages, donc du Fouta Djalon, surtout que ces données ont naturellement évoluées depuis un ¼ de siècle.

Nous terminons ce chapitre en nous demandant jusqu'où iront ces changements dans la vie des éleveurs du Fouta Djalon. Quel est l'avenir de l'élevage extensif avec toutes ces richesses, dans un contexte de crise foncière et de main d'œuvre pastorale qui s'amenuise au profit des grandes villes dans l'espoir de se faire de l'argent et beaucoup d'argent avec des boulots peu ou non contraignants ? Cette dernière interrogation paraphrase ainsi les observations des Dongmo et al. (2009 : 1) lorsqu'ils disaient que « l'avenir de l'élevage traditionnel de grands troupeaux est devenu incertain » à voir ce qui se passait dans le Nord-Cameroun et à l'Ouest du Burkina Faso.

CONCLUSION

CONCLUSION

La présente thèse axée sur les activités d'élevage au Fouta Djallon que j'ai conduite avec beaucoup de motivation et de passion m'a permis de confirmer le phénomène de périphérisation de la population et de son cheptel avec toutes les implications que cela a pu engendrer. Comme en géographie ou en urbanisme, j'ai considéré la périphérisation comme le déplacement des populations d'un endroit jugé central, ayant une forte densité démographique, étant au cœur d'un pouvoir traditionnel, politique et administratif vers des localités peu peuplées, éloignées voire cachées. Observer et rendre compte de l'impact de ce phénomène sur la vie des éleveurs et de l'élevage dans ses pratiques au Fouta Djallon a été le fil conducteur que j'ai poursuivi dans une démarche dynamique inspirée de la socio-anthropologie dynamique de Georges Balandier (1955). Dans cette conclusion, les résultats qui ont émergé sont confrontés aux hypothèses avec lesquelles nous avons démarré ce travail.

✓ **Considérations géographiques, démographiques et organisationnelles**

Les résultats de mes travaux m'ont permis de confirmer rapidement, qu'autant qu'il y a une différence sur le plan géographique entre les différentes parties du Fouta Djallon, autant il y a aussi une différence sur le plan socio-économique, contrairement à ce que certains chercheurs n'ont pu percevoir ou n'en ont pas vu l'importance. En guise d'exemples, les travaux de Botte (1994) sur les stigmates sociaux et ceux de Pouget (2001) sur les rapports entre anciens esclaves et anciens maîtres dans les Etats théocratiques de l'Afrique de l'ouest, ont respectivement fait leur collecte de données à Tougue, et à Mamou et à Lélouma (tous situés au plateau central) pour arriver à leurs conclusions que j'appelle généralistes. Du coup, en tenant compte de la différence géographique ou physique, j'ai revisité le mode de peuplement et la réalité a été toute autre en raison du fait que les périphéries ont accueilli les anciens esclaves venus de partout et les originaires des différents groupes fuyants les oppressions des différents chefs du Fouta central et d'autres contraintes. Le caractère périphérique avait fait que cette zone était moins enviable au départ, ce qui justifie, à mon avis, la faible densité démographique qui, à son tour, attirait l'attention et l'intérêt des éleveurs. Une fois que les différents groupes ethniques arrivèrent ensemble, quelle qu'en soit la raison, ils trouvèrent les autochtones et ils formèrent une organisation sociale à l'image du plateau central mais qui avait la spécificité d'être moins

contraignante et rigide, où les rapports entre dominés et dominants étaient loin d'égaliser ce qu'ils avaient laissé sur les hauts plateaux. Les Peuls éleveurs qui, au plateau central, sont restés sous la bénédiction des aristocrates et donc possédant des terres, se retrouvent dépourvus de ce patrimoine indicateur de noblesse parce que leurs ascendants s'étaient préoccupés de l'élevage dont le nomadisme est la meilleure manière d'offrir du bon fourrage aux animaux. Ils ont manqué ainsi de jouer le rôle du premier défricheur que la loi coutumière exigeait pour en être des propriétaires. Au contraire, les anciens esclaves et les autochtones les ont suivis à la recherche d'une terre fertile pour cultiver partout où les éleveurs campaient en saison sèche. Le témoignage d'El Hadj Samba Kouroumani Diallo que je rappelle ici :

au temps de nos parents, les Fulbe Boowe n'avait pas d'habitation fixe, (...) nous n'avons donc pas un capital foncier

justifie ce qui précède et la dépendance foncière des Fulbe Boowe. Après l'indépendance de la Guinée, la dépendance des anciens esclaves, par rapport à leurs anciens maîtres, fut réduite et ses derniers se sont sédentarisés, ce qui a eu pour conséquences l'accaparement des terres, la scolarisation de leurs enfants et l'intégration du cercle des responsables locaux. Un des résultats phares de ma recherche est de parvenir à mettre en lumière que contrairement au plateau central, les *Fulbe* des périphéries notamment de Gaoual, sont dépendants de leurs anciens esclaves ou des *baleebe* (noirs, regroupant tous ceux qui ne sont pas *Fulbe*) pour l'acquisition de toute sorte et l'usage de la terre et sur le plan politique. Ainsi, mes résultats infirment les hypothèses de nos devanciers (Botte, 1994 ; Diop, 2007 ; Diallo, 1972 ; Baldé, 1974) pour qui les descendants d'aristocrates gardent la main sur toutes les terres et le pouvoir local au Fouta Djallon dans son ensemble.

Au-delà du décalage de la stigmatisation entre le plateau central et les périphéries, mes recherches ont fait émerger que le *yirde*, une association de classe d'âge, bien décrit par Diallo (1972) était et est encore une innovation dans la vie des communautés du Fouta Djallon. Le fonctionnement du *yirde* est le cœur de cette innovation du fait que toutes les personnes du même âge peuvent se dire tout lors de leur assemblée. Le témoignage de Samba Donkin²²² (80 ans, Ley-Tilin, Timbi-Madina, descendant d'esclave), est illustrateur :

²²² Notes de terrain du 25/12/17 à Ley-Tolin, Timbi-Madina, Pita.

à la réunion (*tumbodiral*, pl., *tumbodire*, organisé périodiquement et où tous les membres sont tenus d'y être) du *yirde*, nous avons la possibilité de dire tout à tout le monde, même à l'imam, au chef du village ou *misside* (...) on se défoule comme des enfants (...) au sortir du *tumbodiral* entre amis, chacun reprenait sa place.

Ainsi, contrairement à l'idée générale de mépris rependue dans les rapports entre anciens aristocrates et leurs esclaves, le *yirde* innove et rend cette relation, du moins temporellement, égalitaire et fraternelle.

✓ **Profil socio-professionnel des éleveurs du Fouta Djalou**

Les études de Baldé (1939), Vieillard (1939), Mollard (1944) et la tradition orale des communautés de l'Afrique de l'Ouest qui a été bien transmise par Ba (1961) et de Sada-Mamadou (2009), ont montré le fort lien socio-culturel entre le peul éleveur et son cheptel, en général et les bovins, en particulier. Les auteurs guinéens comme Diallo (1972), Baldé (1974), Diallo (2002), Savané (2005) et Diop (2007) corroborent le fait que l'élevage est une activité qui s'identifie aux *Fulbe* et à laquelle ceux-ci s'identifient aussi. Toutefois, bien avant l'indépendance, la constitution d'un capital bovin par les autres communautés, notamment agriculteurs a été observée à travers le troc céréales contre cheptel. Thébaud (2002) le démontre bien au Niger oriental et au Yogha Burkinabé. La même expérience s'était passée et se passe aussi au Fouta Djalou comme le démontre le système de troc qui permettait au propriétaire d'un poulailler d'être propriétaire d'un troupeau. Manga Sané de Gaoual qualifie d'ailleurs ceux qui sont passés par ce processus pour constituer leur troupeau de vrais éleveurs. Cette dynamique d'ouverture de l'élevage aux autres groupes ethniques s'est poursuivie avec l'indépendance et elle s'est renforcée avec la politique de libération de l'initiative privée de la deuxième République. La naissance des groupements d'éleveurs et les résultats qui en ont suivi dont, entre autres, l'accroissement dans les périphéries des effectifs du cheptel, le changement du mode de vie des éleveurs (habitats, habillement, mode vestimentaire, comportement), ont encouragé les autres communautés à continuer ou à commencer l'élevage. Dans ce dernier groupe figure des investisseurs provenant de toutes les communautés, mais de la classe des commerçants et des hauts fonctionnaires de l'Etat et du secteur privé. De même, sur le terrain j'ai rencontré, eu des entretiens et visité les *wure* des éleveurs descendants d'esclaves, qui font prospérer leurs troupeaux autant que les éleveurs moyens (possédant entre 100 et 300 têtes) chez les Fulbe Boowe. De ce qui précède, notre

hypothèse selon laquelle « l'élevage devient de plus en plus une activité pratiquée par toutes les communautés de cette région » est confirmée. Toutefois, la maîtrise des savoirs pastoraux reste un monopole des Peuls éleveurs qui les donnent entièrement ou partiellement (ce qui est plus fréquent) à qui ils le veulent. La retenue dans cette transmission a été clairement annoncée par Mamadou Alpha Diallo²²³, qui disait :

nous donnons le "du" (le savoir) et on retient le "dadu" (le savoir-faire)
ce qui laisse un lien entre nous et les nouveaux éleveurs mais aussi ce
qui nous garantit la paternité de l'élevage.

Malgré la présence dans les *wure Fulbe* des descendants d'esclaves et d'autres groupes ethniques qui jouent les fonctions d'assistant ou de bouvier, les Fulbe Boowe trouvent toujours le moyen de cacher une partie du savoir pastoral à ces "étrangers".

✓ **Pratiques d'élevage, entre conservation et innovation**

De mes travaux il ressort qu'au Fouta Djalon, il existe des modes d'élevage sédentaire et semi-sédentaire qui s'adaptent au mode de vie des éleveurs. La sédentarité et la mobilité des *Fulbe* ont été influencées par les régimes politiques que le pays a connu dans le temps, de sorte que la première République (1958-1984) est considérée par les populations du Fouta et de la Guinée toute entière comme la période où la région s'est vidée de ses bras valides. Je ne le répèterai jamais assez, les éleveurs avaient été les plus touchés par ce mouvement vers les parties excentrées dont le but était de sauver leur cheptel des envies des chefs que Benoît (1988 : 4) désignait par « lions de village ». Dans ce contexte, ces deux systèmes agissent sur la façon dont les éleveurs vivent et sur leurs pratiques d'élevage. La perception de cette différence se traduit même par la manière dont l'élevage est appelé dans la langue locale. Au plateau central, il se dit "laisser" (*attyitugol*) et "éduquer" (*neugol*) pour les semi-sédentaires des périphéries. Dans cette dernière zone, le même mot désigne l'éducation d'un enfant. Il s'est avéré que la deuxième et la troisième République (1984 à nos jours) se sont révélées plus ouvertes et favorables au développement des activités, notamment à titre privé. L'élevage en a tiré profit et le secteur a connu beaucoup de retour de pasteurs et d'investisseurs qui étaient à l'extérieur.

²²³ Notes du 02/11/2018 au carrefour Touba dans la sous-préfecture de Kounsiteil (Gaoual).

La conservation et l'innovation de l'élevage au Fouta Djallon sont deux stratégies qui vont de pair et qui sont utilisées en fonction des besoins, du choix fait par chaque éleveur et du fait qu'on soit au plateau central ou dans les périphéries. A ce stade, il est important de se poser la question de savoir ce dont disposent les éleveurs comme ressources. Comme dans tous les pays voisins, et cela depuis la période coloniale, les services vétérinaires sont disponibles, au moins dans chaque sous-préfecture et ils sont renforcés dans les localités où on note une taille importante du cheptel par des auxiliaires vétérinaires formés à l'initiative de la CNEG. Ils fournissent des produits pharmaceutiques, des vaccins et de l'assistance pour certains traitements. Il y a également les possibilités qu'offrent la faune et la flore locales. Les éleveurs ont recours à ces deux offres pour faire face à la gestion des troupeaux. La sédentarité de la population au plateau central provoquant l'accroissement démographique, la réduction des ressources naturelles fait que les éleveurs se contentent de l'usage par les femmes de quelques recettes basiques pour faire face aux soins élémentaires. Le *tuppal* qui était un bon moyen de prévention a presque disparu dans cette partie. Les rares familles qui l'organisent le font une fois par an contrairement à 4 fois par le passé. Pour des raisons de facilité, les éleveurs de cette partie font appeler le vétérinaire qui, en fonction des cas, se déplace ou conseille des médicaments.

Contrairement au plateau central, dans les périphéries, l'usage des ressources naturelles et connaissances ésotériques priment sur la médecine vétérinaire. Les espèces végétales, animales et les savoirs sont souvent gardés secrets ou l'accès requiert des initiations, composés d'incantations et des écritures coraniques. Les éleveurs s'y attachent et vont jusqu'à dire que la perte de ce patrimoine des connaissances entrainera la disparition de l'élevage. Les mêmes savoirs locaux permettent aux éleveurs de dompter les animaux et d'assurer la bonne cohabitation entre eux et leurs troupeaux par la communication. De même, l'imbrication entre le cheptel et les pasteurs se traduit également par l'utilisation des mêmes principes pour le choix du *awdi* (chez les animaux) et de l'épouse (chez les hommes).

Les données que j'ai collectées confirment que la médecine vétérinaire est la plus utilisée au plateau central du fait que les *Fulbe* de cette zone ont entrepris d'autres activités dont le commerce, à l'image des *Fulbe* de Adamaoua (Cameroun) depuis longtemps engagés dans la pluriactivité (Boutrais, 1994). Les mêmes données confirment également que les savoirs traditionnels et ésotériques restent le socle de la réussite de l'élevage dans les zones éloignées. En effet, nous sommes à même de

nous demander si les éleveurs se sont "périphérisés" avec les connaissances et pratiques ancestrales d'élevage.

De ce qui précède, la réponse semble affirmative ; je constate que les périphéries sont les berceaux d'un patrimoine immense lié à l'élevage, mais sa préservation, dont la transmission est le meilleur moyen est compromise par le fait que les jeunes semblent exprimer aujourd'hui de nouveaux désirs dont entre autres la diversification des activités, l'exode rural, comme c'est le cas de ceux du plateau central.

✓ **Elevage, éleveurs et leur mode de vie**

Il est évident que beaucoup de travaux classiques sur les Fulbe du Fouta Djallon notamment ceux de Mollard (1944) faisaient état de l'existence d'un élevage de prestige, identitaire ou purement social. Ainsi, sur la base de mes recherches et sur ceux de Baroin et Boutrais (2009 :12), je suis parvenu à démontrer la double fonction sociale et économique de l'élevage. Je suis parti de la fonction du bétail dans les échanges économiques (bétail contre nourriture, bœufs contre chèvres ou mouton, ces derniers contre des poulets) et sociales (évaluation de la dot, ou lors des compensations diverses) qui montrent bien que le bétail, en son temps, était comparable à la monnaie actuelle. De même, l'idée de la constitution d'un capital, d'une épargne à partir du cheptel était une vision économique des parents qui était mal perçue par leur entourage et chercheurs. Cette stratégie économique est toujours de mise mais de plus en plus dans les périphéries, par rapport au plateau central où le désintérêt pour les activités agro-pastorales est effectif.

Sur le plan historique, cette double fonction de l'élevage a changé de prédominance en fonction du parcours ou du choix politiques de la Guinée. De ce fait, la fonction sociale a pris le dessus pendant toutes les périodes précoloniale, coloniale et les premières décennies de l'indépendance. Cette prédominance ne voulait pas signifier une absence de l'aspect économique, parce qu'à partir des années 1980, comme l'a bien signalé Diallo (2000) jusqu'à l'avènement de la deuxième République (en 1984), avec la politique de libéralisation encourageant la création des groupements d'éleveurs, la vision économique s'est imposée surtout avec la multiplication des essaies de particuliers, la hausse de la commercialisation du bétail et de la viande. Ainsi, malgré la tendance actuelle de l'élevage à s'orienter plus vers l'économique, les héritiers ou éleveurs souche, se battent pour préserver et transmettre les symboliques aux générations futures.

De ce qui précède, je démontre comment la réussite de l'élevage a changé le mode de vie des éleveurs. Pour ce faire, j'ai vérifié si les clichés autrefois jugés négatifs (le mode vestimentaire, l'alimentation, le mode d'habitat, le plaisir de voir le troupeau s'agrandir sans en faire usage pour ses besoins même vitaux et la peur d'être au milieu de la communauté) sont encore présents si non, comment et pourquoi ils ont changé.

En observant les différentes facettes de la vie des populations, notamment celles liées aux baptêmes, mariages, les moyens de déplacement, les occupations de la population, surtout celle des jeunes en temps de travail et dans leur passetemps j'ai pu observer et répertorier les changements sociaux suite à l'influence des différents facteurs annoncés plus haut. S'agissant du mariage, l'endogamie reste la plus pratiquée. Au plateau central, l'argent a remplacé le bétail, alors que dans les périphéries la génisse y est pratiquée avec une réduction du nombre. De même, le boom de l'élevage et la participation des éleveurs de Guinée aux rencontres en faveur des éleveurs de la sous-région ont conduit au renversement de leur mode de vie. Ceux qui étaient autrefois des « *holla hadhaa : nyamataa ; bornotaako et hodata* »²²⁴ qui se traduit en "celui qui voit mais qui ne s'en sert pas : ne mange pas, ne s'habille pas et n'habite pas", se sédentarisent progressivement et sont devenus aujourd'hui propriétaires des meilleures maisons en durs de leurs localités. L'art vestimentaire et culinaire ont suivi le pas et aucune différence n'est perceptible entre les éleveurs et les autres communautés. Ils sont d'ailleurs devenus plus enviables. Ils changent de motocyclettes comme ils le veulent et curieusement les Fulbe Boowe sont très engagés dans la gestion de la cité à travers une forte implication dans la politique locale. Cet engagement traduit une stratégie de cette communauté longtemps oubliée de participer et de bénéficier des investissements de l'Etat et de ses partenaires comme ce fut le cas du Nord du Cameroun où les *Fulbe* sont actifs « dans le jeu politique local et régional » (Dongmo et al., 2009 : 2). La scolarisation des enfants des éleveurs augmente contrairement à ce qu'elle était jusqu'à un passé récent.

Les bals dansants avec de la musique moderne, le Football, les séances de thé avec des "amis", les réseaux sociaux, les mototaxis sont les préoccupations, si non les passetemps favoris de la jeunesse dans tout le Fouta Djallon. Ces activités qui éloignent cette couche sociale des travaux d'élevage, sont considérées comme l'ultime phase avant l'exode et/ou la migration. En l'absence de cette jeunesse, la main

²²⁴ El Hadj Ibrahima Barry (79 ans), éleveur à Panampou, district de Dombia, sous-préfecture de Koumbia, Gaoual. Il a été un modèle dans la construction d'une économie familiale très prospère pour sa progéniture et pour celle de son défunt frère dont Ibrahima Panampou qui a été notre hôte (Dyatigui).

d'œuvre pastorale est réduite et les parents sont confrontés à des difficultés de transmission des savoirs et savoir-faire de l'élevage, gage d'une perpétuation de cette activité millénaire.

De même, mes travaux ont pu révéler que la crise foncière et l'amenuisement de la main d'œuvre pastorale se positionnent comme risque à l'avenir de l'élevage extensif, comme ce fut le cas au Nord du Cameroun et au Burkina Faso (Dongmo et al., 2009 : 1). Au Fouta Djallon, les autorités en charge de l'élevage pensent que la solution pour éviter l'aggravation de la crise foncière serait la réduction de la taille du cheptel, ce qui est contraire à la vision (croit naturel) traditionnelle de l'élevage dans cette région.

✓ **Perspectives pour des recherches futures**

Au regard des difficultés, des résultats obtenus, des interrogations qu'on se pose et des limites de notre travail, il nous a été impossible d'aborder ou d'approfondir tous les aspects liés à l'élevage et aux éleveurs dans le Fouta Djallon dans son ensemble. Il s'agit entre autres de l'attachement des éleveurs des périphéries aux pratiques locales d'élevage allant jusqu'à l'usage des savoirs ésotériques, ce qui nous a amené à nous interroger sur le rapport de cette communauté d'éleveurs avec l'Islam, la religion actuelle et officielle de tous les Fulbe du Fouta Djallon, qu'ils soient éleveurs ou non. La floraison des interdits (*wadaadji*) et le recours à différents moments de la vie de cette communauté à des éléments ou pratiques non prévus ou acceptés par l'Islam avaient motivé l'interrogation et d'ailleurs la recommandation de Baldé (1974) aux chercheurs d'approfondir le lien actuel entre les Fulbe et leur religion d'antan. De mon côté et durant mon séjour sur le terrain, j'ai observé beaucoup de ces interdits dont certains ont été élucidés dans ce travail. Toutefois, en revenant sur la pratique de la prière, un des 5 piliers de l'Islam, certains pasteurs des périphéries n'ont pas toujours le temps pour la faire et ceux qui ont le temps sont partagés entre ceux qui ne maîtrisent pas bien la façon dont elle doit être faite parce que n'ayant pas appris, étant toujours en brousse derrière les bœufs, et ceux qui se réservent pour des raisons qui leurs sont personnelles de la faire comme elle se doit. De ce fait, Thierno Ibrahima Termessé Diallo disait que l'endroit idéal pour la prospérité des troupeaux est la brousse, loin des habitations où les vaches n'entendent pas les appels à la prière du muézin. Ce choix semblait être en rapport à l'éloignement et à la présence des bonnes ressources fourragères, mais ce qui précède pourrait présager le rapport entre le pasteur et l'Islam comme une autre hypothèse. A cet égard, nous rejoignons Balde

(1974) pour inscrire ce domaine dans une perspective de recherche approfondie afin de mieux connaître la vie religieuse des Peuls éleveurs.

La politique de libéralisation lancée par la deuxième République et les activités du CNEG ont changé le mode de vie des éleveurs notamment ceux des périphéries qui conservaient jusqu'à un passé récent l'image qu'ils avaient héritée avec le patrimoine cheptel qu'ils continuent de transmettre de génération en génération. La vitesse avec laquelle tout a changé en deux décennies, amène à se demander si ce peuple n'est pas à la recherche d'une compensation par rapport aux siècles durant lesquels il a gardé un capital important sans jouir pleinement de ses avantages. Il serait très intéressant que ce phénomène nouveau que nous désignons par "centralisation" (tendance des éleveurs des périphéries à se comporter ou à calquer leur vie sur celle des populations du plateau central auxquelles ils se comparent) et au concept de périphérisation qui a guidé notre recherche, soit exploré et approfondi afin de mieux cerner les changements qui s'y opèrent et qui tendent à former un cycle fermé qui pourrait un jour atteindre un seuil d'équilibre. Les conclusions des recherches que je recommande apporteront une réponse.

Malgré la disponibilité d'une grande littérature sur le Fouta Djallon et sur les Fulbe, j'ai été marqué par la richesse et la diversité de la culture orale (proverbes et dictons) qui s'adapte à chaque contexte et dont la compréhension permettrait de mieux cerner et faciliter les recherches sur et avec ce peuple. La place des proverbes et du contact dans la transmission du savoir pastoral au Fouta Djallon serait un axe qu'il me semble opportun d'explorer dans le cadre des recherches futures.

De même, la catégorisation des éleveurs par la taille de leur cheptel a été une de mes préoccupations dans la définition de notre échantillon. Quant aux rapports que les petits et grands éleveurs entretiennent, il s'est avéré que les grands se servent toujours des petits et les premiers tirent les avantages, notamment les subventions ou les ouvrages pastoraux (forages, puits, laiteries) vers les lieux d'implantation de leurs troupeaux, un fonctionnement qui est bien à l'image d'un système capitaliste moderne. Les petits éleveurs sont sous représentés dans la répartition des postes de responsabilités au niveau des différentes associations d'éleveurs qui sont le plus souvent dirigées par les plus âgés et disposant des troupeaux plus importants. Les seules choses qui sont équitablement réparties, ce sont les charges et l'investissement humain. Approfondir la nature des relations entre ces deux groupes, que je n'ai pas pu faire, pourrait aider à mieux connaître les éleveurs et les tendances futures de l'élevage.

Sur les différents sites de mes recherches, surtout dans les endroits éloignés, j'ai observé les éleveurs, les conditions pénibles liées au manque d'eau potable et de structures sanitaires dans lesquelles vivent les éleveurs avec leurs enfants et quelquefois avec des femmes enceintes. Ceux-ci sont exposés aux maladies hydriques et des contaminations possibles entre les animaux et eux parce que buvant à la même source et vivant ensemble dans les *wure*. Sans parler de la scolarisation de ce groupe nomade, cette situation, me semble-t-il mériterait une plus grande attention. Les résultats des études approfondies aideront, au besoin, à l'adaptation des systèmes de santé publique et d'éducation scolaire.

Dans ce travail j'ai abordé la réglementation de l'usage de la terre et l'engouement que cet usage fait de la part des paysans (éleveurs, agriculteurs, planteurs), des particuliers et de l'Etat qui initie des programmes d'investissements agricoles (projet coton, projet anacarde) et de protection de la nature par la création de parcs nationaux. L'inquiétude des paysans est grandement visible et c'est pour cela d'ailleurs qu'ils ont inventé l'expression "la terre se rétrécit" qui voudrait autrement dire qu'ils sont coincés. Une étude approfondie sur la relation entre ces différents usagers et la terre elle-même ainsi que les effets du changement climatique sur les différentes activités y compris l'élevage permettrait d'éviter une crise qui ferait tout basculer si rien n'est fait pour une cohabitation raisonnable et apaisée. En sommes, l'élevage extensif est une activité enracinée chez les *Fulbe* et reste un pôle de convergence socio-économique en Guinée et au Fouta Djallon, en particulier.

BIBLIOGRAPHIE

- Bâ, A. H. (1992). Amkoullel, l'enfant peul : mémoires, Actes Sud, France, 409p.
- Ba A. H. et Diererlen, G. (1961), Récit initiatique des Pasteurs Peul, (première édition), Editions de l'EHESS, Cahiers de l'homme, France, 92p.
- Bahuchet, S. (1997). Un style de vie en voie de mutation. Considérations sur les peuples des forêts denses humides (No. 44, pp. 16-31). Université Libre de Bruxelles.
- Balandier, G. (1982). Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique centrale. FeniXX.
- Balandier, G. (1977) "Histoire d'autres".
- Balandier, G., (1964), Crises et mutations en Afrique, Monde diplomatique
- Balandier, G. (1955). Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique des changements sociaux en Afrique Centrale. Presses universitaires de France.
- Balandier, G. (1951). La situation coloniale : approche théorique. Cahiers internationaux de sociologie, 11, 44
- Baldé, M.M., (2018), Rapport d'activités annuel Direction Régionale de l'Élevage de Labé, Guinée, 32p.
- Baldé, M. S., (1974) Changements sociaux et migration au Fuuta Jalon : Les Peul du Fuuta dans le milieu rural Sénégalais (Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle).
- Baldé, S., (1939), L'élevage au Fouta-Djallon (régions de Timbo et Labé), webGuinée Recherche scientifique, Bulletin du Comité de l'Afrique Française & Bulletin de l'IFAN Tome 1, nos. 2-3, avril-juillet 1939, pp. 630-644
- Barké, A. (2008). Le « Cousinage à Plaisanterie » la culture savante pour un éclairage fécond de la culture populaire. In Actes du colloque international, Francophonie, conflit ou complémentarité identitaire.
- Barry, A. A. B., (2014), Comment la Guinée a-t-elle été peuplée ? AfriqueSociologie, publié le 29 janvier 2017.

- Barry, B. (1988). La Sénégambie du XVe au XIXe siècle : traite négrière. Islam, conquête coloniale (Paris : L'Harmattan, 1988), 300.
- Barry, I. (1992). Le Fuuta-Jaloo face à la colonisation (conquête et mise en place de l'administration en Guinée) (Doctoral dissertation, Paris 7).
- Baroin, C. et Boutrais, J. (2009) "Bétail et société en Afrique." *Journal des africanistes* 78-1/2 (2009) : 9-52.
- Bellakhdar, S. (2008). La prescription de la sexualité en Islam. *Topique*, (4), 105-116.
- Benoît, M. (1988). Les Bowébés du Kantoora (Sénégal). *Cah. Sci. Hum*, 24(3), 379-388.
- Bernard Salvaing, B. et Diallo, M. (sous presse), *Constructions historiques de la notion de « race » et hiérarchies sociales : le cas du Fouta Djallon (Guinée), XIX - XXI ème siècles.*
- Bernus, E. (1990). Le nomadisme pastoral en question. *Etudes rurales*, 41-52.
- Bidou, J. E., & Toure, J. G. (2002). La population de la Guinée—dynamiques spatiales. *Les Cahiers d'Outre-Mer. Revue de géographie de Bordeaux*, 55(217), 9-30.
- Boudet, G. (1991). Manuel sur les pâturages tropicaux et les cultures fourragères. *Manuel et précis d'élevage. La documentation française, Paris*, 266.
- Boiro, E. A. (2011). *Contribution à la connaissance de l'histoire du Badiar, Koundara, Harmattan-Guinée*
- Bonte, P. (1970). Dynamique des relations entre populations nomades et sédentaires : les Kel Gress, Touareg du Niger. *Collection IDERIC*, 2(1), 73-85.
- Botte, R. (2000, October). L'esclavage Africain Après l'abolition De 1848 : Servitude et Droit Du Sol. In *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (Vol. 55, No. 5, pp. 1009-1037). Cambridge University Press.
- Botte, R. (1993). Guinée : mise au jour du patrimoine ou retour aux sources. *Journal des africanistes*, 63(1), 93-137

- Botte, R. (1991, December). Les rapports Nord-Sud, la traite négrière et le Fuuta Jaloo à la fin du xviii e siècle. In *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (Vol. 46, No. 6, pp. 1411-1435). Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (2003). L'objectivation participante. *Actes de la recherche en sciences sociales*, (5), 43-58.
- Bourdieu, P. (1975). Structures sociales et structures de perception du monde social. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1(2), 18-20.
- Boutrais, J. (1999). Les savoirs pastoraux des Mbororo de l'Adamaoua ; évolution et rapports au développement. *HOLTEDAHL et al*, 147-166.
- Boutrais, J. (1994). Les Foulbé de l'Adamaoua et l'élevage : de l'idéologie pastorale à la pluri-activité (The Adamawa Fulani and Stock Raising: From Herding Ideology to Economic Diversification). *Cahiers d'études africaines*, 175-196.
- Boutrais, J. (1994). Eleveurs, bétail et environnement. À la croisée des parcours, pasteurs, éleveurs, cultivateurs. Paris : Éditions de l'ORSTOM, 304-319.
- Boutrais, J. (1993). Les populations pastorales de " caBBal" en Adamaoua. In *Peuples et culture de l'Adamaoua (Cameroun)*, Actes du colloque de Ngaoundéré du (Vol. 14, pp. 31-49).
- Boutrais, J. (1990). Les savanes humides, dernier refuge pastoral : l'exemple des Wodaabé, Mbororo de Centrafrique. *Genève Afrique*, 28(1), 65-90.
- Breedveld, A., & De Bruijn, M. (1996). L'image des Fulbe: Analyse critique de la construction du concept de " pulaaku" (The Image of the Fulani: A Critical Analysis of How the Concept of " Pulaaku" has been Constructed). *Cahiers d'études africaines*, 791-821.
- Botta Somparé, E. (2015). Éducation familiale et scolaire dans une société pastorale guinéenne, *Etudes africaines*, l'Harmattan, Paris, 416P.
- Bouy, M., Dasnière, J., & Loua, F. (1998). Organisations Professionnelles Agricoles et Décentralisation : Cas des Groupements d'Éleveuses et d'Éleveurs en Haute-Guinée Ouest (Guinée-Conakry). *Bulletin de l'APAD*, (16).

Brasseur-Marion, P. (1988). Meillassoux (Claude) : Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'acier. Outre-Mers. Revue d'histoire, 75(281), 470-471.

Brivio, A. (2019). Donne, emancipazione e marginalità. Antropologia della schiavitù e della dipendenza in Ghana (pp. 1-348). Meltemi.

Calame-Griaule, G. (1961). Sociétés d'initiation Bambara. Le n'domo, le kòrè, 120-123.

Camara, S. (1992). Gens de la parole : Essai sur la condition et le rôle des gris dans la société malinké. KARTHALA Editions.

Camara, L. (2018). Pratiques religieuses, culture de la migration et imaginaires migratoires en Afrique subsaharienne : les contextes senegalais et guineens. Semestrare di studi e ricerche di geografia, 30(1).

Cantrelle, P., & Dupire, M. (1964). L'endogamie des Peuls du Fouta-Djallon. Population (French Edition), 529-558.

Canut, C., & Smith, É. (2006). Pactes, alliances et plaisanteries. Pratiques locales, discours global. Cahiers d'études africaines, 46 (184).

Catley, A., & Mariner, J. (2002) Les zones où il n'existent pas de données.

Chauvet, Lisa, et al., (2017) Qui sont les électeurs à distance ? L'exemple du Mali, du Sénégal, et de la Tunisie. No. DT/2017/13.

Chaveneau, E., & Cattaruzza, A. (2007). Ni voisins, ni membres. La «périphérisation» des Balkans occidentaux via le processus d'adhésion à l'UE. L'Espace Politique. Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique, (2).

Chevalier, A. (1909, May). Les hauts plateaux du Fouta Djalou. In Annales de géographie (Vol. 18, No. 99, pp. 253-261). Armand Colin.

Ciavolella, R. (2010). *Les Peuls et l'État en Mauritanie : une anthropologie des marges*. KARTHALA Editions.

Clerget, P. (1932). L'agriculture en URSS. Actualité Économique, 7(11), 457.

Curie, J., Hajjar, V., Marquié, H., & Roques, M. (1990). Proposition méthodologique pour la description du système des activités. Le travail humain, 103-118.

- Debouzy, M. (1966, June). Historique du problème noir. In *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (Vol. 21, No. 3, pp. 641-647). Cambridge University Press.
- De Lumley, H., Grégoire, S., Barsky, D., Batalla, G., Bailon, S., Belda, V., ... & Fournier, A. (2004). Habitat et mode de vie des chasseurs paléolithiques de la Caune de l'Arago (600 000–400 000 ans), *l'Anthropologie*, 108 (2), 159-184.
- De Mourgues, M. (1988). *La monnaie : système financier et théorie monétaire*. Economica.
- De Sardan, J. P. O. (2001). *L'enquête socio-anthropologique de terrain : synthèse méthodologique et recommandations à usage des étudiants*. LASDEL.
- De Sardan, J. P. O. (2001). *L'enquête socio-anthropologique de terrain : synthèse méthodologique et recommandations à usage des étudiants*. LASDEL.
- Sardan, J. D. (1995). *Anthropologie et développement, essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris, FR: APAD-KARTALA.
- Despret, V. 2008. « The becoming of subjectivity in animal worlds” in *Subjectivity*, vol. 23, n.1, pp.123-139.
- Devey, M. (2009). *La Guinée*. KARTHALA Editions.
- Devey, M. (1997). Bibliographie : La Guinée. *Marches Tropicaux et Méditerranéens*, 52 (2718), 2713-2715.
- Dia, H., & Copans, J. (2015). *Trajectoires et pratiques migratoires des Haalpulaaren du Sénégal : socio-anthropologie d'un" village multi-situé"*.
- Diallo, A. G. (2010). *Géographie de la Guinée*. Harmattan.
- Diallo, A. O., (2009), *Épopée du Fouta-Djalon : La chute du Gâbou*, Collections, oralité, Harmattan, Paris
- Diallo, I. (2002). Rôle d'une ville secondaire dans l'organisation de son espace : le cas de Labé dans la région du Fouta-Djalon (République de Guinée). *Les Cahiers d'Outre-Mer. Revue de géographie de Bordeaux*, 55(217), 105-118.
- Diallo, A. I., (2018), *Les problèmes liés à l'aide publique au développement en Guinée*, Mémoire professionnel, 54p, Paris, France

Diallo, A. O. (2018). Formes et fonctions de la généalogie dans les traditions orale et écrite du Foûta-Djalon. *Cahiers de littérature orale*, (84), 65-88.

Diallo, B. N. (2002). Le renouveau de l'élevage au Fouta-Djalon : le retour de la tradition ? *Les Cahiers d'Outre-Mer. Revue de géographie de Bordeaux*, 55(217), 89-104.

Diallo M., Salvaing B., (2016), *Constructions historiques de la notion de "race" et hiérarchies sociales : le cas du Fouta Djalon (Guinée), XIX – XXIème siècles* (p22)

Diallo, T. (1972). *Les Institution politiques du Fouta Dyalon au XIXe (dix-neuvième) siècle*. Univ. de Dakar, Institut fondamental d'Afrique noire.

Diallo, Y., & Schlee, G. (Eds.). (2000). *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux : la dynamique des frontières*. KARTHALA Editions.

Digard, J. P. (1988). Jalons pour une anthropologie de la domestication animale. *L'homme*, 27-58.

Diop, M. (2007). Réformes foncières et gestion des ressources naturelles en Guinée : enjeux de patrimonialité et de propriété dans le Timbi au Fouta Djalon. KARTHALA Editions.

Diop, M. M. (2000). *Mutations patrimoniales ou individualisation " imparfaite" des droits fonciers dans la plaine de Timbi-Madina au Fouta Djalon, République de Guinée* (Doctoral dissertation, Université Vincennes-Saint-Denis).

Direction préfectorale de l'Agriculture de Pita, (2016), *Rapport annuel d'activités, Pita*.

Dongmo, A. L., Vall, E., Diallo, M. A., Dugué, P., & Lossouarn, J. (2009). Gestion du territoire par les éleveurs Peuls en zone soudano-sahélienne : Apports des savoirs locaux dans l'analyse des pratiques au Cameroun et au Burkina Faso. 16èmes Rencontres Recherches Ruminants. 2009 ; 16. *Rencontres autour des Recherches sur les Ruminants*, Paris, FRA, 2009-12-02-2009-12-03, 361-364.

Dougnon, I. (2007). *Travail de blanc, travail de noir : la migration des paysans dogon vers l'office du Niger et au Ghana, 1910-1980*. KARTHALA Editions

- Dupire, M. (1996). Peuls nomades : étude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien. KARTHALA Editions.
- Dupire, M. (1970). Organisation sociale des Peuls : étude d'ethnographie comparée.
- Eczet, J. B. (2015). Des hommes et des vaches : L'attachement entre les personnes et leurs bovins en pays Mursi (Éthiopie). *Anthropologie et Sociétés*, 39(1-2), 121-144.
- Evans-Pritchard, E. E., Evrard, L., & Dumont, L. (1968). Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote. Gallimard.
- Fabietti, U. (2016). Medio Oriente. Uno sguardo antropologico (pp. 1-300). Raffaello Cortina.
- Fabietti, U. (2001). Storia dell'antropologia. Zanichelli.
- Faye Bernard, al., (2006). Que fait donc cette vache Peul à Saint-Germain-des-Prés ? (Ou pourquoi les Africains aussi boivent du lait...), *Compte rendu*, Paris, Cafés Géographiques de Paris
- Foucault, M., & Mailänder, E. (1975). Surveiller et punir (Vol. 225). na.
- Fanchette, S. (2010). Le Fuladu, Pays des Peul de Haute Casamance (Sénégal)
- Fioratta, S. (2015). Beyond remittance: Evading uselessness and seeking personhood in Fouta Djallon, Guinea. *American Ethnologist*, 42(2), 295-308.
- Freyssinet-Dominjon, J. (1997). Méthodes de recherche en sciences sociales. Montchrestien.
- FAO, (2003), Rapport national sur l'Etat des Ressources Génétiques et Animales en Guinée, Conakry
- Galaty, J. G., et Asch, S. (1989). Pastoralisme, sédentarisation et État en Afrique de l'Est. *Politique africaine*, 34, 39-50.
- Gardini, M. (2017). La terra contesa : conflitti fondiari e lavoro agricolo in Togo. Mimesis Edizioni.
- Gessain, M. (1958). Note sur les Badyaranké (Guinée, Guinée portugaise et Sénégal). *Journal des Africanistes*, 28(1), 43-89.

- Goffman, E., et Kihm, A. (1975). *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*. Les éd. de minuit
- Gouin, J. A., Davesne, A., Davesne, A., et Gouin, J. (1939). *Mamadou et Bineta sont devenus grands : livre de français à l'usage des cours moyens et supérieurs des écoles de l'Afrique noire*. Strasbourg, Istra.
- Gourou, P. (1970), *L'Afrique*, Paris, Hachette, 488 p.
- Guillemard, D. (1995). *La conservation préventive, une alternative à la restauration des objets ethnographiques* (Doctoral dissertation, Paris 1).
- Haudricourt, A. G. (1962). Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'homme*, 40-50.
- Hellweg, J. (2011). *Anthropologie : les premiers pas : Introduction à la modélisation et aux méthodes de la recherche qualitative en sciences sociales*. Editions L'Harmattan.
- Hoffmann, O., Barbary, O., & Cunin, E. (2004). *Cité, ethnicité : les configurations de l'ethnicité noire en ville*.
- Henning, S., Costales, A., Rushton, J., Scherf, B., Bennett, T., & Hall, D. (2006). (2006) *Rapport sur l'élevage*.
- INS (2019), *Annuaire Statistique de la République de Guinée de 2018*
- INS (2018), *Annuaire Statistique de la République de Guinée de 2017*
- INS (2017), *Annuaire Statistique de la République de Guinée de 2016*
- INS (2012), *Annuaire Statistique de la République de Guinée de 2011*
- IRAG, (2006) *Système d'élevage en Moyenne Guinée*, Direction Nationale de l'Élevage, Conakry, Guinée
- Martin, J. Y., et Chau, T. N. (1993). *La Qualité de l'école Primaire en Guinée*. Paris, IPE.
- Kamtchouing Noubissi, P, (2009) *la pratique du suivi évaluation dans les projets de développement au Cameroun*, Mémoire de Master II en management de projets, Université de Senghor, Alexandrie, Egypte.

- Keita, S., (2016), entretien avec Radio France Internationale (RFI), publié le 2 juin 2016.
- Kéita, M., Saba, C. K., & Samaké, K. (2007) Recherche sur le savoir local comme facteur de développement de la production agricole et une production agricole et une amélioration e amélioration de la gestion des ressources naturelles de la gestion des ressources naturelles.
- Konaté, F. O., & Ndembou, S. (2010). Population et mobilités géographiques en Afrique (Vol. 3). KARTHALA Editions.
- Krätli, S. (2008). Cattle breeding, complexity and mobility in a structurally unpredictable environment: the WoDaaBe herders of Niger. *Nomadic Peoples*, 12(1), 11-41.
- Lainé, N. (2014). Vivre et travailler avec les éléphants : une option durable pour la protection et la conservation de l'espèce. Enquête sur les relations entre les Khamti et les éléphants dans le Nord-Est indien. PhD diss., Paris-West University.
- Lam, A. M. (2003). L'origine des Peuls : les principales thèses confrontées aux traditions africaines et à l'égyptologie, 12-13.
- Landais, E. (1990). Sur les doctrines des vétérinaires coloniaux français en Afrique noire. *Cahiers des sciences humaines*, 26(1-2), 33-71.
- Lavigne Delville, P. (1991). D'un savoir a l'autre, les agents de développement comme médiateurs, GREC/Ministère de la Coopération, 204 p., sous la direction de J.-P. Olivier de Sardan et E. Paquot, 1991. *Bulletin de l'APAD*, (2).
- Lenoir, R. (2004). Espace social et classes sociales chez Pierre Bourdieu. *Sociétés Représentations*, (1), 385-396.
- Lhoste, P. (1987), *L'association Agriculture-Elevage : Evolution du système agropastoral au Sine-Saloum (Sénégal)*, Paris, France
- Lhoste, P. (1991). L'amélioration de l'association de l'agriculture et de l'élevage au projet de développement rural de Gaoual-Koundara (Guinée). Rapport de mission en Guinée auprès du projet de développement rural de Gaoual-Koundara. 04-19 juin 1991.
- Lucy, M. A. I. R. (1974). *Le mariage. Étude anthropologique*. Paris, fayot, 18.
- Lévi-Strauss, C. (2009). *Les structures élémentaires de la parenté*. Walter de Gruyter.

- Lévi-Strauss, C., & Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale* (Vol. 171). Paris : Plon.
- Le Pichon, A., Baldé, S., (1990), *Le troupeau des songes : le sacrifice du Fils et l'enfant prophète dans les traditions Peuls du Fouladu*, Maison des sciences de l'Homme Paris, France
- Lupovici, C. (2000). *Les stratégies de gestion et de conservation préventive des documents électroniques*.
- Lacrouts, M., (1975), *Contribution à l'étude des problèmes posés par la production du cheptel africain et malgache, aspects de la commercialisation, perspectives d'avenir, améliorations souhaitables*
- Mathilde, Paul (2005). *SENEGAL, un système de santé animale en voie de privatisation* (Doctoral dissertation).
- Mohamadou, A. (2010). *Foncier, pouvoirs locaux et décentralisation dans le département de Dakoro (Niger)*. *Bulletin de l'APAD*, (31-32), 105-135.
- MENA (2017), *Annuaire statistiques Nationales de l'Enseignement Primaire 2016 – 2017*, Conakry
- Morice, A. (1987). *Guinée, 1985 : Etat, corruption et trafics*. *Les temps modernes*, 487, 108-36.
- Moussaoui, A. (2012). *Observer en anthropologie : immersion et distance*. *Contraste*, (1), 29-46.
- Niane, D. T. (1989), « *Histoire des Mandingues de l'Ouest* », Paris. Karthala & Association ARSAN.
- Okouyi M'foumou W'otari, M. (2018). *Application des progestagènes à la gestion hormonale de la reproduction chez la femelle bovine de la race N'Dama au Gabon* (Doctoral dissertation, Université de Liège, Liège, Belgique).
- Onana, G. N. (2012). *Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine* (Doctoral dissertation, Université Paris-Est).

Olvera, L. D., Plat, D., Pochet, P., & Sahabana, M. (2006). La diffusion des taxis-motos dans l'Afrique urbaine au sud du Sahara. In ASRDLF. Les dynamiques territoriales : débats et enjeux entre les différentes approches disciplinaires-XLIII^e colloque de l'ASRDLF, 11, 12 et 13 juillet 2007, Grenoble/Chambéry, France (No. Atelier T2 « Transports et mobilité », pp. 17-p). ASRDLF.

Paugam, S. (2008). La pratique de la sociologie (Vol. 1). Presses universitaires de France.

Pogam, Y. L. (2004). Corps et métissages dans l'anthropo-sociologie générative critique de Georges Balandier. Corps et culture, (6/7).

Pondopoulo, A. (1996). La construction de l'altérité ethnique peule dans l'œuvre de Faidherbe (The Construction of Fulani Otherness in Faidherbe's Writings). Cahiers d'Études africaines, 421-441.

Poréko, D. O. (1961). Evolution sociale chez les Peuls du Fouta-Djalon. Recherches africaines : études Guinéennes, (4), 73-94.

Pellerin, H. (2011). De la migration à la mobilité : changement de paradigme dans la gestion migratoire. Le cas du Canada. Revue européenne des migrations internationales, 27(2), 57-75.

Pouget, C. (2001). Evolution des populations serviles dans les sociétés peules d'Afrique de l'Ouest et du Centre (Doctoral dissertation, Paris 10).

Pourtois, J. P., Desmet, H., & Lahaye, W. (2008). L'implicite des relations, base de l'éducation familiale. Éducation et sociétés, (2), 87-96.

Porcher, J. 2015. « Le travail des animaux d'élevage : un partenariat invisible ? », *Courrier de l'environnement de l'INRA*, n. 65

Porcher, J. 2002 « L'esprit du don: archaïsme ou modernité de l'élevage? Éléments pour une réflexion sur la place des animaux d'élevage dans le lien social », *Revue du MAUSS*, vol. no 20, no. 2, 2002, pp. 245-262.

Porcher, J. 2001. « L'élevage, un partage de sens entre hommes et animaux : intersubjectivité des relations entre éleveurs et animaux dans le travail », *Ruralia*, n. 09

Porcher, J. 1997. « La relation de communication entre l'éleveur et les animaux : un domaine encore à explorer », *Courrier de l'environnement de l'INRA*, n. 32

Prunier, M. (1956). Les races bovines africaines sans cornes. Bulletin de l'Académie Vétérinaire de France.

Rapport national, (2018) sur la contribution nationale volontaire à la mise en œuvre des ODD au Forum Politique de haut niveau – New-York, USA.

Renault, F. (1971). L'abolition de l'esclavage au Sénégal : l'attitude de l'administration Française (1848-1905). Outre-Mers. Revue d'histoire, 58(210), 5-81.

Richard-Molard, J., (1944). Essai sur la vie paysanne au Fouta-Djallon: le cadre physique, l'économie rurale, l'habitat. Revue de Géographie Alpine, 135-239.

Riesman, P. (1974). Société et liberté chez les Peul Djelgôbé de Haute-Volta. Essais d'anthropologie introspective.

Rivière, C. (1973). Dynamique des systèmes fonciers et inégalités sociales : le cas guinéen. Cahiers internationaux de sociologie, 61-94.

Sada-Mamadou, B. A., et Ethnologue, C. E. M. A. F. (2009). Le lait des Peuls Entre les pasteurs Peuls et leurs vaches : une "parenté de lait.

Salvaing, B., & Lélouma, A. M. D. Sources orales au Fouta Djallon.

Savané, A. S., (2005) La poésie pastorale peule au Fouta-Djallon, "Littérature guinéenne", L'Harmattan, Paris.

Séhou, A. (2010). L'esclavage dans les Lamidats de l'Adamaoua (Nord-Cameroun), du début du XIXe siècle (Doctoral dissertation, Thèse pour le Doctorat, Université de Yaoundé).

Smith, E. (2011). Des arts de faire société : parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal) (Doctoral dissertation, ANRT, Université de Lille 3).

Smith, E. (2004). Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes. Raisons politiques, (1), 157-169. Sow, A. I. (1965). Notes sur les procédés poétiques dans la littérature des Peuls du Fouta-Djallon. Cahiers d'études africaines, 370-387.

Sow, S. (2001). Les noms sociaux en fulfulde. Essai de description de la construction des noms sociaux chez les Peuls (Vol. 41, No. 163-164, pp. 557-564). Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Sperber, D. (1972). D. Paulme, ed., Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest. *Homme*, 12(3), 132-132.

Suret-Canale, J. (1981). Théorie et pratique du « Parti-État » en République populaire et révolutionnaire de Guinée (Conakry). *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 68(250), 296-310.

Suret-Canale, J. (1977). La Sénégalie à l'ère de la traite.

Suret-Canale, J. (1966) La fin de la chefferie en Guinée, *Journal of African History*. Vol. VII. pp. 459-493

Tall, S. M. (2009). Investir dans la ville africaine : les émigrés et l'habitat à Dakar. KARTHALA Editions.

Thébaud, B. (2002). Foncier pastoral et gestion de l'espace au Sahel : Peuls du Niger oriental et du Yagha burkinabé. KARTHALA Editions.

Thioub, I., (2012) Stigmates et mémoires de l'esclavage en Afrique de l'Ouest : le sang et la couleur de peau comme lignes de fracture. FMSH-WP-2012-23. <halshs-00743503>

Triaud, J. L., et Villalón, L. A. (2009). Introduction thématique. *Afrique contemporaine*, (3), 23-42.

Touré, E. H. (2010). Réflexion épistémologique sur l'usage des focus groups : fondements scientifiques et problèmes de scientificité. *Recherches qualitatives*, 29 (1), 5-27.

Touré O., (2004), Impact des lois pastorales sur la gestion équitable et durable des ressources naturelles e, Guinée, Dossier n° 126, Conakry.

Tremblay, J. M. (2005). Georges BALANDIER, La situation coloniale. Approche théorique. France.

UNESCO (2017). Séminaire sous régional d'informations et d'échanges d'expériences entre les acteurs culturels du Burkina Faso, Mali, Benin et Niger sur les pratiques et expressions de la parenté à plaisanterie, Niamey Niger

UNESCO, (2003), Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Paris.

Vieillard, G. (1940). Notes sur les Peuls du Fouta-Djallon (Guinée française). Institut français d'Afrique noire.

Vieillard, G. P. (1939). Notes sur les coutumes des Peuls au FoutaDjallon. Larose.

Vignes, J., Lewin, A., Andriamirado, S., & Diallo, S. (1985). Sékou Touré, ce qu'il fut, ce qu'il a fait, ce qu'il faut défaire. Editions Jeune Afrique.

Vroh, J. B. B., & Seck, I. (2016). La mise en œuvre du concept One Health est-elle une réalité en Afrique ? *Sante Publique*, 28(3), 283-285.

Whyte, W. F. (2012). *Street corner society: The social structure of an Italian slum*. University of Chicago Press

Wikan, U. (1991). *Behind the veil in Arabia: Women in Oman*. University of Chicago Press.

Zanetti, V. (1990). Le griot et le pouvoir. Une relation ambiguë. *Cahiers d'ethnomusicologie. Anciennement Cahiers de musiques traditionnelles*, (3), 161-172.

TEXTES ET LOIS

Code des collectivités locale de la République de Guinée du 26 mars 2006

Loi L/95/ 051 CTRN/ Portant code pastoral en République de Guinée du 20 Août 1995

Loi L/94/005/CTRN/ Portant code de l'eau en République de Guinée

Ordonnance n° 0/92/019 du 30 mars 1992 portant Code foncier et domanial de la République de Guinée, numéro spécial du Journal officiel.

Ordonnance N°019/PRG/SGG du 10 mars 1989 relative au nouvel alphabet des langues guinéennes.

Institut de Recherche Agronomique de Guinée (IRAG), Notice explicative sur le zonage de la Moyenne Guinée

WEBOGRAPHIE

<http://www.unesco.org/archives/multimedia/document-3739>

<https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/ebola-virus-disease>
(consulté, le 18 mars 2019)

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francaisenligne> (consulté le, 23 mars 2019)

<https://cerpam.com/le-pastoralisme/> (consulté, le 24 mars 2019)

<http://www.pastoralisme.net/> (consulté, le 24 mars 2019)

<http://www.fao.org/3/i1861f/i1861f10.pdf> (consulté, le 24 mars 2019)

<http://www.alpages38.org/-Le-pastoralisme-c-est-quoi-141-.html> (consulté, le 19 mars 2019)

<https://decouverteguinee.com/annonce/les-chutes-de-ditinn/> (consulté le, 10 Août 2018)

<http://www.culture.gouv.fr/Thematiques/Musees/Ressources/Dico-des-musees>

<http://invest.gov.gn/document/code-de-l-elevage-et-des-produits-animaux>

<https://www.laculturegenerale.com/wahhabisme-definition-arabie-saoudite/La-culture-generale>, consulté le 8/06/19

<http://www.senegal-carte.com/la-ceremonie-du-the-ataya/>

<https://mondafrique.com/4564-2/>

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/surate/75602?q=surate#74739>

ANNEXES :

Annexe 1 : Glossaire des mots en Pular

Annexe 2 : Liste des entretiens

ANNEXE 1 : GLOSSAIRE DES MOTS PEULS (FOUTA DJALON)

A

Awdi : Semences (agriculture) ou animaux pour commencer ou renforcer un élevage

Awlube ou Gawlube (sing. Awludo) : Griot d'origine sénégalaise

Attyitugol : Laisser

B

Bageedji : Grandes cases peules

Bambaadjo : Griot joueur de harpe lutte, d'origine sénégalaise

Birdugal : Ecuelle

Batula : conseiller

Beyguure : famille

Buguuru : une case sans murs

D

Daabeedji : Les vaches

Dabbirgo : le lieu où les troupeaux passent la période des récoltes

Dadi : veines (chez l'homme) et racines (chez les plantes)

Diiwe (sing. Diiwal) : Province

Dimo : noble

Rimdugol, ndimankaaku et ndimaaku : noblesse

Dingiraa : Parc à bétail

Djelibe (sing. Djelidjo) : Griot d'origine mandingue

Djom nai : Propriétaire de vaches

Dyaliba : Nom des différents médicaments occultes employés dans l'élevage

Dyoododal : Installation

Duaau : prière

Dyiyaaado : une personne qui est une propriété d'une autre

E

Eggudu : Déménagement

G

Geygu : Commerce

Gire (sing. yirde) : associations de classe d'âges

H

Hirnaage : Ouest

Hettiibe (sing. hettiido) : riches

Hoddo (pl. koddooli) ou encore Galle (pl. Galledji) : habitations sédentaires.

Huuwodiral : Collaboration

J

Jawle dariide (sing. jawdi dariidi) : patrimoine

K

Kassaara : Perte des éléments d'un troupeau

Kire (sing. hirde) : veillées

Kolleebe : sous-groupes descendant des Peuls Poulii

Kossan : lait caillé

L

Labboobe (Sing. Labbodjo) : Boisselier

Lambe, (Sing. lamdo) : Chefs

Laral (pl. lare) : surface de terre

Lasli (pl. lasliibe) : noble

Legnol (pl. legni) : race

Leydi : surface de terre

Lontingol : remplacer

Lululu lululu lululu : code pour appeler les vaches à venir au tupal

M

Maccube (sing. Maccudo) : Esclave

Mbodugol (action de lacter un plat avec du lait caillé)

Missidaadji, (Sing. Missiide) : villages qui disposent d'une mosquée de vendredi

Miskiino (miskinbe) : pauvre mais de bonne foi islamique

Mokobaa (pl. mokobaabe) : une personne adulte et sage

Monde : la solution préparée à l'occasion du tuppal

N

Naamuudji : Coutumes

Ndantaari : Sol argileux

Nai (sing. nagge) : les vaches

Neugol : Elever

Ngaynaako: Bouvier

Nguure ou Dakamme : Ressources

Ninaani : Rien

Nokkuure : Lieu, endroit

Nyeenyube, (Sing. Nyeenyudo) : Artisan

P

Puto : Bonnet multicolore tissé à la main

R

Ratib : premier imam d'une mosquée

Rimbé (Sing. dimo) : noble

Ronugol : hériter

Ruumirgo : le lieu où les troupeaux passent la saison pluvieuse

Runde : village habité par les anciens esclaves

S

Salimmagol : clôturer par de prières spéciales une rencontre sociale ou musulmane

Seedirgo : le lieu où les troupeaux passent la saison pluvieuse

Settirgo : le lieu où les troupeaux passent le début de la saison pluvieuse

Sinthuru : nouveau champ ou hameau nouvellement crée

Sogge : Accompagnement

Sootingol : asperger une solution (eau+lait frais+ autres selon le milieu) à l'aide de feuillage de Tyibbe sur le troupeau au moment de tuppal

Suntuure : Tapade

T

Tawal (pl. tawe) : héritage

Teddugal : respect et honneur

Tenhé : Dot

Thiebe : écorces

Thiernoobe : des érudits en coran

Thioora : incantations verbales

Thippiro : lutte traditionnelle

Thiossaan : Patrimoine

Tumbodiral : réunion, rencontre

Tuppal : Cure salée (apport d'éléments minéraux et institution essentielle à l'élevage extensif)

Turu Turu : un impôt en cheptel instauré par le régime socialiste (1958-1984)

W

Wadaadji : interdits

Wattital: Troc

Wassagol (action de lacter un plat avec du lait frais)

Wawabe (Sing. Wawado): Dominé

Wawbe (Sing. Wawaado): Dominants

Worito : une vache qui se reproduit chaque année

Wuro (pl. wure) : l'endroit où on réunit les animaux pendant le settingo par exemple, amis aussi désigne l'ensemble des animaux

Y

Yeero : une vache qui se reproduit tous les 3 ans

Yenyugol : Reproduction

Yiiyan : Sang

Yugu yugu: Friperie

ANNEXE 2 : LISTE DES ENTRETIENS

N°	Noms et prénoms	Date de l'entretien	Localité	Profession ou fonction
1	Docteur Bonota DIENG	12 Aout 2017	Fouta Djalou	Historien, ancien directeur du centre de documentation du Fouta Djalou
2	EL HADJ Oumar DIALLO	23 aout 2017	Timbi- Madina	Eleveur
3	Docteur Malal BALDE	24 Aout 2017	Labé	Directeur régional adjoint
4	Docteur Boubacar DIALLO	25 Aout 2017	Labé	Vétérinaire-éleveur et en
5	Thierno Ibrahima Thermessé DIALLO	27 aout 2017	Labé	Eleveur
6	Docteur Kalifa DIALLO	28 Aout 2017	Labé	Directeur préfectoral adjoint de l'élevage de Labé
7	Thierno Abdoulaye N'dama Dionfo DIALLO	29 aout 2017	Labé	Eleveur
8	Saaténin DIALLO	31 aout 2017	Daka, Sannou, Labe	Descendants d'esclave
9	Thierno Amadou Darigo DIALLO (57 ans)	31 aout 2017	Labé	Maitre coranique, membre du collège des imams de Labé
10	Moumini DIALLO	01 septembre 2017	Boussoura, Sannou,	Eleveur
11	Thierno Bailo	06 décembre 2017	Dalaba	Parent d'immigré
12	Mamadou Malal	07	Koba, (Horé Pété)	Eleveur

	SOW (70 ans)	Décembre 2017		
13	Thierno Abdoul Gadiri BAH (74ans)	07 decembre 2017	Koba	Eleveur
14	Mamadou Yaya BARRY (72 ans)	09 décembre 2017	Dalaba, Centre	Enseignant à la retraite
15	EL HADJ Korka DIALLO (67 ans)	09 décembre 2017	Dalaba	Notable
16	Ibrahima Killé SOW et EL HADJ Telly SOW	11 au 14 décembre 2017	Thewgom (Koba)	Eleveurs
17	Thierno Abdoulaye DIALLO	13 decembre 2017	Dalaba	Notable
18	EL HADJ Oumar DIALLO	20 et 22 décembre 2017	Timbi Madina	Eleveur
19	EL HADJ Ismaila DIALLO	21 décembre 2017	Timbi, Tokosseré	Fonctionnaire à la retraite
20	EL HADJ Farba Demba LAM	22 décembre 2017	Timbi-Madina	Sage des awlube
21	Samba Donkin	25 décembre 2017	Ley-Tolin,Pita	Eleveur
22	EL HADJ Cellou DIALLO	27 décembre 2017	Timbi-Madina	Chef du quartier d'arrondissement à la retraite
23	Thierno Hamidou DIALLO	20 janvier 2018	Lélouma	
24	Manga SANE	31 janvier 2018	Gaoual	Eleveur
25	Amadou Moucké DIALLO	02 février 2018	Gaoual	Eleveur

26	EL HADJ Alghassimou DIALLO (72ans)	03 février 2018	Gaoual	Eleveur
27	Mody Amadou Diouldé DIALLO (72ans)	12 février 2018	Koumbia	Membre du comité de gestion du marché à bétail de Koumbia
28	Alpha Amadou DIALLO « musé »	13 février 2018	Koumbia	Eleveur
29	EL HADJ Ibrahima DIALLO	12 au 18 février 2018	Fouta Djalon	
30	Ousmane Camara	17 février 2018	Koumbia2	Historien à la retraite
31	Mamadou Sannou DIALLO	18 février 2018	Koumbia	Eleveur
32	Mouminine Dire DIALLO	19 février 2018	Koumbia	Coordinateur sous-préfectoral d es éleveurs de Koumbia et Président du quartier de Koumbia2
33	Ibrahima BARRY	20 février 2018	Koumbia; Gaoual	Agence de vulgarisation agricole à Koumbia
34	EL HADJ Samba Kouroumani DIALLO	20 au 22 février 2018	Koumbia et Kamélé	Ancien coordinateur sous préfectoral des éleveurs
35	EL HADJ Soulaymane Guélo DIALLO	21 février 2018	Kamélé-Koumbia	Eleveur
36	Mamadou Kanarii DIALLO	23 février 2018	Dombiya, Koumbia	Eleveur
37	Mariama DIALLO	23 février 2018	Koumbia; Gaoual	Mère de famille

38	EL HADJ Amadou Da	23 février 2018	Dombia, Koumbia	Eleveur
39	Soulaymane BARRY	26 février 2018	Kirimani,	Eleveur
40	EL HADJ Ousmane DIALLO(74 ans)	28 février 2018	Sago	Eleveur
41	Thierno Madiou DIALLO	28 février 2018	Fouramoori	Eleveur
42	EL HADJ Madiou BAH	29 février 2018	Gaoual	Notable
43	Abdourahmane DIALLO	01 mars 2018	Sareboido, Koundara	Eleveur
44	Thierno Ibrahima Thermessé DIALLO	06 mars 2018	Thermessé Koundara	Eleveur
45	Mamadou Moustapha DIALLO	08 mars 2018	Koundara	Coordinateur régional des éleveurs de Boké
46	Thierno Algassimou Diogoma BALDE	19 mars 2018	Sannou	Eleveur
47	EL HADJ BAH (70ans)	06 octobre 2018	Koumbia, Gaoual	Eleveur
48	Mamadou SIDIBE (95ans)	06 octobre 2018	Koumbia, Gaoual	Doyen, plus âgé des descendant d'esclave
49	Mamadou Sanou DIALLO	06 octobre 2018	Koumbia, Gaoual	Eleveur
50	Amadou Boucoun (54ans)	06 octobre 2018	Koumbia, Gaoual	Eleveur
51	EL HADJ Oury Chacha DIALLO	10 octobre 2018	Koumbia	Eleveur
52	Hadja Djiwun DIALLO	15 octobre 2018	Koumbia	Eleveuse
53	Mamadou Boye Gadoko (57ans)	18 octobre 2018	Koumbia	Boisselier

54	Mamadou Alpha DIALLO	19 octobre 2018	Koumbia	Eleveur
55	EL HADJ Ibrahima BARRY (79 ans)	24 octobre 2018	Dombia ; Koumbia	Eleveur
56	Mamadou Alpha DIALLO (35ans)	02 novembre 2018	Kounsitel, Carrefour	Eleveur
57	Mamadou Dian DIALLO (35ans)	02 novembre 2018	Koumbia	Eleveur
58	Lamarana Diallo	10 novembre 2018	Koumbia	Eleveur
59	Monsieur K	22 novembre 2018	Koumbia ; Gaoual	Eleveur
60	Mariama DIALLO	24 novembre 2018	Kamélé	Femme au foyer
61	EL HADJ Ousmane CAMARA	27 novembre 2018	Koumbia 2	Eleveur
62	Modi Idrissa DIALLO	27 novembre 2018	Koumbia centre	Président de la coordination préfectoral de Gaoual
63	Papus	27 novembre 2018	Koumbia	Gérant
64	EL HADJ Mamadou Saliou Kaltamba	29 novembre 2018	Gaoual	Opérateur économique, maire de la commune rurale de Koumbia
65	EL HADJ Djiby DIALLO	01 décembre 2018	Kounsitel	Eleveur et coordinateur Gaoual
66	Saara DIALLO	26 décembre 2018	Boulangier, descendant d'esclave Doguel-Sigon	Labé
67	EL HADJ Ousmane	26 décembre 2018	Koumbia 2,	Eleveur

	CAMARA		Koumbia centre	
68	Koumba Kamissa DIALLO (75ans)	01 septembre 2019	Téliiré, District de Diogoma,	Eleveur
69	Ibrahima Panampou BARRY	23 Octobre 2018	Panampou, Dombia Koumbia	Eleveur
70	El Hadj Thierno Diallo (73 ans)	27/02/2018	Foulamory (Gaoual).	Eleveur