

Le marquage du bétail dans les systèmes pastoraux traditionnels

E. Landais ¹

Cette synthèse est reprise de la *Revue scientifique et technique de l'Office international des épizooties*, 2001, 20 (2) : 445-462, avec l'aimable autorisation de cette revue. (Quelques modifications ont été effectuées pour l'adapter aux normes de la présente revue.)

Mots-clés

Marquage des animaux - Propriété - Droit d'usage - Identification - Pastoralisme - Maraude.

Résumé

Dans toutes les sociétés pastorales, depuis toujours, les animaux sont marqués. A partir d'une série d'exemples représentatifs de l'ensemble des grandes civilisations pastorales du monde, l'auteur présente les techniques utilisées (le marquage au feu, l'incision des oreilles, l'association des deux). Il analyse ensuite successivement, à la lumière des caractéristiques communes des sociétés pastorales (lignagères et segmentaires) :

- la dialectique conservation/déformation qui est à l'œuvre dans les processus de transmission verticale et horizontale des marques à l'intérieur de ces sociétés ;
- le contenu et le sens du message véhiculé par les marques ;
- les différentes fonctions des marques : signes d'identité (collective ou individuelle), revendication de droits, protection contre le vol.

En conclusion, la marque du lignage est interprétée comme le signe du pacte constitutif du système pastoral, unissant une communauté humaine, une communauté animale et un territoire. Le marquage traditionnel du bétail n'est en général pas utilisé à des fins sanitaires. Par ailleurs, ses caractéristiques ne répondent pas, en l'état, aux exigences contemporaines de traçabilité. Peut-être pourraient-elles néanmoins s'y adapter, à l'instar du système légal et obligatoire en vigueur en Norvège pour le marquage des troupeaux de rennes des Lapons.

■ INTRODUCTION

Les pasteurs nomades marquent leur bétail depuis des temps immémoriaux. Cette habitude suscite, au moins depuis les observations de Smith (35) et de Van Genep (39), un intérêt marqué de la part des chercheurs en sciences humaines et sociales. Parce que ces marques se transmettent sans grand changement à l'intérieur des lignages d'une génération à l'autre, ils y voient en effet un précieux moyen d'étude de l'histoire et du fonctionnement des sociétés pastorales. Cet intérêt a suscité de nombreuses études centrées sur les marques du bétail, leur inventaire et leur description, leur signification et leurs fonctions, leur origine et leur transmission.

Pour tenter de donner ici une vision générale du marquage du bétail dans les sociétés pastorales traditionnelles, il était nécessaire de saisir celles-ci dans leur diversité. L'auteur s'est appuyé à cette fin sur la classification proposée par Bonte et coll. (11). Elle dis-

tingue cinq grands « faciès » pastoraux qui sont illustrés par des exemples choisis en fonction de leur représentativité et bien entendu des sources disponibles sur les pratiques de marquage :

1. Les civilisations des steppes, qui reposent sur l'élevage du cheval et du chameau de Bactriane et dont l'aire s'étend à toute la zone eurasiennne médiane, du Danube au fleuve Jaune. Elles sont illustrées par deux exemples : les pasteurs de la République de Touva, située dans la partie méridionale de la Sibérie, au nord de la Mongolie (38), et la civilisation mongole, étudiée par Humphrey (24).
2. Les civilisations bédouines, qui occupent les zones arides et semi-arides du Moyen-Orient et de l'Afrique saharienne : bédouins arabes d'Orient (39), tribus arabes du Bassin du lac Tchad (23), Toubous (1, 2, 12), Touaregs (4) et Maures.
3. Les sociétés pastorales africaines et malgaches, civilisations du zébu (et secondairement des petits ruminants, ovins et caprins), dont l'aire s'étend sur la bande subsaharienne de l'Atlantique à l'océan Indien (Peuls, nilotiques, etc.) et se prolonge dans la zone

1. Ecole nationale supérieure agronomique, 9 Place Viala, 34000 Montpellier, France

inter-lacustre jusqu'au Botswana et en Afrique du Sud. Elles sont représentées dans cette étude par les Peuls nomades et semi-nomades du Niger et du Cameroun (18) ainsi que par les Bara, agropasteurs du sud-ouest de Madagascar (32).

4. Les civilisations du renne, qui couvrent une partie de la Sibérie et l'extrême nord de l'Europe, principalement illustrées ici par les Lapons de Kautokeino (Norvège), étudiés par Delaporte (14).

5. Les sociétés pastorales montagnardes, ensemble hétérogène qui regroupe les sociétés circum-méditerranéennes d'Afrique du Nord (Berbères), du Moyen-Orient (Turcs, Kurdes, Pathans et autres Iraniens) et d'Europe du Sud (Saracatsans), dominées par l'élevage ovin ; les sociétés tibétaines, fondées sur le yack ; enfin, les sociétés andines, qui reposent sur les camélidés locaux, lama et alpaga. Elles seront évoquées à partir des travaux de Digard (16) sur les nomades Baxtyâri d'Iran et de ceux de divers auteurs sur les éleveurs Aymara du centre du Pérou.

Les pasteurs apposent, sur des parties variées du corps de leurs animaux, deux grands types de marques, dont la signification et l'usage diffèrent : des marques indélébiles (quoique parfois falsifiables), généralement interprétées comme des marques de propriété, et des marques temporaires, utiles pour la gestion technique du troupeau. Dans la suite du texte, seules les « marques de propriété » pérennes seront évoquées.

Il a cependant semblé utile d'aborder brièvement, au préalable, les marques provisoires utilisées par les éleveurs pour faciliter le repérage d'un animal ou d'un groupe d'animaux qu'il s'agit de surveiller particulièrement ou d'isoler du troupeau dans le cadre des pratiques de surveillance, de soins, de traite, de tri et d'allotement qui constituent la base du travail pastoral. La reconnaissance des animaux fait d'abord appel à leurs caractéristiques physiques : la taille, la conformation, la forme des cornes, le cas échéant, et surtout la robe dont la description fait l'objet, en milieu pastoral, d'un vocabulaire d'une richesse et d'une précision extrêmes. Ainsi, les Nuer, pasteurs nilotiques du Soudan, utilisent-ils plusieurs centaines de termes pour décrire les robes des zébus, termes qu'ils associent à ceux qui décrivent la forme de leur cornage et auxquels ils adjoignent des préfixes précisant leur sexe et leur âge, en sorte que plusieurs milliers de combinaisons sont possibles (19).

Tous les signes distinctifs disponibles – ce que les bergers français appellent des « remarques » (25) – sont utilisés et les pasteurs en enrichissent artificiellement la gamme grâce à des ornements particuliers : pompons, rubans, colliers, cloches, etc. C'est dans ce contexte que s'inscrit l'usage des marques provisoires.

Celles-ci peuvent être obtenues de différentes manières :

- en rasant le poil ou la laine au couteau ou aux ciseaux de manière à créer soit un simple signe distinctif – c'est par exemple le cas des floques et des tontes partielles traditionnelles dans le sud de la France (26) –, soit un véritable système de signes, souvent doté de multiples significations, comme le font par exemple les Lapons (14) (figure 1) ;

- en imprimant sur l'animal une marque colorée, à l'aide de tisons, de bâtons de couleur ou de teinture. Il s'agit, là encore, soit de simples marques – ainsi les nomades Baxtyâri d'Iran marquent-ils leurs béliers, durant la saison de lutte, à l'aide d'une teinture brune tirée de l'écorce du chêne (16) –, soit de signes plus élaborés, imprimés par exemple à l'aide de fers à marquer trempés dans la teinture (parfois ceux-là mêmes qui étaient jadis utilisés pour marquer au fer rouge) (figure 2).

Il arrive que les pasteurs utilisent aussi, de manière traditionnelle, les fers à marquer pour imprimer provisoirement leur marque, en se contentant d'appliquer légèrement et brièvement le fer rougi sur



Figure 1 : opération de marquage d'un jeune renne par un éleveur lapon de Kautokeino (Norvège) et exemples de marques apposées sur la fourrure. L'inscription du flanc droit est représentée au-dessus de celle du flanc gauche. Elle est constituée d'un monogramme composé à partir des initiales figurant sur le flanc gauche : a) Anders, fils d'Aslak Sara ; c) Johan Anders, fils de Mathis Usi ; h) Johan Mathis, fils de Per Sara (marque inversée, l'éleveur étant gaucher). Source : Delaporte, 1987, II.

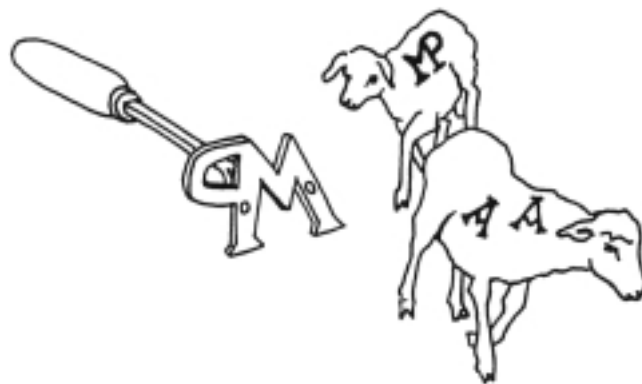


Figure 2 : fer à marquer et marque de propriété peinte sur la toison d'un mouton pour la transhumance (France, Alpes-de-Haute-Provence). Source : Landais et Deffontaines, 1988.

l'animal, de manière à ne brûler que le poil. C'est ainsi que procèdent les Mongols pour marquer les chevaux destinés à être vendus qui ne pourraient plus l'être s'ils étaient définitivement marqués (24).

■ TECHNIQUES DE MARQUAGE

Deux grandes techniques de marquage sont en présence, toutes deux attestées depuis les temps les plus anciens, toutes deux quasi universelles.

Marque au fer rouge

Présente dès le néolithique (figure 3), cette technique se retrouve chez les populations de l'Antiquité – égyptiennes, hamitiques ou semi-hamitiques de l'Afrique orientale, nomades de Turquie et d'Asie centrale – comme chez nombre de nomades de culture bédouine, d'Arabie et d'Afrique (les fractions arabes qui, par la vallée du Nil et le Soudan ou par voie transsaharienne à partir de la Libye, ont gagné la zone sahélienne jusqu'au lac Tchad et au Bornou et ont conservé la tradition du *wasm*), Maures, Touaregs et Toubous...



Figure 3 : représentation d'un bovin marqué à la joue sur une fresque néolithique du Tassili-n Ajjer (site de Ouan Derbaouen, vers 3 000 avant J.-C.). On remarquera la ressemblance avec le wasm numéro 11 de la figure 5. Source : Second, 1974.

Des fers de différente nature sont utilisés, séparément ou ensemble, du plus rudimentaire (application d'un fer rectiligne, voire tracé à main levée de la pointe d'une alêne ou de la lame d'un couteau rougie au feu) au plus élaboré (fers forgés à la forme de la marque). D'où une grande variété de types graphiques, combinaisons de traits et de points, arrondis, signes plus complexes, etc. (figures 4 et 5).

Où la marque au fer est-elle apposée ? Plusieurs critères de choix interviennent avec, en priorité, la visibilité de la marque : « Les bédouins brûlent le *wasm* sur la partie du corps où il se verra le mieux, c'est-à-dire là où il ne sera pas recouvert par les poils ni la laine ; on marque les moutons, par exemple, sur la face, les oreilles et les jambes » [Wetzstein, 1877, cité par Van Gennep (39)]. Le souci d'abîmer le moins possible le cuir intervient de manière secondaire : on marque sur le chanfrein, la joue, la nuque, l'encolure, l'épaule, la cuisse, la jambe ; plus rarement sur le flanc ou sur le ventre, par exemple chez les Daza du Niger (1). Chez les Touaregs, « les chameaux sont marqués, à droite comme à gauche, sur la tête, sous l'œil, sous l'oreille, ou encore derrière l'oreille, sur le cou, et parfois sur la fesse, alors que les bovins sont presque tous marqués sur la cuisse » (4).

- ≡ Imasleq (Imasleq) "fait de ripasser vs. l'un de l'autre". — Éhouel de la famille des Imasleq.
- Y Ṭāṭṭīnīn "fête foucha". — Éhouel de la tribu de Kel-Āmajīd.
- > Ṭāṭṭīn ou ĀḥemṬāq "empuné de pied de gazelle". — Éhouel d'une fraction des Imasleq.
- † Ḍān ou Ḍāḍāḍ "pied de corbeau". — Éhouel d'une famille de Dāg-Rāli.
- ≡ Ḍāḍ (nom d'une lettre de l'alphabet). — Éhouel de la tribu de Kel-Āḥem-mellān.
- ≡ Imasleq (sans sign.; Ṭāṭṭīn "solliciter avec de bonnes paroles"). — Éhouel d'une fraction des Ifṭāy de l'Āj.
- Λ Ḍāḍ (sans sign.). — Éhouel de la tribu de Ḥaṣṣānīn.
- ≡ Ṭāṭṭīn "celle du Imasleq" (sp. fr.). — Éhouel de la tribu de Imasleq.
- † Ṭāṭṭīn "petite tige en fer à bout arrondi". — Éhouel d'une fraction des Ifṭāy de l'Āj.
- ∪ Ḍān "laine". — Éhouel d'une famille des Ṭāṭṭīn-mellān.
- † Ḍān en Ṭāṭṭīn "pique à épée". — Éhouel d'une fraction avant du Ṭāṭṭīn.
- Ḍāḍ "anneau". — Éhouel d'une fraction des Ifṭāy de l'Āj.
- ≡ Ḍāḍ ou Ṭāṭṭīn "logement sans le sable de ripère". — Éhouel (postérieur inconnu).
- † Ḍāḍ "manche d'arabes". — Éhouel de la tribu de Kel-Ifṭāy.
- Ṭāṭṭīn "celle de Imasleq" (sp. fr.). — Éhouel de la tribu de Imasleq.
- Ṭāṭṭīn "celle de Imasleq" (sp. fr.) (appelé aussi Ṭāṭṭīn (sans sign.; Ṭāṭṭīn "méchère"). — Éhouel de la tribu de Imasleq.
- ≡ Ṭāṭṭīn "jumelles". — Éhouel de la famille de Dāg-Kmellān.

Figure 4 : quelques éhouels relevés dans l'Ahaggar par le Père de Foucault avec leur nom et les familles ou tribus auxquelles ils appartiennent. Source : page reproduite par Bernus, 1996.

- | | |
|------------------|---------------------------|
| 1. matraq | 11. tsalatsah matāriq |
| 2. ○ halaqah | 12. (el hlāl |
| 3. + 'arqay | 13. ḡ el bākour |
| 4. X 'arqay | 14. ☾ el debīb |
| 5. □ bāb | 15. ♀ el debous |
| 6. □ bāb | 16. ^ el āfiḥig |
| 7. † el msēqy | 17. † el dar'è |
| 8. † el zennāhah | 18. † el sēf |
| 9. ḡ el hegār | 19.)) delān |
| 10. ≡ el bā'ḥig | 20. † el āfiḥig |

Figure 5 : vingt exemples de wasm à chameaux relevés en Arabie par Huber (1891). Source : Van Gennep, 1902.

L'emplacement d'une marque n'est jamais choisi au hasard. Il n'est pour autant pas absolument constant. Même l'opposition droite-gauche n'est pas nécessairement significative. L'emplacement peut parfois varier selon la personne qui applique la marque, selon l'espèce de l'animal marqué, etc. Il peut également varier selon qu'il s'agit d'une marque initiale ou secondaire. Il arrive fréquemment, en effet, que des animaux portent différentes marques

qui témoignent de leur histoire individuelle ou de celle du groupe auquel appartient leur propriétaire : « Le Toubou marque ses animaux du blason de son clan paternel. Il peut y ajouter celui de son clan maternel ou celui du clan d'un de ses autres ancêtres et se constituer ainsi un blason personnel. Par respect, il ne le fait généralement qu'après la mort de son père : celui-ci serait vexé de voir que la protection conférée par la seule marque de son clan est jugée insuffisante... [Il peut y ajouter encore] soit la marque du clan de sa femme, soit celle d'un clan auprès duquel il vit et dont il cherche la protection. Ainsi, certains chameaux portent des "feux" sur toutes les parties du corps et, pour peu qu'ils aient été volés deux ou trois fois, ils sont complètement couverts de cicatrices » (12).

Incision des oreilles

Le marquage des animaux par incision des oreilles est la méthode de choix des pasteurs africains et des agropasteurs de Madagascar, éleveurs de zébus et de petits ruminants (figure 6). « En dépit de leur préention bien connue à se donner une origine arabe, les Peuls ont des marques totalement différentes de celles de leurs ancêtres supposés. Ce ne sont pas des marques au fer rouge, mais des entailles au couteau, très simples dans leur forme, faites aux oreilles du bétail [...]. Cette marque, appelée *dyelgol*, [...] se pratique aux oreilles tant du petit que du gros bétail, ovins, caprins, bovins. Elle consiste en incisions qui sont faites au couteau sur des bêtes d'un à deux ans » (18). Ce type de marquage est beaucoup moins pratiqué par les pasteurs M'Bororo de l'Adamaoua (Cameroun) que par leurs cousins du Sahel (J. Boutrais, commun. pers.).

Les éleveurs malgaches ont porté cette technique à un très haut degré de sophistication (7, 29, 40). Selon Birkeli (7), cette très ancienne coutume serait originaire de l'Inde et remonterait au moins aux Veda, rédigés entre les XVII^e et VIII^e siècles avant J.-C. L'Anthrava Veda, en particulier, indique des règles de marquage et recommande d'utiliser un outil de cuivre pour cette opération.

La technique du marquage par entaille des oreilles est également utilisée, avec un grand raffinement, par les Lapons, éleveurs de rennes. Elle a été minutieusement étudiée par Delaporte en Norvège (14) (figure 7).

Association des techniques

Le marquage au fer et l'incision des oreilles sont souvent associés, au point que cette combinaison de techniques, qui résulte probablement d'un métissage culturel entre des groupes pastoraux de tradition différente, apparaît comme la solution la plus répandue. L'exemple le plus ancien qui en ait été relevé est à ma connaissance celui des nomades de Touva, république de la fédération de Russie située dans la partie méridionale de la Sibérie, au nord de la Mongolie, étudiés par Vainshtein (38).

A la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, les éleveurs de Touva avaient encore coutume de marquer leurs chevaux et plus rarement leurs bœufs de selle du signe commun de leur clan au moyen d'un fer (*tangma*) chauffé à rouge. Parmi eux, certains patrilans descendants d'anciens peuples touvains, comme les Kirghizes, utilisaient des marques issues d'une très ancienne tradition. L'une de ces marques a été retrouvée sur le site de Karasuk, dans le bassin de Minusinsk, sur des gravures rupestres datant d'il y a environ 3 000 ans. Des inscriptions gravées sur des monuments touvains de la vallée du lénisséï, qui datent de la fin du premier millénaire et sont attribués aux Kirghizes, représentent d'autres de ces marques et peuvent être identifiées déjà comme d'anciennes marques à

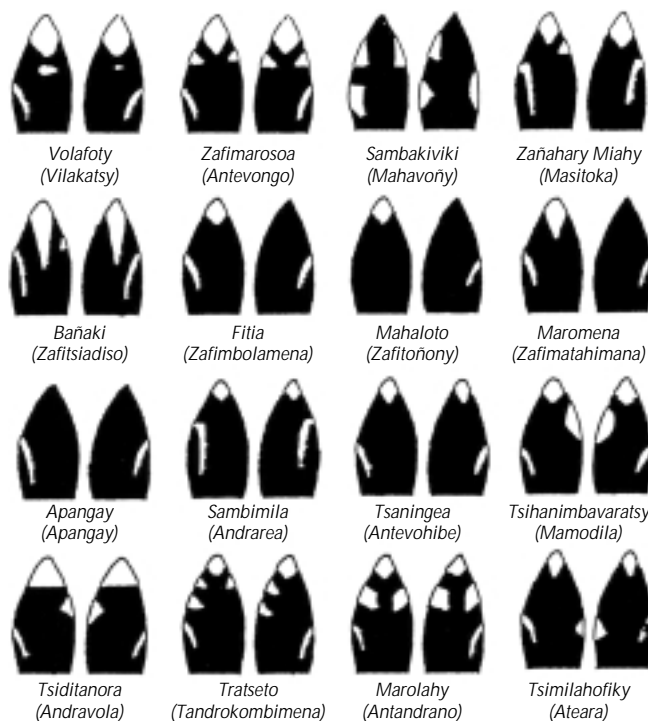


Figure 6 : marques d'oreille (sofin'draza) relevées par Elli (1993) dans la région d'Ivohibe (Madagascar). Source : Saint-Sauveur, 1998.

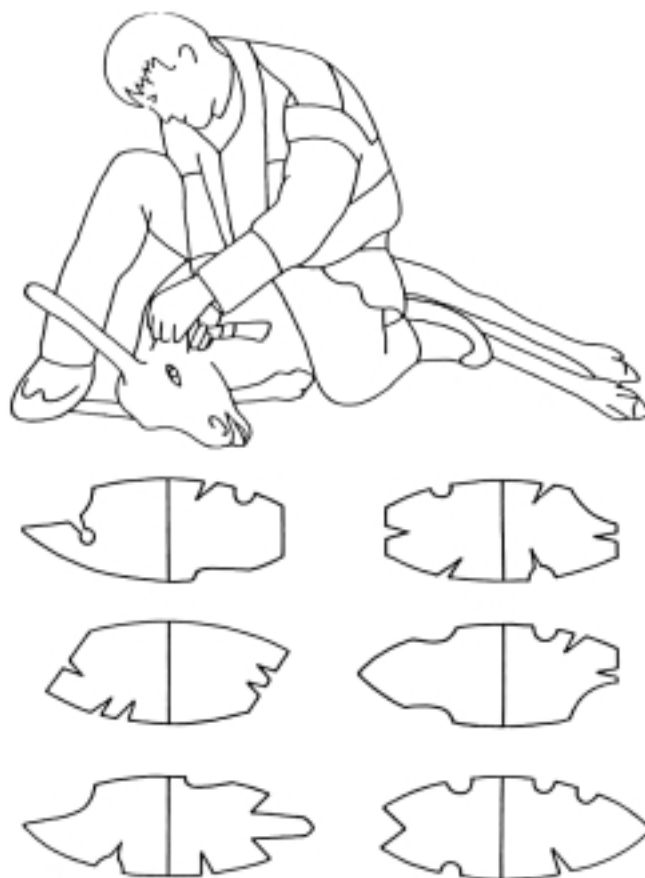


Figure 7 : opération de marquage des oreilles d'un renne par un éleveur lapon de Kautokeino (Norvège) et exemples de marques de propriété (les deux oreilles sont représentées face à face). Source : Delaporte, 1987.

bétail d'origine turke (ce terme désigne un groupe de populations formées vers le VI^e siècle en Asie centrale, qui conquièrent l'Iran et se répandirent en Asie occidentale où ils fondèrent la Turquie). Les archéologues ont montré que ces mêmes marques étaient utilisées, pour marquer leurs chevaux et leurs bovins, par les tribus oguz (ou turkmènes) qui conquièrent l'Iran et s'installèrent au XI^e siècle en Anatolie, d'où elles ont probablement diffusé dans tout le Moyen-Orient.

Les éleveurs de Touva pratiquaient simultanément un autre système de marquage, le *im*, combinaison d'incisions et de découpes circulaires dans les oreilles des moutons et quelquefois des chevaux, formant des motifs spécifiques des différents clans. Les Kazakhs par exemple utilisaient encore cette technique dans les années qui précédèrent la Deuxième Guerre mondiale. Or, cette coutume a été attestée dans l'Altaï chez les tribus nomades de la période des Scythes du VI^e au I^{er} siècles avant l'ère chrétienne, par la découverte, dans des tombes du site de Pazyryk, de restes de chevaux marqués exactement de cette manière (38). Rappelons que les Scythes, peuple d'origine iranienne, franchissent le Caucase vers 700 avant J.-C. et colonisent la steppe jusqu'aux confins de la Chine ; ils soumettent les Mèdes (Iran), ravagent l'Assyrie (Irak, Syrie), vont jusqu'en Palestine et menacent l'Égypte qui leur paye tribut ; ils installent une dynastie en Inde au I^{er} siècle.

Vers le nord, les éleveurs de rennes de la région de Todza, tout comme ceux de Touva, marquent leurs animaux à la fois au fer rouge et/ou à l'oreille. Cette pratique est commune à tous les éleveurs de rennes de Sibérie, jusqu'aux Nganasan qui vivent plus au nord (38).

Chez les Mongols qui élèvent « les cinq animaux domestiques » – chevaux, chameaux, bovins, moutons et chèvres – seuls les chevaux et occasionnellement les chameaux portent le *tamga*. Les autres animaux sont marqués par entaille des oreilles (24). En Iran, les nomades Baxtyâri combinent également, sur leurs ovins, caprins et bovins, les marques au fer, appliquées de chaque côté du chanfrein ou sur les oreilles, et la découpe des oreilles (16) (figure 8).

Le même type d'association entre les deux grandes techniques de marquage peut être observé en pays touareg, probablement à la suite du contact avec les Peuls : « Chez les pasteurs qui utilisent essentiellement la marque au fer rouge, il arrive qu'on incise l'oreille d'un chameau en complément de la marque au fer et qu'on découpe les oreilles du seul petit bétail » (4). Quelques fractions arabes du Kanem, qui impriment le *wasm* sur leurs dromadaires, entaillent de même les oreilles de leurs bovins voire, comme les Tunjur, celles de leurs ovins (23).

De manière symétrique, le marquage au fer rouge est parfois emprunté par les Peuls semi-nomades du Sahel à leurs voisins Touaregs, Hausa ou Arabes (18). Le même phénomène a été relevé dans quelques clans toubous, comme les Azza Bogordo du Niger (1). Il est courant en Afrique orientale, par exemple chez les Masai.

Dans les Andes, différentes pratiques de marquage des animaux furent introduites par les Espagnols au XVI^e siècle, à la suite de la Conquête : marquage au fer rouge (*hierro*), utilisé préférentiellement sur les bovins et les ovins, entaille des oreilles (*muesqueo*) des lamas, des alpagas et des moutons, création de « remarques » au niveau de la toison (pompons, tontes partielles). Ces techniques de marquage coexistent encore aujourd'hui avec une pratique autochtone d'identification des animaux qui remonte à l'époque précolombienne et repose sur l'utilisation de brins de laine de différentes couleurs (*cintillos* ou *reatillos*) qui sont noués dans le pavillon de l'oreille. Ce système, intermédiaire entre la marque pérenne et la marque provisoire, permet aux propriétaires de mar-

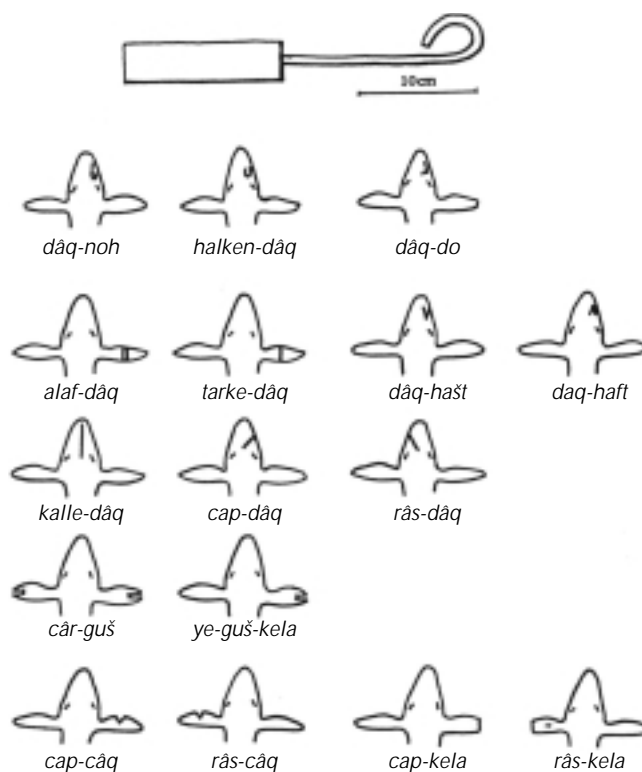


Figure 8 : marquage au fer rouge et incisions des oreilles des petits ruminants par les Baxtyâri (Iran). Source : Digard, 1981.

quer les lamas et les alpagas à leurs couleurs personnelles ; il peut aussi être utilisé à des fins zootechniques, par exemple pour indiquer l'année de naissance d'un animal ou d'autres informations le concernant. Des colliers (*hualcas* ou *walqas*) sont également utilisés comme signes distinctifs (31).

Choix des animaux à marquer

Les règles coutumières désignant les espèces et les animaux à marquer semblent d'autant plus strictes que la valeur religieuse ou magique accordée au port de la marque est plus grande : il s'agit de distinguer les animaux que la coutume considère comme dignes de porter la marque. A l'inverse, le marquage est moins sélectif lorsque sa fonction économique (par exemple la protection contre le vol) l'emporte sur sa signification socioculturelle. A la limite, le marquage peut concerner tous les animaux, pour peu que leur âge le permette ; il peut même devenir obligatoire.

La variété des règles et des techniques utilisées compose un tableau extrêmement diversifié. Selon les civilisations considérées, les bovidés, les dromadaires et les chameaux, les rennes, les lamas et les alpagas, les chevaux et les ânes, les chèvres et les moutons sont susceptibles d'être marqués.

Selon Van Gennepe, « les peuples éleveurs de chevaux, comme les Kirghizes, les Tcherkesses et bien d'autres, marquent toujours les animaux de cette espèce, soit au sabot, soit au bas de la jambe » (39). Les Mongols, quant à eux, ne marquent que certains de leurs chevaux, lesquels n'auraient en revanche jamais été marqués en Arabie, si l'on en croit Upton [1881, cité par Van Gennepe (39)].

Les petits ruminants, moutons et chèvres, sont moins fréquemment marqués au fer rouge, en raison de leur toison qui complique l'opération et risque de masquer la marque. Ils peuvent cependant être marqués sur la tête ou les membres (voir plus haut). Selon les observations rapportées à la fin du XIX^e siècle par Wetzstein pour les Bédouins de Syrie et de Palestine notamment, « tous les bes-

tiaux d'une tribu portent le *wasm* : chèvres, moutons et chameaux et sans en excepter une seule bête » [1877, cité par Van Gennep (39)]. L'entaille des oreilles est en revanche couramment pratiquée sur les moutons.

Chez les Daza et les Azza du Niger, les dromadaires sont systématiquement marqués, les vaches rarement et les ânes exceptionnellement. Les éleveurs expliquent cette différence de traitement par le fait que les premiers s'éloignent davantage et s'égarent plus facilement (1), surtout lorsque le mâle est en rut.

Le port de la marque est parfois étendu aux animaux de statut inférieur, ce qui souligne la faiblesse de la règle. Ainsi, chez les Touaregs, qui marquent tous leurs chameaux, même l'âne, porteur d'eau, monture des humbles et spécialement des femmes de condition modeste ou d'origine servile, qui n'ont ni selle ni dais, peut porter la marque du clan : « Si l'on marque parfois l'âne au fer rouge, c'est pour le retrouver en cas de vol, grâce à l'*ejwâl* (marque de propriété). L'âne possède rarement un nom individuel ; on ne s'intéresse à lui que lorsqu'il vient à manquer » (5). Les chevaux, en revanche, ne sont généralement pas marqués en milieu touareg (34).

Lorsque la règle est forte, à l'inverse, elle exclut certains animaux qui ne peuvent être marqués. Ainsi, chez les Bara, dans le Sud-Ouest malgache, les bovins achetés, qui ne proviennent pas du troupeau lignager et n'en font pas partie, ne sont pas marqués (32). Tout spécialement les bœufs de charrette, « qui [contrairement à ceux du troupeau du clan] côtoient quotidiennement les hommes, ne sont pas considérés comme des zébus dignes de porter la marque d'oreille du clan ni d'être offerts en sacrifice [aux ancêtres] » (32). Blanc-Pamard (8) avance une explication complémentaire : « Les bœufs d'attelage ne viennent pas du troupeau mais sont achetés. Le traitement (coups, pincements, cris) qu'on leur inflige pour les faire "galoper" l'exige, car si celui-ci s'adressait à des bêtes du troupeau, qui aient une marque d'oreille, ce serait maltraiter les ancêtres, propriétaires de ceux-ci ».

■ GENEALOGIE DES MARQUES

L'extraordinaire conservation des marques tout au long de l'histoire particulièrement mouvementée – dans tous les sens du terme – des sociétés pastorales s'accompagne d'un processus de différenciation progressive. Chaque marque se rattache ainsi à une famille de marques apparentées, en ligne directe ou collatérale. L'analyse de la généalogie des marques vient donc compléter l'étude des généalogies parallèles des hommes et des animaux (9, 28) et enrichir la connaissance du fonctionnement de ces sociétés.

Segmentation sociale et permanence des marques

L'importance de la conservation des marques à travers leur transmission d'une génération à l'autre dans les sociétés pastorales traditionnelles est directement liée au fait que celles-ci sont pour la plupart des sociétés segmentaires, dans lesquelles les règles de filiation, de résidence et d'union matrimoniale conduisent à la scission des structures lignagères en éléments emboîtés, de la tribu à la famille nucléaire en passant par différents types de segments de lignage (fractions, clans, etc.) pour lesquels aucune nomenclature de portée générale ne s'est imposée.

Le fonctionnement politique de ces sociétés à l'extrême « émiettées et acéphales », selon l'expression de Bazin (3), repose typiquement sur l'opposition équilibrée d'unités structurellement équivalentes et s'oppose à l'émergence de chefferies aux pouvoirs étendus. Cette structure sociale labile favorise la dispersion des segments de lignage, ce qui est à la fois le moyen d'optimiser

l'exploitation de l'espace pastoral et celui de minimiser les risques, tant alimentaires ou sanitaires que politiques. Le jeu constant des oppositions multiples et des conflits armés entre unités de même rang s'accompagne d'une recombinaison opportuniste et permanente des alliances de différents niveaux, au gré des circonstances, une cohésion dissuasive pouvant cependant toujours être reconstituée en cas de besoin, conformément au célèbre proverbe bédouin : « Moi contre mon frère ; moi et mon frère contre notre cousin ; tous ensemble contre l'étranger » (17).

Le marquage des animaux prend dans ce contexte des significations et des fonctions en relation avec l'identité lignagère et clanique, avec les systèmes d'alliances, avec les systèmes de droits relatifs à la maîtrise de l'espace pastoral et à la propriété des animaux, et avec la protection du bétail contre le vol.

La généalogie des marques revêt par suite une grande importance, car le sens et la fonction des marques dépendent des règles qui président à leur transmission entre générations et entre groupes. A cet égard, la règle de base est simple : la marque collective se transmet en principe inchangée de génération en génération à l'intérieur du clan. Lorsqu'elle est strictement respectée, cette règle est d'une très grande efficacité en termes de conservation du signe. Vainshstein explique ainsi que les *tangma* qu'il a observés chez les nomades de Touva se différenciaient seulement, d'un clan à un autre, par des détails minimes ou des traits additionnels, ce qui explique qu'ils aient été conservés sur plusieurs millénaires (38).

Dans de nombreux cas, cependant, la règle était moins stricte, ou s'est moins bien conservée. Deux phénomènes superposés s'opposent à une transmission strictement verticale et intangible de la marque : le premier, qui est celui de la différenciation-individualisation des marques à l'intérieur des lignages, peut être considéré comme quasi ontologique, puisque la variété des marques sans laquelle le système n'aurait aucun sens en procède depuis toujours. Le second est celui de l'adoption de la marque par des groupes issus d'un autre lignage.

Différenciation et individualisation des marques

Le processus de différenciation des marques accompagne normalement la dispersion des segments de lignage : « Autrefois les Maada vivaient avec les Foctoa et avaient la même marque. Quand ils se séparèrent, ils ne surent distinguer leurs bêtes. Ils ne pouvaient pas non plus se mettre d'accord sur le clan qui conserverait la marque ancienne, jusqu'à ce qu'un vieillard mette fin à la dispute en introduisant un point au milieu de l'*errigeri* des Maada pour le distinguer de celui des Foctoa » [légende du Tibesti, rapportée par Kronenberg, 1958, cité par Baroin (1)]. D'une manière générale, « la fraction de clan qui se détache à l'habitude, en émigrant, de modifier plus ou moins sa marque, en lui gardant bien souvent son nom » (27).

Les scissions et regroupements conduisant, selon le cas, à l'adjonction d'anciennes marques individuelles ou à la combinaison de plusieurs marques claniques antérieures, on assiste à la différenciation progressive de nouvelles marques dont la forme dérive, en général par complication, des marques ancestrales (figure 9). En définitive, « la segmentation sociale se manifeste au niveau du marquage des animaux par une altération du tracé (adjonction ou plus rarement suppression d'un élément, modification des positions respectives des parties de la figure) à laquelle résiste généralement la forme du *wasm* » (23).

L'individualisation des marques est un autre aspect de cette même évolution. La marque du clan peut en effet, si le besoin s'en fait sentir, être complétée par une seconde marque, précisant l'appartenance de l'animal. Chez les Bédouins d'Arabie, par exemple, lorsqu'un éleveur faisait pâturer ses chameaux avec ceux d'un de

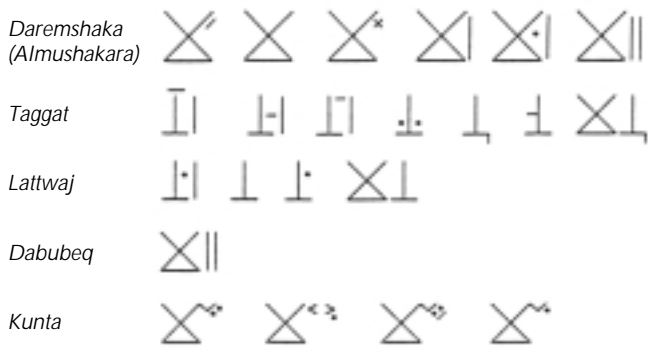


Figure 9 : différenciation des marques de chameaux au sein des tribus touarègues de la Vallée de l'Azawagh (Sahara du Niger). Source : Bernus et Cressier, 1999.

ses parents, « pour qu'il ne puisse pas y avoir de confusion, il ajoute souvent à l'*ousm* familial un signe pour l'en distinguer ; le signe ainsi ajouté s'appelle *sâhid* » [Huber, 1891, cité par Van Gennep (39)]. En principe, l'éleveur abandonnera son *sâhid* lorsqu'il ne lui sera plus utile, par exemple à la mort de son père, pour ne conserver que l'antique *ousm* familial. Mais en cas de scission du groupe familial, il pourra l'intégrer de manière définitive à l'ancien *ousm*, créant ainsi une nouvelle marque, dont les initiés sauront reconstituer l'histoire.

Il en va de même chez les Touaregs : à la marque principale qui appartient à une famille, et plus généralement à une tribu portant un même nom et issue, selon la tradition, d'un ancêtre commun, peut venir s'ajouter une marque supplémentaire. Destinée à marquer la propriété d'une famille particulière ou d'un riche éleveur, cette marque additionnelle porte le nom d'*emalghad* (34) ou d'*azezlou* [Foucauld, cité par Bernus (4)], terme probablement dérivé de l'arabe *'azila* (du verbe *'azala* : dissocier, distinguer), par lequel les Arabes du Kanem désignent cette marque additionnelle (23).

Le système des *tamaga* mongols est très particulier en ceci qu'il combine efficacement la conservation de la marque sacrée du clan et l'individualisation des marques de chaque propriétaire, grâce à un système élaboré de marques primaires et secondaires qui sera décrit plus loin.

Echanges de marques

Parallèlement à ce processus continu, une fraction ou un lignage peuvent adopter la marque d'un autre lignage, lorsqu'une convergence d'intérêts le justifie : regroupement de fractions préalablement séparées, conclusion d'une alliance, recherche d'une protection, etc. Ainsi, chez les Toubous, « les marques de propriété ne sont pas diffusées seulement par héritage. Chacun est libre d'adopter la marque d'un homme riche ou influent [dont il recherche la protection]. Les frères par le sang associent leurs marques et l'on peut aussi acquérir des marques par le mariage » [Fuchs, 1961, cité par Baroin (1)]. Chez les Bara de Madagascar, un homme dont le clan maternel est plus prestigieux que le clan paternel peut s'en approprier la marque : « Ses enfants découperont les oreilles de leurs bœufs de la marque de la femme de leur grand-père paternel » (20).

Chez les Arabes du Kanem, deux lignages appliquant la même marque sur leurs bêtes entretiennent un pacte désigné par le terme *sirr*, mot arabe signifiant secret. Les alliés (*serâr*) ont l'obligation de s'informer mutuellement sur l'état des puits et des pâturages de telle région, comme sur les mouvements des fractions voisines. Ils se doivent mutuellement assistance pour la recherche des animaux volés ou égarés et s'apportent un soutien armé dans les conflits n'impliquant pas leur parenté ; dans le cas contraire, la relation de *sirr* ne résiste pas à la loi du sang (23).

La parenté et les alliances se traduisent donc, bien souvent, par l'usage de marques similaires. Il en va de même des liens de vassalité. Ainsi, chez les tribus arabes du Kanem, « l'identité du *wasm* entre deux collectivités est généralement le signe d'une parenté plus ou moins lointaine ou d'un lien de dépendance et de protection entre vassaux et suzerains » (23). La même constatation est faite au sein du groupe toubou : les Azza, qui n'étaient pas à l'origine des éleveurs mais des artisans – ils sont les « forgerons » castés des Daza – ne possèdent pas de marques propres. Ils utilisent celles des clans Daza dont ils étaient les vassaux (1). A Madagascar, les esclaves marquaient leurs bœufs avec la marque du maître ou avec une marque spéciale indiquant leur statut (29). Chez les Mongols, les familles de serfs peuvent utiliser les marques de leur maître, mais ils doivent les apposer sur les parties inférieures du corps de leurs chevaux (24).

D'une manière générale, l'utilisation et l'échange des marques à bétail attestent donc du système d'alliance politique et d'entraide qui est lui-même constitutif de l'identité des groupes pastoraux. Pour les Mongols, les troupeaux de chevaux et le système de marques dont ils sont porteurs représentent ainsi un reflet magnifié de la société des hommes (24).

Dans le cours du fonctionnement extrêmement complexe des groupes nomades, l'émiettement des lignées et leur regroupement en conglomerats hétéroclites, la superposition des alliances successives, le poids des influences culturelles ont cependant contribué à l'affaiblissement du sens et des règles traditionnelles du marquage. La complexification du système des marques qui en résulte rend ce système de plus en plus difficile à interpréter, ce qui traduit la dilution de l'identité socioculturelle des groupes. *A contrario*, lorsque les hasards de la vie nomade font se rencontrer deux groupes qui partagent la même marque, cette découverte suscite en général un sentiment de proximité et de solidarité d'autant plus vif que la dimension du groupe minimal auquel ils appartiennent est plus réduite (23).

■ SEMIOLOGIE DES MARQUES

Avant d'examiner le sens du message transmis par la marque, il importe de se demander à qui est adressé ce message. Beaucoup d'auteurs partent de l'hypothèse selon laquelle le propriétaire et les siens sachant parfaitement reconnaître leurs animaux n'ont nullement besoin du secours de la marque. Ce serait donc exclusivement aux tiers que celle-ci adresserait son message.

Les observations rapportées plus loin justifieront largement ce point de vue. Il convient néanmoins de tempérer l'affirmation initiale dans le cas où les éleveurs possèdent un très grand nombre d'animaux, surtout lorsque ceux-ci présentent peu de traits distinctifs (certaines races de moutons, rennes...). La marque peut donc s'avérer utile à l'éleveur lui-même pour reconnaître ses propres animaux. Elle permet par exemple aux éleveurs péruviens de lamas et d'alpagas de surveiller à distance leurs animaux qui pâturent mélangés à d'autres sur les parcours collectifs.

En règle générale, cependant, la marque s'adresse bien aux tiers, du moins à ceux d'entre eux qui sont capables de lire le message qu'elle véhicule. En pratique, ceci se restreint aux membres de la société pastorale et à leurs proches voisins. En Mongolie, par exemple, le message véhiculé par les *tamaga* portés par les chevaux est d'abord destiné au cavalier (mongol) étranger qui chevauche à travers la steppe vide, sans limite ni repère, et qui peut grâce à elle se faire une idée précise de l'identité et de la position sociale de leurs propriétaires, et par là des droits d'usage qui structurent le territoire pastoral qu'il traverse. Le message du *tamaga*

s'adresse aussi aux parents et alliés de l'éleveur mongol, auxquels il témoigne que celui-ci a pleinement conscience de ses origines, des solidarités qui le lient, de la place qu'il occupe dans la société et du rôle qu'il doit et entend y assumer (24).

Certaines marques adressent aux tiers un message particulièrement explicite, portant par exemple une menace : « retournez et laissez-moi continuer », « piège », « si tu y touches, tu verras ta défaite ou ta mort » (34).

Le message s'adresse enfin aux esprits, vise à se concilier les esprits favorables pour obtenir leur protection et à écarter du troupeau les esprits maléfiques.

Héraldique rudimentaire

Quel est le sens des marques traditionnellement apposées sur le bétail ? Qu'il s'agisse du *tangma* ou *tamga* des nomades d'Asie centrale, des Arméniens et des Turcs, du *nisân* des Perses, du *wasm* (ou *ousm*) des Arabes, de l'*ejwal* (ou *ehouel*) des Touaregs, etc., la réponse semble bien la même : « Les *wasm* sont des sortes d'armoiries et les noms par lesquels on les désigne constituent comme les termes d'un vocabulaire héraldique rudimentaire » (39). Les marques d'oreille prennent la même signification que les marques au feu : « Les pasteurs de Madagascar pratiquent, comme les Peuls, le marquage par incision, en échançant ou en découpant les oreilles de leurs zébus selon des dessins qui représentent le blason familial » (39). Cette marque « équivaut à des armoiries que chaque maître transmet à ses héritiers et dont l'ancienneté est un titre de noblesse » (29).

Des armoiries, un blason donc, mais le blason de qui ? D'une manière générale, la marque, chez les peuples pasteurs, représente le signe d'une communauté lignagère relativement étendue, désignée par la plupart des auteurs sous le terme de clan. Il en va de même chez les agropasteurs bara de Madagascar qui désignent les marques par le terme de *sofin'draza*, lequel signifie littéralement « les oreilles du clan » (32).

Dans des systèmes sociaux en perpétuelle différenciation et recomposition, les marques constituent des repères essentiels pour les pasteurs eux-mêmes. Elles forment un référentiel précieux pour les chercheurs soucieux tantôt de retracer la généalogie et les migrations des groupes concernés, tantôt d'étudier les modalités du fonctionnement des sociétés pastorales.

Symbolique des marques

Le tracé des marques de clan est représentatif ou non. Dans tous les cas, les marques ont un nom. Celui-ci peut désigner l'objet représenté ou un symbole associé au signe, ou encore évoquer l'histoire du clan... Le sens attaché au signe et/ou à son nom renvoie fréquemment à l'effet bénéfique que la marque est censée procurer au troupeau.

Chez les Touaregs, le graphisme des marques principales représente invariablement des empreintes d'animaux (l'outarde, la gazelle, le serpent, etc.), des objets familiers (le marteau, la cuiller, le tambour), des formes d'astre (lune ou croissant de lune), des caractères tiffinagh ou arabes (34).

Chez les Sakalava et les Bara de Madagascar, le dessin de la marque (*vaky sofy*, la découpeure de l'oreille) porte un nom qui évoque un épisode glorieux de l'histoire du clan ou fait allusion à l'état du troupeau qu'elle est censée favoriser : *tsimagnabebosaka*, qui ne laisse pas l'herbe pousser ; *marolahy*, beaucoup de mâles ; etc. (32) (figure 6).

Les *tamaga* des Mongols sont souvent censés représenter des objets, et sont alors désignés par le nom de ces objets. Il s'agit en général

d'objets associés à des valeurs positives. La marque **Y** représente par exemple la cheville nasale du chameau (*bujila*), objet de petite taille mais de grande puissance, puisqu'il dirige le chameau, au surplus porteur d'une valeur sacrée en raison de sa position élevée par rapport au sol. La marque représentative du fuseau (*erüül*), dont le ventre devient de plus en plus gros, est un signe de fertilité ; etc.

Dans d'autres cas, ces marques sont empruntées à des systèmes de signes préexistants : lettres des alphabets tibétain ou mongol classique, idéogrammes divers, etc. Beaucoup de ces signes sont des symboles religieux communs à toute l'aire nord-asiatique du bouddhisme et sont également utilisés en astrologie. Seuls, les signes astrologiques favorables sont employés comme *tamaga*. La faucille, symbole de la mort, n'est par exemple jamais utilisée.

Valeur religieuse et/ou magique de la marque

Chez les Toubous, le marquage du bétail, principalement destiné à lutter contre le vol, semble une simple opération technique : « Chacun marque son chameau lui-même quand il l'acquiert, sans cérémonie particulière » [Le Cœur, cité par Baroin (1)].

Mais il n'en va pas de même partout, et le caractère religieux des marques de propriété a été souligné par différents auteurs. Selon Van Gennep, le marquage des bœufs est, chez les éleveurs Sakalava de l'ouest de Madagascar, tout à la fois « un acte rituel, une consécration, une imposition de tabou » (40). L'apposition de la marque s'enracine dans un réseau complexe de significations, dont la première est celle du lien avec les ancêtres du clan. Une entrevue recueillie en pays Sakalava par Roy en 1964 et citée par Fauroux (21) est particulièrement explicite à ce sujet : « L'argent passe dans votre poche aujourd'hui, demain il est ailleurs. Il ne laisse ni marque ni couleur. Les bœufs nous permettent de conserver la *sofindrazana* [la marque d'oreille du clan]. Et cette marque a d'autant plus de valeur qu'il y a plus de bœufs dans le parc portant cette marque. On dira : "Ah, untel n'est pas mort. On lui a porté un grand nombre de bœufs portant sa marque pour telle cérémonie" [...]. Avec l'argent, on ne peut pas faire la marque d'oreille des ancêtres et quand on a des milliers de billets cela ne se voit pas et ne rend pas hommage aux ancêtres dont on a hérité la marque. Grâce aux bœufs, la marque des ancêtres est immortelle. Même si l'on achète une vache déjà marquée, on attend qu'elle mette bas et on fait porter aux petits la marque des ancêtres et non celle que porte la vache-mère [...]. Pour tout autre chose, l'argent peut bien remplacer les bœufs, sauf en ce qui concerne les ancêtres [...]. C'est pourquoi, tant que nous invoquerons les morts, les bœufs ne disparaîtront pas d'ici [...]. Nous, paysans, nous préférons le bœuf à l'argent parce que le bœuf est honneur (*voninahitra*), parure (*haingo*), protection (*fiarovana*) et moyen de travail (*fiasana*) ».

Chez les Bara, voisins des Sakalava, le rôle religieux et magique du troupeau du clan prend le pas sur ses fonctions économiques. Dénouant subtilement les fils des significations entremêlées, de Saint-Sauveur (32) propose de ce rôle une interprétation placée sous le signe d'une double médiation. Le troupeau est pour les Bara le médiateur entre la société des hommes et celle des esprits de la nature et des ancêtres du clan. La principale finalité du système d'élevage vise « à associer le plus étroitement possible les zébus avec, d'une part, la nature et ses esprits, d'autre part, les ancêtres et leur territoire. Le lieu idéal de cette association est le *tanin'aomby* [littéralement, la terre des bœufs], où sont enterrés les ancêtres et où les arbres abritent les esprits de la nature [...] » (32). A travers son troupeau, le clan bara renouvelle l'accord fondateur passé entre ses ancêtres, dont les animaux portent la marque, et les esprits naturels du lieu, réaffirmant ainsi sa maîtrise sur le territoire dont il a hérité. Cette maîtrise foncière recherchée ne s'accompagne pas pour autant d'une intervention artificielle. Tout au

contraire, l'élevage ne remplira pleinement son rôle d'intercession que s'il est pratiqué sur un territoire aussi peu transformé que possible par la main de l'homme. L'aire pastorale du finage comprend ainsi, idéalement, des formations forestières naturelles où les animaux trouvent refuge à l'abri du regard des hommes et sont laissés à l'état semi-sauvage (32).

Chez les Peuls du Niger, « cette opération [de marquage] baigne dans tout un contexte magique qui lui donne une signification dépassant de loin la simple reconnaissance d'une propriété » (18). Il s'agit à la fois de placer les animaux sous une protection magique, notamment contre la mortalité, et de promouvoir la fertilité du troupeau. Au Sahel, l'évolution enregistrée au cours du XX^e siècle a contribué dans de nombreux cas à dissoudre la valeur sociale des marques traditionnelles qui peut alors être étouffée par leur valeur magique ; la marque se réduit à une sorte de talisman destiné à assurer la prospérité du troupeau et par là du groupe humain qui en dépend, et son interprétation est réajustée en fonction de ces implications magiques. La conséquence la plus visible en est la possibilité de changer de marque. Puisque la marque est censée avoir par elle-même une influence sur la destinée du troupeau, il est logique que si celui-ci vient à périr, par exemple en raison de maladies du bétail, son propriétaire tente d'échanger sa marque pour celle d'un voisin plus heureux ! (18).

Fruit d'un étonnant syncrétisme entre la culture, la religion et les techniques introduites par les conquistadores et celles des populations andines, la cérémonie du marquage des lamas et des alpagas est considérée comme l'une des manifestations les plus vivantes du fonds culturel ancien de ces populations. La fête de la *Señalaky* (adaptation quechua du terme de *señalada*, lui-même tiré du verbe castillan *señalar*, marquer) donne lieu, notamment chez les éleveurs Aymara du Pérou, à une série de cérémonies et de rites pastoraux qui ont fait l'objet de nombreuses descriptions et études anthropologiques (13, 37). Sa particularité la plus marquante est l'association entre le marquage (par incision des oreilles) et la mise à la reproduction des animaux. Les femelles des camélidés andins, à l'instar des grands camélidés, possèdent une particularité physiologique : leur ovulation est déclenchée par l'accouplement, qui peut intervenir à toute saison, lorsque la femelle est sollicitée par un mâle. Ceci permet à chaque famille d'éleveurs d'organiser chaque année, à date fixe, une grande fête au cours de laquelle un certain nombre de mâles et de femelles, attachés deux par deux, s'accouplent devant les invités réunis. Les animaux qui n'étaient pas encore marqués le sont à cette occasion, parfois durant le cours de l'accouplement. Cette cérémonie s'accompagne de rites nombreux et complexes, de prières et de sacrifices aux *Apus*, les divinités de la montagne (15).

■ PHYSIOLOGIE DE LA MARQUE

Après avoir passé en revue les techniques de marquage, les modes de transmission des marques et leur signification, il importe de s'interroger sur les fonctions qu'elles remplissent dans les sociétés pastorales. Trois rôles principaux se dégagent de la littérature consultée : le signe identitaire, la revendication de certains droits et la protection contre le vol.

Signe d'identité

La fonction première de la marque est identitaire. La marque constitue, avec le nom du clan, un élément d'identité essentiel en milieu pastoral et particulièrement en milieu nomade, en raison de l'instabilité des repères spatiaux et de la dispersion des segments de lignages. Elle témoigne de cette identité collective et son appo-

sition est vécue, dans nombre de situations, comme l'affirmation de cette identité. Tel est par exemple le cas chez les Touaregs avec l'*ejwal*, signe de la *tawsit*, la tribu d'origine commune de ceux qui partagent le même *ejwal* (4).

L'association entre l'homme et l'animal étant le fondement même des systèmes pastoraux, l'apposition de la marque sur les animaux rappelle que ceux-ci sont eux-mêmes des membres de cette communauté. L'animal marqué « est » de tel clan, plutôt qu'il ne lui appartient. Il est un élément constitutif, plutôt qu'un objet de possession, de ce collectif lignager hybride, profondément original, que les Peuls Wodaabe du Niger dénomment *dudal* (9). De ce fait, l'identité de l'homme et celle de l'animal, questions dissociées dans le monde moderne, se résolvent traditionnellement de la même manière dans leur appartenance au clan.

Peut-être faut-il donner la même interprétation à la coutume de marquer également du *wasm* les esclaves et captifs, coutume probablement originaire de l'Arabie ancienne qui était encore d'un usage courant au Soudan et dans le centre de l'Afrique au début du XX^e siècle (39). La marque, qui permet à l'animal d'affirmer son appartenance au clan, évoque par ailleurs les scarifications rituelles que s'infligent certains peuples et qui permettent elles aussi d'identifier au premier coup d'œil la tribu d'origine d'une personne scarifiée.

Si la marque véhicule toujours un message identitaire, le contenu de ce message, généralement fruste, est variable selon les systèmes considérés qui s'avèrent quelquefois d'une grande richesse. Le système de marquage sophistiqué utilisé par les Mongols et décrit par Humphrey (24) s'avère particulièrement riche sur le plan sémiologique. Pour les Mongols, un homme sans son cheval n'est personne. C'est son cheval, par ses caractéristiques physiques, ses allures et son tempérament, mais aussi par la marque (*tamga*) qu'il porte, qui confère au Mongol son identité et son statut social (24). La marque publie en effet une information détaillée à son sujet : outre l'appartenance au clan désignée par la marque primaire (le *tamga* proprement dit), elle fournit une information sur sa lignée paternelle, sur la branche aînée ou cadette de la famille à laquelle il appartient, sur son extraction noble, roturière ou servile, enfin sur son statut, religieux ou laïc (24).

Le système repose sur des séries de marques apparentées, dérivées d'une marque primaire qui désigne le clan (figure 10) et à laquelle viennent se combiner d'autres marques dont certaines, dites complémentaires, ne peuvent jamais être utilisées comme des marques primaires (figure 11). Elles ont des propriétés à la fois syntaxiques et sémantiques. Par exemple, la marque « trône » indique que le propriétaire est issu d'une branche aînée de son lignage, puisque c'est cette lignée qui, dans le système de primogéniture, hérite des images des esprits des ancêtres qui sont assis sur le trône. Certaines de ces marques, comme le « pouce » et la « queue », la « corne » et le « pied », le « soleil » et la « lune », sont associées par paires, ou du moins suggèrent l'existence d'une autre marque de valeur supérieure ou inférieure selon le cas. Une marque additionnelle située à droite de la marque principale témoigne de la primogéniture par rapport à la même marque située à gauche. Une marque inversée suivant un axe de symétrie horizontal ou sagittal indique un rang social inférieur à celui qu'indique la marque primaire, etc.

Les princes (descendants de Gengis Khan en ligne paternelle) marquent leurs chevaux sur le côté droit, les gens du peuple à gauche. Les frères de père différencient leurs marques par addition d'un signe (et non par soustraction, ce qui risquerait de porter malheur au troupeau), en les modifiant le moins possible (ils peuvent se contenter d'en changer l'emplacement).



Figure 10 : exemples de marques mongoles (tamaga) relevées par Gochoo au milieu du XX^e siècle. Source : Humphrey, 1974.

Revendication d'un droit collectif

Les marques du bétail sont souvent qualifiées de « marques de propriété ». Cette appellation suggère une assimilation qui serait abusive avec le régime social et juridique de la propriété dans nos civilisations industrielles. Le fait que la protection contre le vol soit la fonction des marques la plus souvent évoquée renforce le malentendu, car la pratique traditionnelle du vol de bétail en milieu pastoral prend une signification très différente de celle du vol dans nos sociétés.

Il existe cependant d'authentiques marques de propriété. Les marques que Delaporte a étudiées chez les Lapons en représentent un exemple caractéristique (14). La fonction de ces marques est d'indiquer l'appropriation individuelle de chaque renne. Chaque enfant en bas âge, fille ou garçon, reçoit sa propre marque qui est choisie par son père. Les troupeaux familiaux, qui comptent entre cent et deux mille rennes, sont regroupés entre eux sur des pâturages communautaires. Le renne n'étant que semi-domestique, le contrôle exercé par les éleveurs est très lâche et variable selon les saisons. Il est fréquent que les rennes s'égarerent et que les troupeaux se mélangent. Les marques de propriété jouent de ce fait un rôle technique essentiel (14). Elles sont aussi, pour les éleveurs, le principal moyen de se protéger contre le vol de rennes (voir ci-dessous).

L'entaille des oreilles des lamas et des alpagas joue un rôle comparable en milieu andin. Les éleveurs Aymara, comme les Lapons, attribuent à tous leurs enfants en bas âge une marque individuelle, dont sont marquées les jeunes femelles qui leur sont données en cadeau, afin de leur constituer progressivement un troupeau personnel.

Dans le cas général, cependant, la marque n'est fondamentalement pas individuelle, mais collective. Si elle constitue effectivement le moyen de revendiquer un droit, il s'agit donc d'un droit collectif et non individuel. Or, dans la plupart des sociétés pastorales, la propriété des animaux est individuelle. La marque du clan ne donnant, à l'exception notable du système mongol, aucun renseignement particulier à ce sujet (à moins d'avoir été personnalisée ; voir plus haut), il ne semble pas pertinent de l'assimiler à une marque de propriété.

Avant de revenir sur ce point, il convient de relever que les marques de clan traditionnelles ne méritent peut-être pas non plus l'appellation de « marques à bétail » qui leur est souvent donnée. Dans de nombreux cas, en effet, ces armoiries, qui sont certes principalement appliquées sur les animaux, le sont aussi sur d'autres supports. Ainsi, la majorité des *wasm* recensés en Syrie et dans le nord de l'Arabie, « ont été trouvés gravés sur des rochers, sur des murs, sur des colonnes, sur des menhirs et des dolmens, sur des pierres isolées, sur des montants de porte ou des architraves, sur des pierres de puits [et, dans un seul cas, sur une tombe]. Les raisons données par les Bédouins de cette coutume de graver ainsi leur *wasm* diffèrent assez. Selon l'explication la plus fréquente, la tribu indiquait par là son droit de premier occupant à utiliser les pâturages voisins ou l'eau du puits ou de la source pour ses troupeaux, ou à faire la récolte » (39).

Même interprétation chez Field (22) et chez Chelhod [1958, cité par Hagenbucher-Sacripanti (23)], pour qui, dans la tradition moyen-orientale, « le clan possède ses propres pâturages, qui lui appartiennent par droit coutumier. Certains points d'eau sont également siens. Pour prévenir les inévitables discussions à leur sujet, le nomade laisse sa marque, *wasm*, sur les margelles, attestant ainsi la légitimité de sa possession. C'est le même signe, qui est celui du clan tout entier, qu'on applique au fer rouge sur la hanche ou le cou du bétail afin de le distinguer de celui d'autres clans ».

	alx	marteau
	sireetei alx	marteau avec trône
	saran devsgertei alx	marteau avec croissant de lune
	gurvan alx	trois marteaux
	dörvön alx	quatre marteaux
	sireetei nüdtei alx	marteau avec trône et yeux
	dörvöljin xüreeitei sireetei nüdtei alx	marteau avec trône et yeux, entouré d'un mur carré
	dügreg ongitoi alx	marteau avec anneau
	xevtee alx	marteau couché

Figure 11 : exemple d'une série de marques dérivées d'une marque primaire par addition de marques secondaires, la série « marteau ». Source : Humphrey, 1974.

Les Touaregs pour leur part gravent leur *ehouel* sur les pains de sel, sur le tronc des rares arbres des régions qu'ils parcourent, sur les margelles des puits, mais aussi sur des pierres tombales et des stèles funéraires (4). Dans de nombreuses civilisations pastorales, les marques de clan se retrouvent enfin, sans qu'on sache si cette décoration a une fonction autre qu'ornementale, gravées ou dessinées sur un certain nombre d'objets (couteaux, armes, harnais, bijoux, briquets et tabatières, coffres, tabourets, etc.).

A l'évidence, comme l'écrit Hagenbucher-Sacripanti, « la réalité de la fonction du *wasm* dans une lignée autant que dans un système d'alliance territorialement circonscrit par les droits et les mouvements des nomades déborde largement les questions de propriété du bétail » (23).

Même lorsqu'elle est apposée sur des rochers, sur des arbres, sur la margelle des puits, la fonction de la marque ne peut s'interpréter comme une revendication de la propriété du territoire ainsi marqué : la notion de propriété foncière est en réalité étrangère à la logique des systèmes pastoraux traditionnels (17).

La structure juridique des sociétés pastorales répond au problème classique de la distribution des droits au sein d'une organisation sociale donnée. A la segmentation de ces sociétés en structures lignagères emboîtées répond une hiérarchie de droits différenciés sur le bétail et sur les ressources pastorales. Ainsi, chez les Bédouins de Syrie comme chez les pasteurs Baggara du Soudan, tous les descendants d'un ancêtre commun partagent des droits diffus sur un vaste territoire, les différents segments de cette généalogie possédant des droits d'accès et d'usage d'autant plus forts qu'ils portent sur des portions plus limitées de ce territoire [Behnke, 1985, cité par de Saint-Sauveur (32)]. Un grand nombre de personnes disposent ainsi de droits faibles ou subsidiaires sur un vaste espace, tandis que chaque portion de territoire est contrôlée par les droits forts et prééminents détenus par un petit nombre (32).

L'unité sociale qui contrôle les droits d'accès à un territoire pastoral donné [unité dénommée *access group* par Grandin, 1989, cité par de Saint-Sauveur (32)] peut être une tribu, une fraction ou un clan. Tous les Masai Ngorongoro et Salei de Tanzanie ont ainsi des droits sur l'ensemble du territoire masai et ces droits s'expriment, par exemple, par l'accueil des troupeaux chassés de leurs parcours habituels par une sécheresse. Mais il existe une hiérarchie informelle des droits d'accès qui réserve l'usage ordinaire des pâturages et des points d'eau d'une zone donnée à la communauté qui y est implantée (30). La gestion quotidienne de ces ressources est de la compétence de cette communauté locale et s'impose à ses membres. La répartition des droits d'accès et d'usage, et le règlement des conflits qui surgissent à leur propos, restent pour leur part du ressort du « groupe d'accès ».

Le clan possède de la même manière des droits diffus sur le bétail qui porte sa marque. Ce droit se traduit par la compétence du clan sur les questions d'intérêt commun et le règlement des conflits ayant trait aux animaux. Il s'exprime par exemple à travers la redistribution d'animaux en son sein à la suite d'une sécheresse ou d'une épizootie ayant décimé les troupeaux. Cependant, au jour le jour, ce sont la responsabilité du chef de la famille étendue (pour la gestion technique des troupeaux) et surtout celle des propriétaires individuels (pour la gestion économique de la production) qui prédominent (30). La gestion communautaire des ressources pastorales s'oppose de ce point de vue à la gestion domestique des troupeaux, mais la logique d'ensemble de distribution des droits est la même.

Protection contre le vol

La protection contre le vol est une fonction quasi constamment prêtée aux marques de clan. Cette référence est à ce point constante qu'on est étonné de ne trouver aucune allusion au vol dans l'article très documenté que Dupire (18) a consacré aux marques du bétail chez les Peuls. La compréhension de la nature exacte de cette protection et du mécanisme qui la confère renvoie à celle du statut traditionnel du vol en milieu pastoral. Bien le plus précieux dans toute société pastorale, source de richesse et de prestige, unique mode d'accès au mariage, le bétail est l'objet de multiples convoitises. Dans la tradition pastorale, le vol de bétail est exclusivement destiné à permettre au voleur d'accroître son propre troupeau, ce qui est l'objectif légitime de tout pasteur. Exigeant du courage, de l'adresse et des compétences pastorales, il représente, aux yeux de beaucoup de pasteurs, un acte noble : « La valorisation socioculturelle du vol de bétail est une constante pastorale. Certains auteurs lui attribuent une véritable fonction socio-économique : redistribution des richesses, dispersion du cheptel et répartition du risque. Le vol est assimilé, côté pile, à un acte de bravoure, souvent chargé d'une signification initiatique ; côté face, il représente un risque constant et peut devenir un véritable fléau dans certaines circonstances, lorsqu'il dégénère en brigandage organisé à grande échelle » (17).

En milieu toubou, par exemple, « le vol d'animaux à l'extérieur du clan n'était pas considéré comme un délit mais comme un moyen risqué, mais normal, d'acquérir des richesses. Aujourd'hui encore, seul ce procédé permet à bien des jeunes gens de se procurer les nombreux animaux nécessaires pour leur mariage. C'est aussi un moyen d'obtenir de la considération » (12).

C'est sans doute à Madagascar que le vol de bétail, élevé au statut d'une véritable institution, occupant une place centrale dans la culture et l'organisation pastorales, prend ses formes les plus raffinées, qui ont donné lieu à de multiples études. Les « grands voleurs », ceux qui ont réussi à s'enrichir par le vol, y sont connus et respectés. Selon un proverbe bara, « le vol [de bœufs] est la forme de cueillette seule digne des forts » [Randriamarolaza, 1986, cité par de Saint-Sauveur (32)]. Dans le sud et l'ouest de l'île, les agropasteurs entretiennent encore aujourd'hui un système coutumier d'alliances villageoises et de surveillance du territoire destiné à lutter contre le vol en détectant les déplacements des animaux. Chaque village est responsable de la surveillance de son propre territoire, qui repose sur le contrôle des traces laissées sur le sol par les zébus en des lieux de passage stratégiques, quotidiennement surveillés et balayés, les *kizo* (32).

Afin de prévenir tout soupçon sur la provenance des bœufs sacrifiés lors des diverses cérémonies, il était d'usage à Madagascar d'exposer leur tête pendant toute la durée de la fête, afin de démontrer à tous qu'ils n'avaient point été volés. On ne gardait parfois que les oreilles coupées ras et réunies par la bande de peau qui les joint, et on les suspendait à l'auvent ouest de la maison où elles pouvaient rester des mois et des années (29).

Face aux formes traditionnelles du vol de bétail, qui sont le fait de membres de la communauté pastorale et s'inscrivent dans le fonctionnement normal de cette communauté, la recherche des animaux volés met en jeu les réseaux de solidarité nés des alliances entre clans et les règles coutumières permettent de résoudre les litiges. C'est ainsi qu'il en va chez les Baxtyâri : « Les voleurs opèrent surtout la nuit [...]. Dès que le berger a donné l'alarme et que les pertes sont évaluées, le propriétaire part à la recherche de son bien. Cette tournée peut durer plusieurs jours, voire plusieurs semaines si le vol est important. Il va de campement en campement rapporter, entre autres nouvelles, son histoire dans tous les détails ; partout, il est bien reçu, écouté attentivement et, éventuel-

lement, informé (parfois contre quelque argent) de ce qui a pu se savoir ou se voir. Il peut réussir ainsi à parvenir jusqu'au campement du voleur. Là, il doit faire une description exhaustive des animaux dérobés et expliquer comment il est parvenu à retrouver leur trace. Si, par son éloquence et par la précision de ses descriptions, il fait la preuve de la connaissance de ses bêtes, on estime généralement que le voleur ne peut pas, à moins d'être un vaurien (*bisara*), ne pas reconnaître les faits. [...] Dans ce cas, voleur et volé négocieront la restitution du butin ; généralement, le premier se contentera d'exiger du second qu'il s'abstienne de toute autre poursuite. Finalement, tout le monde est bien d'accord sur l'essentiel et l'on n'est pas si loin, chez les Baxtyâri, de cette coutume du *melki dorran* qui, dans les tribus du Fârs, permet aux voleurs de recevoir de leurs poursuivants une indemnité pour l'usure de leurs chaussures ! » (16). Bien que la protection contre le vol soit l'une des motivations du marquage, il est à noter que les marques ne portent, chez les Baxtyâri, aucun message d'identification clanique ni individuel : un même éleveur ne marque pas toutes ses bêtes de la même façon et les marques qu'il utilise ne sont pas spécifiques de son troupeau. « Chaque marque s'ajoute aux autres caractéristiques de l'animal et intervient comme un moyen de mémorisation de ces caractéristiques ». En cas de vol, elle constitue un élément de description supplémentaire d'un animal dérobé, mais ne fait pas preuve à elle seule de sa propriété (16).

Dans un tel contexte socioculturel, le marquage revêt une efficacité certaine, au point que cette fonction antivol apparaît parfois comme la première justification du marquage : « Pour les Têda et les Daza, l'intérêt du marquage du bétail n'est pas mince : il diminue les risques de vol. Ces risques sont d'autant plus réels que le vol est, chez eux, un moyen normal d'acquérir à la fois richesse et prestige » (1).

La relative sécurité que procure le marquage repose en bonne part sur la dissuasion car il fait du vol une activité beaucoup plus risquée. L'œil exercé des pasteurs est en effet prompt à repérer dans un troupeau une marque étrangère, que ce soit au pâturage, au campement, le long d'une route, autour d'un puits ou sur un marché. A partir de là, la marque permet d'identifier le propriétaire, puis de confondre le voleur.

Un animal égaré finit généralement par rejoindre un troupeau appartenant à un tiers. Deux attitudes s'offrent alors à celui-ci : ou bien rechercher le propriétaire de l'animal en vue de le lui restituer, ou bien profiter de l'aubaine et tenter de le conserver, soit pour l'intégrer à son propre troupeau, avec le risque d'être confondu si quelqu'un l'y retrouve, notamment grâce à sa marque, soit pour le vendre, ce qui comporte également un risque (l'abatage immédiat, qui ferait disparaître toute trace du forfait, n'est généralement pas une solution satisfaisante pour un pasteur, surtout lorsqu'il s'agit d'un gros animal, chameau ou bovin). Le marquage vise à orienter ce choix vers la première solution, favorable aux intérêts du propriétaire légitime.

Chez les Peuls, la marque peut ainsi permettre de retrouver une bête égarée, par l'intermédiaire des parents et alliés qui se font un devoir d'en rechercher le propriétaire (18). De même, le système des *tamaga*, qui offre aux troupeaux mongols une protection à la fois légale et magique contre les razzias, le vol et la fraude, permet aux tiers de bonne foi d'identifier les animaux égarés et de les restituer à leur propriétaire (24).

Vis-à-vis de la démarche active du voleur de bétail également, la visée peut être préventive. La marque, parce qu'elle confère la protection du clan, adresse en effet à la fois au voleur potentiel une information et un avertissement. Ceci est particulièrement explicite chez les Toubous : « Le but de la marque n'est pas de permettre au propriétaire de distinguer ses bêtes de celles des autres, car il les

reconnaîtrait bien sans cela, mais d'empêcher les voleurs d'enlever les bêtes d'un clan parent ou allié, ou d'un clan dont il redoute la vengeance » [Le Cœur, cité par Baroin (1)]. Cette protection s'étend aux animaux des vassaux : « En échange de leur protection et de l'autorisation d'adopter leurs marques d'animaux, les Azza paient aux Daza un tribut annuel » [Grall, 1945, cité par Baroin (1)]. Par suite, le protecteur daza devait, sous peine d'être taxé de lâcheté, essayer de récupérer, y compris par les armes, le bétail volé à son vassal azza (1).

En Laponie, la protection contre le vol est une fonction centrale du système des marques de propriété individuelles. « Les vols de bétail constituent une pratique courante chez les Lapons de Kautokeino. Ils se produisent le plus souvent à l'occasion de mélanges de troupeaux (généralement accidentels, mais quelquefois provoqués intentionnellement dans ce but), ou bien lorsqu'un renne égaré rejoint un troupeau qui n'est pas le sien. Deux types de vols ont cours : un renne déjà marqué peut être abattu et sa viande consommée, ou bien le renne volé vient agrandir le troupeau du voleur. En raison du prestige que confère la possession d'un grand troupeau, c'est ce second type de vol qui est le plus en faveur et en même temps qui est le mieux toléré. Lorsque le renne n'est pas encore marqué [le marquage intervient normalement avant l'âge de six mois], il est facile de se l'approprier : il suffit au voleur de lui apposer sa propre marque de propriété. Si le renne a déjà reçu une marque, il est alors nécessaire de la falsifier » (14).

La falsification idéale du point de vue du voleur consiste à retailler les oreilles de l'animal volé pour remplacer la marque du volé par celle du voleur. Mais ceci n'est pas toujours réalisable, les éleveurs s'attachant à choisir, en fonction des marques de leurs voisins, des marques de propriété qui ne soient pas susceptibles d'être ainsi falsifiées. De ce fait nécessairement limités en nombre, « les vols de rennes par falsification des marques de propriété étaient relativement bien tolérés dans la société laponne traditionnelle parce qu'ils exigent du voleur des qualités qui, étant celles du bon éleveur, sont très valorisées : excellente connaissance du terrain et des marques, grande habileté dans la découpe, etc. » (14).

La protection conférée par la marque contre les voleurs résulte de la valeur légale qui lui est reconnue par la coutume pastorale : « Le *wasm* fait foi dans tout litige qui a pour cause un vol, une razzia, la fuite d'un animal (ce qui arrive fréquemment [dans les troupeaux de dromadaires] quand le mâle est en rut), l'éparpillement d'un troupeau au moment d'une tempête, etc. » (39).

Chez les Mongols, il est interdit de modifier soi-même sa marque ou d'en choisir une nouvelle. Les altérations des marques existantes ainsi que l'adoption d'une nouvelle marque (le changement de marque est autorisé en cas de querelle entre frères, de mauvais sort, etc.) relèvent exclusivement du lignage paternel. Elles doivent être approuvées par un lama et enregistrées par le seigneur du lieu (24). Le pouvoir magique des *tamaga* garantit leur utilisation honnête et la véracité de l'information qu'ils transmettent (les sceaux mongols, qui ont une énorme importance pour garantir l'authenticité des décrets, des lettres de créance, etc., sont aussi appelés *tamaga*). La falsification d'une marque est considérée comme un crime (24).

La coutume mongole empêche de vendre ou d'échanger un cheval porteur d'un *tamga*. De strictes limites sont également fixées à son usage, d'où l'interdiction édictée par les princes au XIX^e siècle, pour des raisons à la fois économiques et fiscales, de marquer plus d'un cheval sur dix et d'un chameau sur trois (24).

La valeur attribuée à la marque par la coutume pastorale n'est efficace qu'au sein de la société des pasteurs. Sa reconnaissance légale au niveau des Etats devient un enjeu important dès lors qu'il ne

s'agit plus seulement de réguler les effets du vol traditionnel à l'intérieur du système pastoral. Ainsi, chez les Lapons de Kautokeino, confrontés à des actions de brigandage à grande échelle, les marques de propriété, jadis coutumières, ont désormais valeur légale. Devenues obligatoires, elles sont officiellement enregistrées par l'Administration norvégienne et font foi devant les tribunaux (14).

■ CONCLUSION

Ce tour d'horizon a montré combien les techniques de marquage, les règles de transmission des marques, leur sens et leurs fonctions diffèrent selon les civilisations pastorales et selon les époques. Mais il a surtout mis en évidence des convergences et des similitudes frappantes, rejoignant en ceci beaucoup d'études antérieures. Faut-il s'en étonner ? Est-il si surprenant que la diversité des « solutions » efficaces sur le plan organisationnel, juridique, économique... inventées au cours des siècles par les sociétés pastorales de tous les continents ne soit pas illimitée, alors qu'elles accompagnent, selon l'expression de Bonte (10), une « formule technique » unique qui repose sur la dispersion et la mobilité des unités de production en fonction de l'état des ressources naturelles ?

La force impressionnante des permanences anthropologiques qui ont permis à beaucoup de systèmes de marquage de traverser les siècles, voire les millénaires, peut surprendre. Un élément de réponse se dégage de cette étude : aussi ancienne que les systèmes pastoraux, la pratique du marquage ne disparaîtra probablement qu'avec eux. Comme le laissent pressentir son ancienneté et sa généralité, elle s'enracine en effet au cœur du fait pastoral, en lien avec la recherche permanente de l'indispensable cohérence entre le système technique, l'organisation sociale et la gestion du territoire. La marque du clan est le signe par lequel celui-ci signale et oppose aux tiers, sous le regard des ancêtres et des esprits du lieu, le pacte constitutif de la communauté pastorale qui l'unit aux membres animaux de cette communauté et au territoire dont elle exploite les ressources.

Cette revue suggère qu'à partir du système originel dans lequel l'appartenance à cette communauté pastorale constitue un repère identitaire quasi existentiel, le système des marques a souvent été sollicité pour évoluer dans le sens d'une individualisation et s'adapter ainsi aux changements du contexte socio-économique, généralement synonymes d'une certaine dilution ou dissolution des groupes pastoraux dans des sociétés plus larges. A la visée endogène et spécifiquement pastorale de la marque témoignant du pacte pastoral, font alors place des objectifs moins spécifiques, telle la lutte contre le vol lorsque celui-ci perd la signification sociale traditionnelle du vol pastoral pour se résumer à une simple spoliation des propriétaires, voire franchement exogènes, tels les objectifs des méthodes contemporaines d'identification individuelle des animaux, qui répondent essentiellement, dans nos Etats modernes, aux nécessités du contrôle par la puissance publique : respect de la législation (économique, fiscale, sanitaire surtout) et traçabilité des produits de l'élevage.

Mais l'utilisation contemporaine des marques traditionnelles se limite moins que jamais au domaine de l'élevage. Dans de nombreux cas en effet, leurs usages domestiques, loin de se restreindre, se diversifient et se répandent en s'adaptant aux conditions de vie contemporaines. Sibdiga (34) relève ainsi l'utilisation courante, par les Touaregs, de stylos à bille, de crayons ou de feutres pour apposer la marque sur des supports de plastique, de carton ou de papier. De plus en plus présente dans la vie domestique, la marque apparaît aujourd'hui sur les courriers, les pièces d'identité, les documents échangés, prolongeant et renouvelant ainsi ce qu'il faut bien considérer comme l'une des plus anciennes traditions de l'humanité.

Remerciements

L'auteur remercie chaleureusement E. Bernus, Ch. Blanc-Pamard, L. de Bonneval, J. Boutrais, J.-P. Digard, B. Fulcrand, A.-M. Gogué, Ph. Lhoste, A. de Saint-Sauveur et S. Trino da Silva pour l'appui amical et compétent qu'ils lui ont apporté dans la préparation de cet article.

Annexe

Note sur le marquage d'un gibier à Madagascar

Le marquage traditionnel des lémuriens par les pasteurs sakalava de Menabe est ainsi rapporté par Taillade (36) :

« La chasse est une activité qui fut longtemps appréciée des Sakalava, parce que souvent synonyme d'une amélioration très sensible du régime alimentaire. Elle n'est pourtant pratiquée que parcimonieusement, un ensemble de règles tendant à préserver les espèces les plus recherchées [...] »

Les techniques de chasse au lémurien (*sifaka*, *gidro*) témoignent [particulièrement] de ce souci de préserver les peuplements. Cette activité est limitée dans le temps, la période de chasse s'étalant de décembre à mars. La période de reproduction, qui dure jusqu'en novembre, est soigneusement évitée. Les lémuriens sont capturés vivants selon diverses techniques. Les animaux sont parfois drogués par le chasseur qui verse une abondante quantité de *toa mona*, hydromel à base de miel, l'effet de somnolence qui s'ensuit les rendant particulièrement vulnérables et faciles à capturer. D'autres utilisent des systèmes de piégeage mécaniques, le lémurien attiré par un appât enduit de miel étant capturé par la taille.

Certaines pratiques aujourd'hui délaissées permettaient une gestion très précise de ce gibier. Dans tous les cas, les animaux étaient marqués. Chaque clan possédait son signe distinctif, une marque sur le dos, la queue ou les oreilles de l'animal qui était ensuite libéré, et à nouveau capturé lorsque le besoin ou l'envie se faisait sentir. Seuls les mâles étaient chassés. Certains clans les castraient afin de les voir grossir et récupérer un gibier de qualité supérieure. Deux bêtes au maximum étaient abattues à chaque sortie. Une sortie de chasse était considérée comme un événement exceptionnel, préalablement célébré par

BIBLIOGRAPHIE

1. BAROIN C., 1972. Les marques de bétail chez les Daza et les Azza du Niger. Niamey, Niger, Centre nigérien de recherches en sciences humaines, 296 p. (Etudes nigériennes n° 29)
2. BAROIN C., 1985. Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou. Les Daza Késerda (Niger). Paris, France, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 455 p.
3. BAZIN M., 1987. Le nomadisme Yorük aujourd'hui : les Sarikeçili du Taurus central (Turquie). *Prod. past. Soc.*, **20** : 11-29.
4. BERNUS E., 1996. Marques de propriété touarègues et pierres tombales (plaines au sud-ouest de l'Air). *Sahara*, **8** : 7-18.
5. BERNUS E., 2000. L'âne injustement condamné. De la malédiction à la médisance (chez les Touaregs). In : Etudes berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse. Paris, France, Peeters, p. 27-30.
6. BERNUS E., CRESSIER P., 1999. In-Teduc du Moyen Age à l'époque actuelle. In : Bernus E., Cressier P., Durand A., Paris F., Sallège J.-F. Ed., Vallée de l'Azawagh (Sahara du Niger). Paris, France, Sépia, 422 p. (Etudes nigériennes n° 57)
7. BIRKELI E., 1936. Marque de bœufs et tradition de race. Documents sur l'ethnographie de la côte ouest de Madagascar. Oslo, Norvège, Ethnografiske Museum, 58 p. (Bulletin n° 2)
8. BLANC-PAMARD C., 1998. A l'ouest d'Analabo. Une agriculture en marche en pays Masikoro (sud-ouest de Madagascar). Paris, France, Orstom, 84 p.
9. BONFIGLIOLI A.M., 1988. Duda. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger. Paris, France, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 293 p.
10. BONTE P., 1973. La « formule technique » du pastoralisme nomade. In : Etudes sur les sociétés de pasteurs nomades (I). Sur l'organisation technique et économique. *Cah. Cnrm*, **109** : 6-32.
11. BONTE P., BRIANT P., BRISEBARRE A.M., DIGARD J.P., LEFEBURE C., LIZET B., ROUET M.M., 1987. Quatorze années de recherches sur les sociétés pastorales. Texte collectif. *Prod. past. Soc.*, **20** : 3-8.
12. CHAPELLE J., 1957. Nomades noirs du Sahara. Paris, France, Plon, 449 p.
13. CHOQUECAHUA J., 1971. El Señalaska en el mundo Aymara. Allpanchis. *Rev. Inst. Past. andina*, **3**: 182-184.
14. DELAPORTE Y., 1987. Le marquage du bétail chez les pasteurs lapons. I : Procédés de falsification. II : Un bricolage sémiotique. *JATBA, Trav. Ethnobot. Ethnozool.*, **34** : 7-17, 19-31.
15. DELGADO ARAGÓN J.G., 1971. El Señalakuy. Allpanchis. *Rev. Inst. Past. andina*, **3**: 185-197.
16. DIGARD J.-P., 1981. Techniques des nomades Baxtyâri d'Iran. Paris, France, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 273 p.
17. DIGARD J.-P., LANDAIS E., LHOSTE P., 1993. La crise des sociétés pastorales. Un regard pluridisciplinaire. *Revue Elev. Méd. vét. Pays trop.*, **46** : 683-692.
18. DUPIRE M., 1954. Contribution à l'étude des marques de propriété du bétail chez les pasteurs peuls. *J. Soc. Afr.*, **24** : 123-143.
19. EVANS-PRITCHARD E.E., 1940. The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people. Oxford, UK, Clarendon Press. Traduction française : Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote. Paris, France, Gallimard, 1994, 312 p.
20. FAUBLEE J., 1954. La cohésion des sociétés Bara (Madagascar). Paris, Presses universitaires de France, 163 p.
21. FAUROUX E., 1980. Les rapports de production Sakalava et leur évolution sous l'influence coloniale (région de Morondava). In : Waast R., Sautter G. Ed., Changements sociaux dans l'Ouest malgache. Paris, France, Orstom, p. 81-107. (Coll. Mémoires n° 90)
22. FIELD H., 1952. Camel brands and graffiti from Iraq, Syria, Jordan, Iran and Arabia. *J. Am. Orient. Soc.*, **15** (Suppl.).
23. HAGENBUCHER-SACRIPANTI F., 1979. Note sur les alliances et les marques de bétail chez les Arabes du Nord-Kanem. *Cah. Orstom, Sér. Entomol. méd.*, **16** : 351-379.
24. HUMPHREY C., 1974. Horse brands of the Mongolians. A system of signs in a nomadic culture. *Am. Anthropol.*, **1**: 471-488.
25. LANDAIS E., DEFFONTAINES J.-P., 1988. André L., un berger parle de ses pratiques. Document de travail du département Systèmes agraires et développement, Unité de recherches Versailles-Dijon-Mirecourt. Versailles, France, Inra, 113 p.
26. LAURANS R., 1973. Les tontes partielles. *Ethnozootecnie*, **8** : 9-18.
27. LE ROUVREUR A., 1962. Sahéliens et sahariens du Tchad. Paris, France, Berger-Levrault, 467 p.
28. MILLEVILLE P., 1986. Une méthode d'approche du rôle social de l'élevage dans un milieu sahélien : l'enquête généalogique sur le bétail. In : Landais E., Ed., Méthodes pour la recherche sur les systèmes d'élevage en Afrique intertropicale. Maisons-Alfort, France, Cirad-Iemvt, p. 167-177. (Etudes et synthèses de l'Iemvt n° 20)
29. MOLET L., 1953. Le bœuf dans l'Ankaizinana. Son importance sociale et économique. Mémoires de l'Institut scientifique de Madagascar, Série C, Tome II, 218 p.
30. POTKANSKI T., 1994. Property concepts, herding patterns and management of natural resources among the Ngorongoro and Salei Maasai of Tanzania. Londres, UK, International Institute for Environment and Development, Drylands Programme, 76 p. (Pastoral Land Tenure Series No. 6)
31. RODRIGUEZ LOPEZ Y.J., 1990. Sistemas de identificación campesina de alpacas y llamas. In Nolte E., Ed., Tecnología y cultura en la producción alpaquera. Cusco, Pérou, CISA/PAL, 215 p.
32. SAINT-SAUVEUR A. DE, 1998. Gestion des espaces et des ressources naturelles par une société pastorale, les Bara du Sud-Ouest malgache. Implications pour une politique environnementale décentralisée. Thèse Doct. en Géographie tropicale, Université de Bordeaux-III, France, 371 p.
33. SECOND P., 1974. Les représentations des bovidés dans les fresques préhistoriques du Tassili-n Ajjer. Thèse Doct., Ecole nationale vétérinaire d'Alfort, Maisons-Alfort, France, 98 p.
34. SIDBIDA AG WATANOUFENE, 2001. Les marques de propriété chez les Kel-Tamachek, région de Gao (Mali). *Le Saharien*, **156** : 37-41.
35. SMITH W.R., 1885. Kinship and marriage in early Arabia. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 322 p.
36. TAILLADE J.-J., 1996. Les dynamiques dans la gestion de l'espace et des ressources naturelles sur les interfluves de l'Ouest malgache. Cas des éleveurs sakalava du Menabe. Thèse de Géographie de l'Université Montpellier III, France, 345 p.
37. TAPE CAMPOS N.G., 1991. Ritos ganaderos andinos. Lima, Pérou, Horizonte, 134 p.
38. VAINSHTEIN S.I., 1972. Istoricheskaya etnografiya tuvintsev. Traduction anglaise (1980) : Nomads of South Siberia: the pastoral economies of Tuva. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 289 p.
39. VAN GENNEP A., 1902. Les « wasm » ou marques de propriété des Arabes. *Int. Archiv Ethnogr.*, **15** : 85-98.
40. VAN GENNEP A., 1904. Tabou et totémisme à Madagascar. Paris, France, E. Leroux, 363 p.

Reçu le 23.03.2001, accepté le 10.07.2001

Summary

Landais E. The Marking of Livestock in Traditional Pastoral Societies

The marking of animals has been practiced in all pastoral systems since time immemorial. Using a series of examples representative of the major pastoral civilizations of the world, the author presents the techniques used (branding and ear incisions, either separately or in combination). In the light of the characteristics common to pastoral societies, the following points are analyzed:

- the manner in which the marks used by these societies have been conserved or modified in the course of vertical (inherited) or lateral changes of ownership;
- the content and meaning of the messages conveyed by the marks;
- the various functions of the marks, namely, collective or individual identification, establishment of rights, protection against theft.

In conclusion, the mark of the lineage is seen as symbolic of the founding pact of the pastoral system, uniting a community of humans, a community of animals and a territory. Traditional livestock marking systems are generally not used for health purposes. Moreover, their characteristics are not compatible with the requirements of modern traceability. Nevertheless, these systems could be adapted, as is the case for the marking of the reindeer herds of the Lapps in Norway, which has been given legal value and has been made mandatory.

Key words: Marking technique - Property - Right of access - Identification - Pastoralism - Theft.

Resumen

Landais E. Marcaje del ganado en los sistemas pastorales tradicionales

Desde siempre, las sociedades pastorales vienen marcando sus animales. Sirviéndose de ejemplos representativos de las grandes culturas pastorales del mundo, el autor explica las técnicas empleadas con tal fin (marcaje al fuego, muescas auriculares, asociación de ambas técnicas). Partiendo luego de las características comunes de las distintas sociedades pastorales (estructuradas por el linaje o segmentarias), analiza sucesivamente los siguientes aspectos:

- la dialéctica entre conservación y deformación que entra en juego en el proceso de transmisión vertical y horizontal de las marcas dentro de cada cultura;
- el contenido y el significado del mensaje transmitido por las marcas;
- las funciones desempeñadas por las marcas: signos de identidad (colectiva o individual), reivindicación de un derecho, protección contra el robo.

La marca que pertenece a un linaje se puede interpretar como el signo del pacto concluido dentro del sistema pastoral, creando un vínculo entre una comunidad humana, una comunidad animal y un territorio. En términos generales, el marcaje tradicional del ganado no cumplía un objetivo sanitario. Además, sus características propias no permiten que pueda responder a los requisitos contemporáneos de la rastreabilidad. Sin embargo, nada impide que puedan adaptarse con ese fin, siguiendo el ejemplo del sistema de marcaje legal y obligatorio que se aplica actualmente en Noruega para la identificación de los renos de Laponia.

Palabras clave: Marcaje del ganado - Propiedad - Derecho de uso - Identificación - Pastoralismo - Robo.