

Volume : « heritage process SI »

« LA CONDUITE DES ANIMAUX N’EXISTE PLUS »: ENTRE NOSTALGIE,
TRANSMISSION ET SOUTIEN À UNE PRATIQUE D’ÉLEVAGE TRANSHUMANT AU
MALI¹

Anaïs Leblon

RÉSUMÉ

Suite à l’inscription des festivités de transhumance peules du Delta intérieur du Niger (Mali) à la liste des chefs d’œuvre du patrimoine oral et immatériel de l’humanité de l’UNESCO en 2005, cet article, fondé sur une ethnographie de plusieurs mois, s’intéresse à l’évocation nostalgique des transformations de la pratique de la transhumance par les éleveurs et les bergers. En opérant un pas de côté par rapport à l’étude des discours officiels sur le patrimoine, l’auteur propose de comprendre comment ces acteurs, qui énoncent une rupture par rapport à une autrefois idéalisée, définissent ce passé et surtout l’entretiennent dans des discours et des pratiques de redéfinition et de revalorisation du pastoralisme aussi bien pour eux-mêmes que face à des représentants de l’État et des instances patrimoniales internationales. L’étude des compétitions pastorales, symbole d’un travail pastoral exemplaire perdu, sert d’exemple pour analyser les débats entourant les représentations de la rivalité et de l’honneur au cœur de la pratique pastorale transhumante dans cette région ainsi que le sentiment de perte et de marginalisation exprimé par les éleveurs *Fulbe* et qui traduit les enjeux territoriaux et fonciers travaillant la requalification de « l’espace culturel du *yàaral* et du *degal* » en « chef-d’œuvre du patrimoine oral et immatériel de l’Humanité ».

MOTS-CLÉS : compétition pastorale, nostalgie, UNESCO, Peuls, Delta intérieur du Niger

¹ Cet article provient de mon travail de doctorat sur la patrimonialisation des fêtes du *yàaral* et du *degal* pour lequel un terrain total de quinze mois, de 2006 à 2010, a été effectué à Diafarabé et Dialloubé, les deux principaux villages concernés par le projet de classement ainsi qu’à Mopti et Bamako auprès des institutions et des acteurs de la mise en patrimoine. Tout en proposant une ethnographie détaillée des fêtes de transhumance du *degal* à Dialloubé (observé en 2008 et 2010) et du *yàaral* à Diafarabé (observé en 2006 et 2008), l’enquête a eu pour objectif d’observer, pendant le temps de sa réalisation, les actions patrimoniales entreprises par les structures chargées de l’exécution du plan de sauvegarde de ces institutions pastorales.

Les processus d'institution de la culture et de patrimonialisation interviennent lorsque survient un changement de regard porté sur des lieux, des monuments ou des pratiques. S'opère alors une requalification, qui sans totalement échapper aux usages ordinaires, exprime un lien nouveau au passé, aux origines, à l'identité et au territoire. Le patrimoine n'existe donc pas de façon substantielle. Il est le résultat d'une construction sociale, d'une sélection résultant de la prise de conscience de l'écoulement du temps et des transformations survenues : « ce qui fait patrimoine (...) ce n'est pas le dépôt de l'histoire, mais le sens que les sociétés donnent aux choses réputées provenir du passé et dont la sauvegarde et la transmission sont estimées socialement indispensables » (Rautenberg, 2003 : 113). Ce sont ces processus que je désire interroger à partir de l'exemple des sociétés pastorales peules du Delta intérieur du Niger au Mali, dont les festivités de transhumances font l'objet depuis 2005 d'une inscription à la « Liste des chefs d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité » de l'UNESCO. Tel que défini par l'UNESCO, l'« espace culturel du *yaaral* et du *degal* » correspond à la zone de déplacements des éleveurs peuls, ou *Fulbe*, s'étendant des plaines inondées du Delta intérieur du fleuve Niger aux terres exondées du Sahel, du Méma, du Farimaké, du Karéri à l'ouest et du Séno, au pied du plateau dogon (fig. 1) (DNPC/UNESCO, 2004 : 3). Bien que le classement se réfère à l'ensemble de la zone de transhumance, ce sont les manifestations spectaculaires du *yáaral* et du *degal*, faisant déjà l'objet d'un contrôle politique et administratif en raison de leur importance dans le calendrier des déplacements des troupeaux, qui ont retenu l'attention des agents du patrimoine en tant « principales formes de la culture et de la création artistique et artisanale des Peuls » (DNPC/ UNESCO, 2004 : 10). Le *yáaral*, est la traversée au mois de décembre du fleuve Diaka à la nage par les troupeaux du territoire pastoral de Diafarabé, revenant de la transhumance de saison des pluies en zone exondée (ill. 1 et fig.2) ; le *degal*, la descente, au mois d'avril, des troupeaux du territoire pastoral de Dialloubé, dans les derniers pâturages de saison sèche au nord du Delta (ill. 2 et fig.3). Ces manifestations célèbrent le retour des troupeaux dans leurs pâturages lignagers et donnent lieu à des manifestations festives : défilés de troupeaux, déclamation de poésies d'éloges aux bovins, mise en scène de l'esthétique féminine et compétitions entre troupeaux qui ont fait l'objet d'une valorisation patrimoniale (Leblon, 2012).

L'Espace culturel du Yaaral degal et les circuits de transhumance.

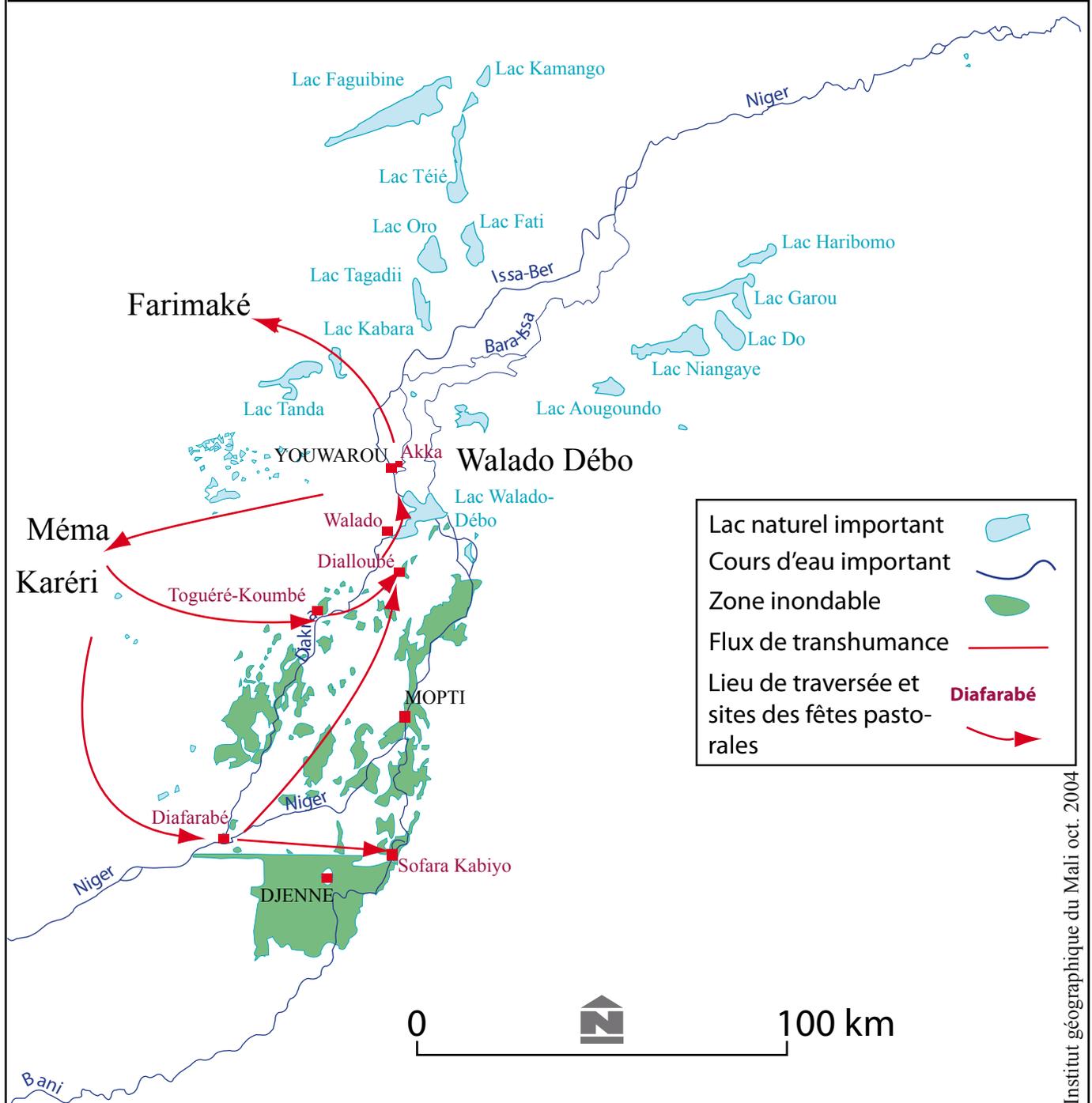


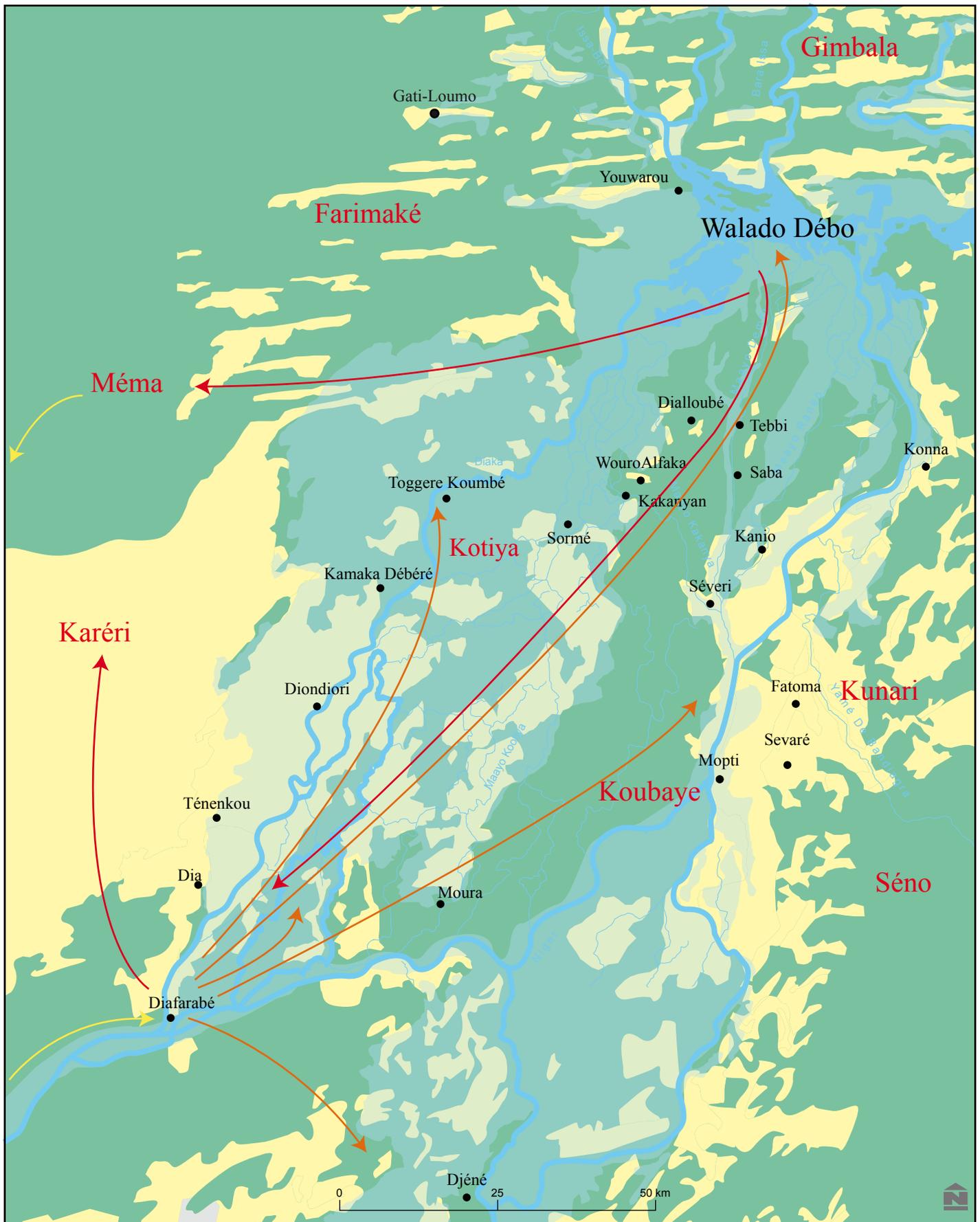
Figure 1 : Copie de la carte versée au dossier de candidature de « L'espace culturel du yaaral et du degal » pour son classement à la « liste des chefs-d'oeuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité » (A. Leblon, 2011, d'après : DNPC/UNESCO, 2004 : 29).



Illustration 1 : Le *yàaral* à Diafarabé, novembre 2006 (cliché A. Leblon)



Illustration 2 : Le *degal* à Dialloubé, avril 2010 (cliché A. Leblon)



Zones pastorales
 Zones agricoles

Zones inondables
Kunari Zone pastorale

Circuit de transhumance :

- sortie du delta (juin)
- entrée dans le delta (nov.-déc.)
- mouvement dans le delta (déc. à mai)

Figure 2 : La transhumance des troupeaux du territoire pastorale de Diarabé (A. Leblon & M. Coulon 2011 ; fond d'après Poncet & Troubat, 1995).

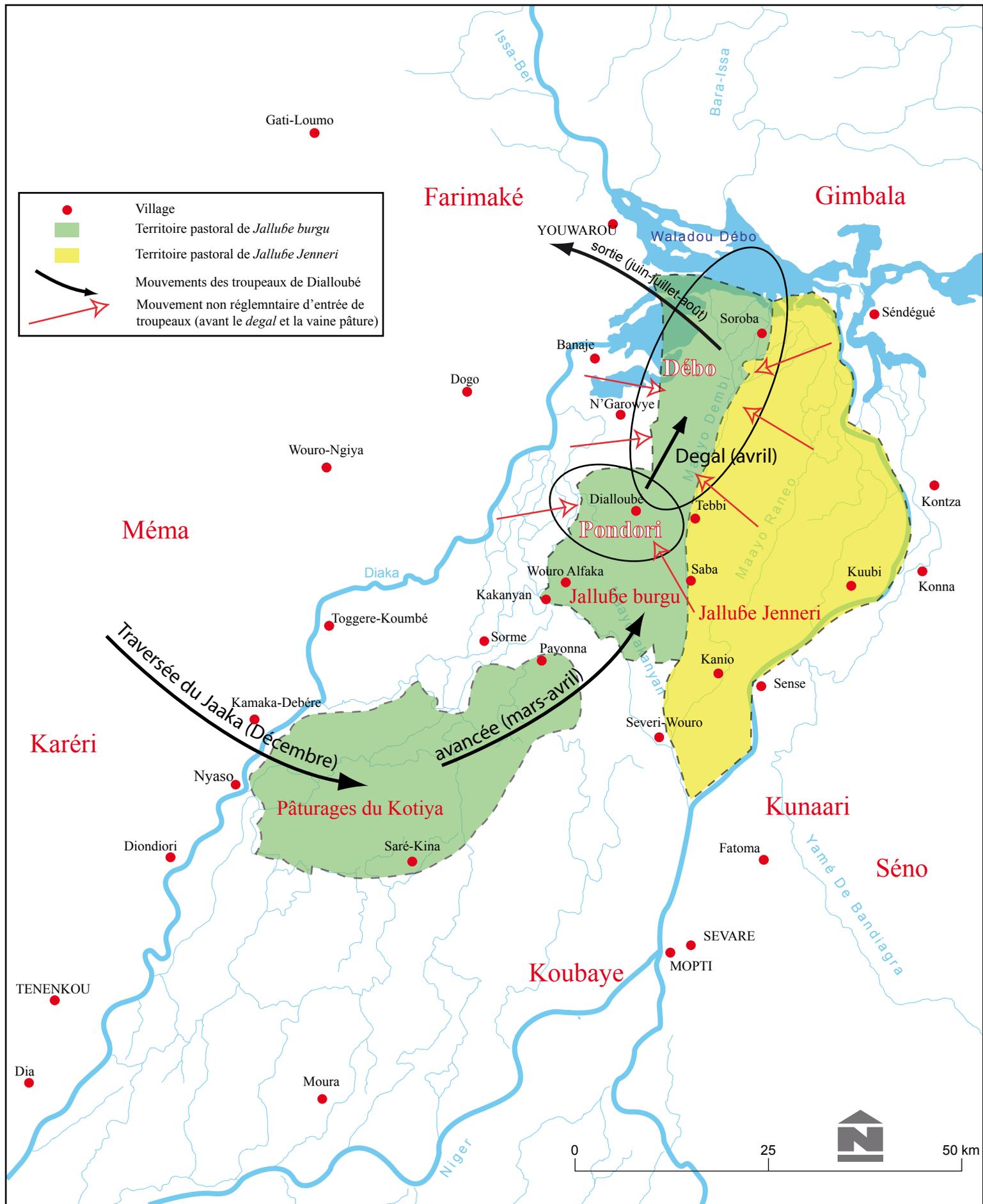


Figure 3 : Carte de la transhumance des troupeaux du territoire pastoral de Dialloubé (A. Leblon & M. Coulon, 2011, d'après : CIPEA/ODEM, 1983 et Marie, 2000).

Alors que de 2006 à 2010, j'enquêtai sur les enjeux et les modalités de ce classement patrimonial, j'ai été à maintes reprises confrontée aux récits des pasteurs *Fulbe* déplorant le déclin des fêtes et du pastoralisme transhumant qu'ils liaient aux modifications sociales, politiques et écologiques dont ils ont fait l'expérience ces dernières années et, de manière plus surprenante, à la perte d'une éthique professionnelle et morale de l'honneur, garante de la prospérité du bétail. La littérature sur les *Fulbe* a abondamment traité la question du *pulaaku*, défini comme la « manière de se comporter en peul », un « code moral et social » plongeant ses racines dans la vie pastorale. Pourtant, dans une volonté de rompre avec ces définitions essentialistes de la foulanté et tirant parti des apports des travaux de Mirjam de Bruijn et Anneke Breedveld (1996), mes recherches empiriques ont souligné que dans cette région du Mali, *pulaaku* signifie la société peule et les catégories sociales² qui la composent. D'autres termes, tel que *yaage* (la honte), *ndimaaku* (la noblesse, la dignité, la liberté) et *darja* (l'honneur, la renommée) rendent compte du répertoire des représentations identitaires peules et de leur application au travail pastoral (Leblon, 2011c : 67-101). Les débats relatifs à la perte de ces valeurs et à la disparition des savoir-faire pastoraux seront abordés à partir de l'exemple des compétitions pastorales. Si la question du pastoralisme au Sahel a en effet souvent été traitée sous l'angle des crises qu'il traverse, notamment depuis les sécheresses des années 1970 et 1980 - ou plutôt de la capacité des sociétés pastorales à y faire face - et par les réponses que les États ont pu y apporter pour soutenir son développement, l'étude des récits sur ce qui n'est plus et ce qui devrait être offre l'opportunité d'une étude renouvelée des dynamiques pastorales, des représentations du pastoralisme contemporain et des enjeux de sa transmission dans cette région. Dans cet article, je propose donc de me décentrer du discours patrimonial institutionnel analysé ailleurs (Leblon, 2011a, 2012), pour étudier les mises en récits nostalgiques du pastoralisme transhumant des pasteurs *Fulbe* du Delta intérieur du Niger dans la mesure où ils permettent de saisir comment ces acteurs expriment leurs expériences des transformations de l'élevage, mais surtout définissent leur passé et l'entretiennent dans des discours et des pratiques de redéfinition et de revalorisation du pastoralisme et de leur identité d'éleveur aussi bien pour eux-mêmes que face à des représentants de l'État et des instances patrimoniales internationales. Il s'agira ainsi de

² La *pulaaku* est composée des *Fulbe rimbe*, (« Peuls nobles »); des *Jaawanbe*, individus de statut libre, se définissent comme commerçants souvent spécialisés dans le commerce de bétail et assurant un rôle de conseiller politique auprès des *Rimbe* ; des artisans castés de statut libre, mais non nobles, les *Nyeeybe* ; et des descendants de captifs *Riimaybe* qui constituaient la main d'œuvre servile des *Rimbe* s'occupant essentiellement des tâches agricoles.

s'intéresser aux processus endogènes de transmission et de recomposition identitaire sans perdre de vue les ruptures entraînées par les transformations de l'élevage transhumant : qu'est-ce que les propos sur le déclin des fêtes et du pastoralisme expriment de la difficulté à être pasteurs aujourd'hui dans le Delta intérieur du Niger? Que nous apprennent-ils des reformulations de l'éthos pastoral et de sa transmission ? Et enfin, quelle est leur portée dans un contexte de reconnaissance patrimoniale internationale ?

Répondre à ces questions est un moyen d'articuler la réflexion sur la transmission d'une tradition pastorale à l'enjeu de son maintien et de son développement. Très vite, il est apparu une inadéquation entre, d'une part, les activités de sauvegarde programmées dans le cadre de la patrimonialisation officielle portée par la Direction Nationale du Patrimoine Culture du Mali (DNPC), à l'initiative du classement et l'UNESCO, et d'autre part, les pratiques que les éleveurs concevaient comme utiles pour assurer la pérennité des fêtes et de la transhumance : la régénération des pâturages, une sécurisation des infrastructures pastorales, la réfection des parcs de vaccination, et surtout la relance des compétitions du « troupeau le plus gras », seules capables de recréer l'émulation et la rivalité entre bergers nécessaire selon eux à la prospérité du cheptel, mais aussi au maintien du *darja* (renommée) et de la noblesse. Au-delà des incompréhensions et de la désillusion suscitée par l'inscription à la « Liste du patrimoine mondial de l'Humanité », ces inadéquations révèlent qu'avant d'être un espace patrimonial, l'espace de la transhumance doit être considéré comme un espace de travail et un lieu de transmission et de négociations de représentations pratiques et éthiques du pastoralisme transhumant. C'est aussi un lieu où se déploient des stratégies identitaires, des pratiques de détournement de symbole. Avant l'inscription à l'UNESCO, les fêtes de transhumance donnaient déjà lieu à une mise en scène publique du *pulaaku* (communauté peule) et du pastoralisme de la part de ses organisateurs officiels (autorités locales et régionales, bergers). Dans ce jeu sur la présentation attendue du pastoralisme, les compétitions pastorales, donnant à voir un ensemble de valeurs techniques et morales, font partie des éléments mobilisés par des associations culturelles, des associations d'éleveurs ou des hommes politiques dans des stratégies visant à faire « revivre » (*wurnude*) les fêtes et la conduite du bétail. Elles servent des objectifs de subventions économiques de l'activité pastorale, des logiques de recomposition identitaire et des stratégies de positionnement politique et de défense des droits fonciers. En ce sens, la réflexion sur la manière de « se dire » (Bouju, 2002) et de « se montrer » (Doquet, 2002) pasteur peul servira de fil conducteur pour saisir les articulations entre la réalité des modifications de la pratique pastorale, les (re)définitions

individuelles et collectives de soi, les formes et les modalités de la transmission d'une éthique pastorale entre les générations, et une « pratique des stéréotypes » (Herzfeld, 1992) dans un contexte de reconnaissance patrimoniale de l'élevage transhumant et de précarisation de cette activité. Cette ethnographie des rapports pragmatiques que les acteurs entretiennent aux objets requalifiés de « patrimoine » ou de « bien culturel » est nécessaire pour dépasser les dynamiques d'objectivation de la culture menée par les institutions nationales et internationales du patrimoine et réinterroger les transformations du pastoralisme comme ses enjeux identitaires, politiques et fonciers.

« *NOUS N'AVONS PAS D'HERBE ? NOUS N'AVONS RIEN ? NOUS SOMMES DES BERGERS SEULEMENT ? NOUS N'AVONS PAS DE FORCE (...)* »

La territorialisation de l'espace deltaïque en faveur du pastoralisme

Avant d'analyser les récits faisant état de la dégradation de l'élevage transhumant, il convient de présenter l'organisation pastorale du Delta intérieur du Niger et le système de la transhumance. Celui-ci est fondé sur l'exploitation saisonnière de deux espaces écologiques : les pâturages du Sahel et du Méma en hivernage (juin à novembre) qui correspond à la transhumance en zone exondée, « *yèeŋol ngol* », et les bourgoutières (*burgu*) de la zone inondée fréquentées à partir de l'arrêt des pluies et de la décrue (octobre à juin) et dans lesquelles les troupeaux effectuent des petits déplacements entre les différents territoires pastoraux (*leyde*) du Delta. Pendant la transhumance en zone exondée, les troupeaux sont confiés à des jeunes hommes célibataires, le plus souvent des membres de la famille, mais parfois des bergers salariés. Les bergers cessent d'aller en transhumance une fois mariés, la conduite du troupeau revient alors à un berger plus jeune. Les aînés (*mawbe*), ayant arrêté de réaliser la transhumance hors du Delta, gardent cependant l'autorité sur le troupeau. Ils le surveillent dans le bourgou et lorsqu'il est à proximité du village.

L'histoire locale retient que la création des fêtes pastorales du *yàaral* et du *degal*, célébration du retour des bergers et des troupeaux dans leurs villages, datent de l'an trois de la *Diina* du Maasina (1821) pouvoir théocratique peul du début du XIX^{ème} siècle. En imposant la sédentarisation aux familles *fulbe* afin de les soustraire à l'influence du Royaume bambara de Ségou et de les islamiser, la *Diina* modifia l'organisation des déplacements des troupeaux. La conduite du gros du troupeau fut confiée aux jeunes bergers alors que le reste de la famille, qui conservait quelques vaches laitières, fut regroupé en villages et sédentarisé. Elle codifia la

dynamique pastorale par la définition de pistes de transhumance et d'accès au bourgou et l'établissement d'un ordre de préséance d'entrée dans les pâturages (Bâ & Daget, 1955 : 81 et *sq.*; Sanankoua, 1990 : 93-99). Le découpage du Delta en *leyde* qui existait fut réaffirmé dans la perspective de faciliter la sédentarisation. Chacun d'eux devait posséder sa propre bourgoutière et un cours d'eau. Les *leyde* regroupent les « éléments simples de la géographie de l'éleveur » : le bourgou, le village des agriculteurs *Riimaybe* (*saare*) et le village peul (*wuro*) (Gallais, 1968 : 140). La plaine inondée fut ainsi divisée entre les clans peuls en une trentaine de *leyde* ; ce qui marqua durablement l'organisation agropastorale du Delta (Cissé, 1986 ; Schmitz, 1986). Le découpage du Delta en *leyde* renforça le pouvoir des *jowro*. Ces derniers, malgré l'évolution de leur fonction, peuvent être définis comme les responsables des pâturages de leur famille paternelle (*suudu baaba*) et du point de traversée sur le fleuve qui y donne accès. Selon l'ordre en vigueur, le troupeau du *jowro* doit être le premier à pénétrer dans les pâturages lignagers. Il est suivi des troupeaux de sa famille paternelle et de son groupe de transhumance. Ces troupeaux sont considérés comme étant les « propriétaires » (« *jeyaabe* », « ceux qui possèdent », signifie également les autochtones) du territoire pastoral. Ils sont suivis des troupeaux « étrangers » (« *hobbe* » ou « *jolaabe* ») qui négocient un droit d'accès (*tolo*, *conngi*), souvent payant, à ces pâturages (Gallais, 1984 : 197-207 ; Legrosse, 1999). Le découpage du Delta en *leyde* et les règles de préséances d'accès créent ainsi diverses catégories d'éleveurs : des ayant droits et des non-ayants droit sur le bourgou. Cette distinction est marquée par le respect des droits de préséance, le paiement ou non de redevances, mais aussi la participation effective aux festivités de retour de transhumance. Les fêtes telles que le *yaaral* et le *degal* concernent uniquement les bergers conduisant les troupeaux de bovins—« *jeyaabe* du *leydi* ». Elles sont avant tout des institutions de contrôle des préséances d'accès et de gestion des pâturages deltaïques. Les bergers étrangers au *leydi* (même s'ils y sont installés depuis plusieurs générations), les agriculteurs et les pêcheurs (souvent propriétaires de bétails qu'ils confient à un peul qui l'inclura dans son propre troupeau), ne participent pas aux défilés des troupeaux ou à la compétition pour le troupeau le plus gras réservés aux bergers peuls de la localité. L'enjeu pour les groupes de transhumance de Diafarabé et de Dialloubé, comme pour ceux des autres *leyde* du Delta propriétaire de bourgou, est donc de maintenir leurs droits sur les espaces pastoraux ouverts au moment des célébrations de retour de transhumance. Alors que le Delta est fréquenté par un million de bovins et deux millions de petits ruminants chaque année (DRPIA, 2009), la compétition accrue pour le contrôle des pâturages, rend de plus en plus difficile le maintien de ces préséances d'accès et la gestion pastorale du Delta (Leblon, 2011b,c).

« À l'époque, il y avait du barke sur le leydi »

Les pasteurs rencontrés lors de mes enquêtes dans le Delta intérieur du Niger utilisent souvent l'expression « *min tampi* » (« nous sommes fatigués ») pour évoquer les difficultés éprouvées à pratiquer un élevage transhumant dans les conditions écologiques, socio-économiques et politiques qu'ils rencontrent. Matthew Turner notait déjà l'utilisation de cette expression dans les années 1990: « Nous sommes fatigués est une phrases souvent répétée par les éleveurs peuls pour décrire leur état physique, mais aussi, plus important, leur état émotionnel et spirituel qui doit faire face à des crises de subsistance récurrente et dans le sens où ils ne peuvent plus améliorer leur situation économique et rester des varus peuls »³ (1992: 410). Elle décrit le sentiment éprouvé à faire face au quotidien. Les pasteurs, de tout âge, énumèrent les transformations des conditions d'exercice de leur activité. L'expression du manque en fournit les caractéristiques : il n'y aurait plus d'entente, plus de crues et de pluies, plus de lait. En opposition, ils se réfèrent à un temps révolu dans lequel la conduite du troupeau était une activité viable. Les pluies et les crues étaient alors abondantes et le couvert fourrager suffisant pour une population animale qui n'avait pas encore attend les effectifs actuels. C'était aussi une époque où les éleveurs avaient encore un pouvoir politique fort et où la terre offrait suffisamment de ressources à la coexistence des activités pastorales et agricoles :

À l'époque (*ndeen*), lorsque les animaux arrivaient ici, les herbes étaient belles, les animaux n'étaient pas vaccinés et nous ne leur donnions pas de comprimés. Nous ne faisons rien pour eux. Nous allions seulement traire et boire le lait jusqu'à satiété. [...]. Dans le temps, avec deux ou trois têtes, les gens allaient boire du lait et en laissaient. Maintenant (*joonin*), tu vas traire dix vaches et les personnes qui vont boire ne vont pas laisser de reste. Les animaux ne sont pas rassasiés, il n'y a pas d'herbe et la pluie ne tombe pas. La plus grande chose qui dérange est le fait qu'il ne pleuve pas. Il ne pleut pas et l'eau ne rentre pas [crues faibles] [...]. Tout enfant qui est né aujourd'hui, tu trouves qu'il ne travaille pas beaucoup. S'il travaille, tu trouves qu'il y a trop de changements dans les travaux actuels des animaux. Il y a beaucoup de maladies qui sont dans les troupeaux maintenant. [...]. Nous, ce que l'on a trouvé,

³ Traduction de l'auteure

nous avons constaté que beaucoup de choses ont été gâtées. Tout ce que l'on trouve, c'est insuffisant, il n'y a plus de *barke*. À l'époque, il y avait du *barke* sur le *leydi* ⁴

Dans ces propos, la disparition du « *barke* » sert à caractériser un changement d'époque tel qu'il est perçu par ce pasteur d'une quarantaine d'années, membre d'un groupe de transhumance du *leydi Jallalbe burgu*, situé au nord du Delta, au moment de la traversée du fleuve leur donnant accès à leur bourgou. « *Barke* », du terme arabe « *baraka* », signifiant sagesse ou bénédiction, est une force émanant d'Allah (De Bruijn & Van Dijk, 1995 : 175). Son acception s'est cependant étendue pour englober l'idée de richesse, de prospérité et de chance. Les oppositions temporelles entre « *ndeen* », (« avant, à l'époque »), qui renvoie ici à un passé plus ou moins lointain et « *joonin* », (« aujourd'hui ») marquent la rupture entre un temps révolu idéal et une situation actuelle difficile. Cette rupture, bien que non précisément datée, renvoie communément dans les propos des *Fulbe* à une période d'arrêt des pluies et de diminution des crues. Elle correspond à la « double décennie sèche de 1973 à 1993 » (Marie & al., 2007 : 30) qui a entraîné d'importantes transformations dans la pratique d'élevage : décimation du cheptel, transfert du bétail à des propriétaires extérieurs au monde pastoral, modification des parcours de transhumance, insécurité foncière, engagement des pasteurs dans des activités agricoles, etc. (Sidibé & al. 1997 ; De Bruijn & van Dijk, 1995). Bara, un berger de Difarabé de 28 ans conduisant le troupeau familiale, fait également état de ces transformations :

À l'époque, tout était bon, il y avait de l'eau, il y avait de la pluie. Aujourd'hui, de Kidal jusqu'à Kayes, il n'y a que des champs. Les cultivateurs ont été aidés, on leur a donné des charrues, on les a beaucoup aidés pour élargir les surfaces cultivées. On leur a fait des périmètres, on leur a fait des « offices ». Maintenant, toute la terre est cultivée par les cultivateurs. Les champs et les animaux ne peuvent pas cohabiter ensemble, c'est pourquoi il y a beaucoup de problèmes maintenant. Avant si tu partais d'ici [Difarabé] pour aller en Mauritanie, tu ne rencontrais pas de champs, il n'y avait pas de village. Il n'y avait aucun problème. Il y avait de l'herbe seulement, les animaux n'avaient pas faim. Maintenant, au bout de trois mois les animaux ont faim, c'est pourquoi on a des problèmes ⁵.

⁴ Waladou, 19/03/11, *fulfulde*.

⁵ Diafarabé, 2/12/08, *fulfulde*.

Ces deux pasteurs font écho à ce qu'Arjun Appadurai qualifie de « nostalgie en pantoufles » (2005 : 131, souligné par David Berliner, 2013 : 393), autrement dit : « une nostalgie sans expérience vécue (...) ». Ils n'ont pas connu le temps idéal qu'ils décrivent, malgré les bonnes pluies de 1994. Les références à un passé où le lait était abondant et le troupeau prospère leur servent pourtant à décrire et à déplorer ce qu'ils vivent aujourd'hui. Ils ont pu se fonder sur les récits des éleveurs les plus vieux et sur une mémoire reconstruite et partagée du pastoralisme. Ce passé idéal est cependant un repère à partir duquel la situation présente est interprétée. Il nous renseigne sur la perception que les pasteurs ont de l'évolution des conditions d'élevage transhumant et de leurs actuelles difficultés.

Une expérience des conditions d'élevage dégradée

Dans l'extrait d'entretien ci-dessus, Bara oppose un temps où « *tout était bon* » à sa propre expérience de la transhumance : la difficulté à nourrir son troupeau dans un contexte de baisse des crues et de tensions entre usages agricoles et pastoraux de l'espace. L'analyse des compétitions pour l'accès à l'espace et aux ressources naturelles renseignaient sur les perceptions du foncier et les identités des groupes (van Dijk, 2000 : 40) dans la mesure où dans cette région ces dernières sont pensées comme « un rapport réglé entre ethnicité, spécialité professionnelle et milieu naturel » (Fay, 1989 : 160). Il y aurait une répartition spontanée des droits et spécialités entre ethnies : Peuls, éleveurs ayant une maîtrise sur les herbes, Bozos et Somonos pêcheurs ayant la maîtrise de l'eau, Malinkés et *Riimaybe* cultivateurs ayant la maîtrise de la terre (Gallais, 1968, 1984 ; Fay, 1995a). Les *Fulbe*, bien qu'engagés dans des activités agricoles, continuent à afficher du mépris pour cette activité⁶, autrefois réalisée par leurs anciens captifs. Or, depuis les sécheresses des années 1970 et 1980 et la baisse du niveau des crues, la répartition des différentes activités sur le territoire et les rapports de production en leur sein ont été modifiés et ont souvent joué en défaveur des usages pastoraux. En zone inondée, des champs ont été ouverts dans les cuvettes profondes, zones habituellement réservées aux pâturages (Vedeld, 1997 : 239 ; Marie, 2000 ; Marie & al., 2007 : 117). Bourgoutières lignagères, pâturages réservés aux vaches laitières (*haarima*), gîtes et pistes sont régulièrement envahis par des surfaces cultivées, ce qui conduit à une restriction de l'espace pastoral et à des conflits récurrents entre sphères d'activités (Barrière & Barrière, 2002 ; Marie, 2000). De plus, les difficultés des années 1970 et 1980 ont conduit beaucoup de pasteurs à vendre leurs animaux à bas prix au profit des agriculteurs, des

⁶ La suppression de l'esclavage par le colonisateur français puis sa confirmation par l'État indépendant avait déjà obligé les *Rimbe* à progressivement devenir agriculteurs.

commerçants et des fonctionnaires. Comme le soulignait un pasteur, rencontré dans un *leydi* au nord du Delta :

Aujourd'hui, ce n'est plus au tour des *Fulbe* de posséder les vaches. Les personnes installées en ville ont plus de force dans le troupeau (...). Cela nous décourage et certains abandonnent les animaux pour aller chercher un autre travail. Quand tu t'investis dans une activité et que tu ne gagnes rien dedans, cela décourage⁷.

Les effets des sécheresses des années 1970 et 1880 comme les transformations des rapports de production et le transfert de la propriété du bétail ont donc progressivement conduit à une perte de pouvoir des pasteurs peuls au profit des agriculteurs (Cotula et Cissé, 2007 : 87).

Une gestion politico-administrative favorable à l'usage agricole de l'espace ?

La territorialisation du Delta n'a eu de cesse d'être modifiée suite à l'intervention des pouvoirs successifs et la transformation des rapports de production entre activités agricoles, halieutiques et pastorales (Fay, 1995b, 1997 ; Cissé, 1986). Dans, l'extrait d'entretien précédent, Bara mentionne l'« aide » apportée aux cultivateurs pour étendre leurs surfaces cultivées. Dès les années 1970, l'État a appuyé la mise en place de périmètres irrigués avec l'Opération Riz Mopti (ORM) qui permettait la construction de casiers, pour la plupart dans les cuvettes proches des bordures du Delta fréquentées par les troupeaux au retour de la transhumance. À la même époque, la politique pastorale menée par l'Opération de Développement de l'élevage dans la région de Mopti (ODEM) a tenté de répondre à la crise causée par les sécheresses en construisant des puits et des infrastructures hydrauliques dans les marges sèches du Delta afin de diminuer la pression sur le Delta. Cette politique se révéla être un échec, les agriculteurs et les éleveurs du Delta ayant massivement investi dans les petits ruminants résistant mieux à la sécheresse. Le géographe Jean Gallais observa même que les cultivateurs profitèrent davantage des puits que les éleveurs dans la mesure où ils ouvrirent de nouveaux champs fumés par les animaux qui venaient s'y abreuver (1984 : 236). Les bilans des plans de développement pour l'activité pastorale se révèlent donc être négatifs dans cette région (Gallais, 1984 : 233-239 ; de Bruijn et van Dijk, 1999 : 460). Plus récemment, la planification foncière décentralisée fondée sur la gestion communautaire des ressources naturelles est apparue comme un moyen de favoriser les agriculteurs et de défavoriser les usages saisonniers et flexibles tels que l'élevage transhumant, et la pêche (Mosely & al, 2002 : 115). La Charte pastorale, adoptée en 2001, définit les espaces pastoraux relevant du

⁷ Homme, Pullo, Waladou, 20/03/10, *fulfulde*

domaine de l'État et des collectivités territoriales. Ces dernières se voient chargées de la gestion des bourgoutières communautaires relevant de leur ressort territorial en concertation avec les organisations de pasteurs constitués en « comités locaux de gestion » et les services techniques compétents. Dans un cadre juridique encore flou, les *jowro* craignent de perdre leur pouvoir de captation des redevances pastorales au profit des récentes communes créées (Leblon, 2011b). Si les sécheresses et les baisses des crues sont des éléments déterminants, l'évolution des rapports de forces entre groupes et les interventions successives de l'État indépendant dans la gestion du monde agricole sont également à considérer pour saisir ce que les oppositions entre un passé idéal et une situation actuelle dégradée. À travers leurs discours nostalgiques, les pasteurs *Fulbe* expriment un sentiment de marginalisation alors qu'ils font l'expérience de la perte d'autorité et de force qui leur permettaient d'imposer leur pouvoir sur le Delta. Ces propos d'un *Fulbe*, fonctionnaire à Bamako, possédant des têtes de bétail dans le troupeau familial à Diafarabé synthétisent ce sentiment partagé :

Je crois que l'évolution socio-économique de la société présente plutôt des problèmes. Le problème, c'est que ceux qui étaient considérés comme des autres par les Peuls (...), ces gens ont tendance à récupérer une partie du pouvoir que les Peuls avaient (...). L'élevage et l'éleveur sont un peu négligés. Ils ne sont pas toujours pris en compte pour l'utilisation, la gestion de l'espace commun⁸.

Malgré des situations diverses, l'évocation d'un passé idéal, qui n'a certainement jamais été aussi idéal qu'énoncé, comme tout discours mémoriel est avant tout une manière d'exprimer un rapport au présent et d'y faire face. En plus d'exprimer les modifications réelles de la pratique pastorale transhumante, elle soulève la question de l'identité collective et de sa permanence.

UNE RUPTURE DANS LA TRANSMISSION DE L'ETHIQUE PASTORALE ?

« *Ce que l'on a trouvé en naissant* »

La littérature anthropologique, notamment celle relative au *pulaaku*, a mentionné les transformations des valeurs identitaires peules face au déclin du pastoralisme, à la sédentarisation ou à l'islamisation dans divers contextes (de Bruijn & van Dijk, 1995 ; VerEecke, 1991, 1999 ; Burnham, 1999 ; Loftsdóttir, 2002). Bien que les « pasteurs purs » n'existent pas (De Bruijn et Van Dijk, 1995 : 19) et que cet « éthos pastoral n'a plus que

⁸ Homme, Pullo, linguiste, Bamako, janvier 2007, français.

rarement des bases pratiques pour s'exprimer (...) » (Botte & al., 1999 : 48), une transmission des valeurs pastorales a bien lieu. Les fêtes du *yaaaral* et du *degal* et la transhumance sont définies comme le « *finaa tawaa* » *fulbe*, littéralement, ce que les Peuls (*fulbe*) « ont trouvé en naissant ». Cette expression utilisée pour traduire en langue peule la notion de « patrimoine culturel immatérielle » et expliquer le classement à l'UNESCO (Leblon, 2014) est un énoncé commun de la tradition. Elle est pensée comme un héritage culturel, une transmission intergénérationnelle d'énoncés, de biens, de représentations, de savoirs, de pratiques, d'activités et de règles. Mais, en mettant l'accent sur la réception, la tradition est ouverte à la possibilité d'adapter cet héritage aux évolutions du contexte. Une grande partie du discours sur les fêtes de transhumance et la pratique de l'élevage transhumant dénonce un abandon du « *finaa-tawaa* ». Selon une rhétorique proche de la « nostalgie structurelle » (Herzfeld 2007 : 173-213) sur laquelle nous reviendrons, les jeunes bergers sont accusés par leurs aînés de négliger les troupeaux qui leur ont été confiés en abandonnant la transhumance sahélienne. Ils ne respecteraient plus les normes morales et techniques idéales de l'élevage transhumant fondées sur une idéologie de la noblesse (*ndimaaku*) et de l'honneur (*darja*).

Des bergers soupçonnés de ne plus prêter attention à leur renommée (darja)

Les aînés souvent les pères, les oncles paternels ou les grands frères des bergers, ayant eux-mêmes cessé d'aller en transhumance hors du bourgou, reprochent aux bergers à qui sont confiés les troupeaux pour la grande transhumance de ne plus se « pavaner » (*nyaarude*) du travail pastoral. Redoutant les difficultés de la transhumance, les bergers auraient abandonné les parcours sahéliens pour se concentrer dans le Karéri et le Méma à proximité des villages. Il est difficile de mesurer le degré réel d'implication des bergers dans leurs tâches bien qu'il soit indéniable que le transfert de propriété du bétail diminue l'intérêt à conduire les animaux (Turner, 1992). Un berger, même lorsqu'il conduit le troupeau familial, ce qui est le cas de la plupart des bergers rencontrés, y trouve peu d'intérêt lorsque celui-ci est constitué majoritairement de vaches confiées par des propriétaires extérieurs. Lorsqu'ils sont bergers salariés, ils sont souvent mal rémunérés, ce qui ne leur permet pas de constituer leur propre troupeau. Pour exemple, d'après Trond Vedeld avant la sécheresse des années 1970, les animaux de Dialloubé pouvaient passer quatre mois en transhumance, trois mois dans le Kotiya et cinq mois dans les plaines du Waladou Débo (1997 : 64). Aujourd'hui, ils passent au minimum un mois de moins en transhumance, réduisent leur temps dans le Kotiya et arrivent plus tôt dans les plaines du lac Débo, souvent en outre passant les dates officielles

d'entrée. Michel Benoit relevait déjà au début des années 1980 une distinction entre les « meilleurs bergers » et ceux qui n'étaient plus en mesure de faire les sacrifices liés à la recherche des pâturages et des points d'eau (1984 : 63). La permanence des propos sur la dégradation de la profession de berger et l'opposition entre « bon » et « mauvais » berger renvoient aux évolutions d'une pratique pastorale autant qu'à la transmission et la négociation des valeurs sociales qui la constitue. La transhumance sahélienne, garante de la prospérité du cheptel dans les représentations des pasteurs, est aussi un révélateur des qualités morales et professionnelles du berger. Elle « tient lieu d'épreuve durant laquelle [les bergers] doivent montrer leurs capacités » (Welte, 1997 : 105) en faisant preuve de courage, de force physique, d'endurance face à la faim et la soif, conditions qui sont constamment évoquées par les *Fulbe*. Or, les bergers actuels, mais probablement ceux des générations précédentes, auraient perdu ces qualités. Surtout, leurs aînés leur reprochent de ne plus prêter attention à leur *darja* (renommée, honneur) :

L'honneur (*darja*) n'existe plus avec eux [les jeunes bergers]. Un berger qui est arrivé cinq mois avant le *degal* [sous-entendu qui n'est pas conduit le troupeau en transhumance en zone exondée], peut-il encore se pavaner (*nyaayude*)? Ils ne peuvent plus se pavaner et c'est ce qui a gâté le *degal*⁹.

L'honneur, *darja*, dépend de la reconnaissance d'un travail pastoral correctement accompli et de l'embonpoint du cheptel présenté aux villageois au retour de transhumance. Il s'acquiert en étant déclaré « meilleur berger » lorsqu'il y a compétition pastorale.

La Sariya : rivalité et honneur

Les compétitions, appelées, *sariya* ou *dannondiral*, récompensent le berger dont le troupeau est jugé être le plus gras au retour de transhumance. Elles ne concernent que les bergers de bovins partis en transhumance au Sahel avec le gros du troupeau (*garci*) de la génération en âge de participer aux manifestations (« *fijooji* ») organisées lors des fêtes de retour de transhumance¹⁰. Elles visent à créer l'émulation entre bergers d'un même territoire pastoral et symbolisent une prise de position générationnelle, une génération de berger succédant à une

⁹ Femme, *Pullo*, 50 ans environ, Dialloubé, 10/05/08, *fulfulde*.

¹⁰ L'âge pour participer aux manifestations du *y'aaral* et du *degal* correspond à la puberté pour les jeunes filles et au moment où les garçons sortent du stade d'apprenti berger pour celui de conducteur du troupeau, *duroowo*, un berger capable de conduire les animaux pendant la transhumance au Sahel et au Méma. Les générations se succèdent à la tête des manifestations environ tous les trois ans.

autre par la démonstration de son savoir-faire pastoral. En participant à la *sariya*, les bergers désirent acquérir de la renommée dans leur classe d'âge. Cette qualité ne peut être attribuée qu'en se confrontant à certaines règles : partir en transhumance avant les premières pluies, conduire le troupeau de nuit comme de jour et ne pas fréquenter les villages. Elle est alimentée par la rivalité (*kirondiral*) que se manifestent des *reworbe*. La relation entre *reworbe*, « c'est lorsque, deux personnes parodent l'une pour l'autre (*nyaayôndira*) et qu'elles évitent de réaliser des actions humiliantes (*gacce*) ». Ce type de relations, fondées sur la « parade » et la « rivalité », mais aussi l'évitement des situations pouvant entraîner un sentiment de « honte » (*yaage*), est pratiqué entre individus exerçant une activité commune, appartenant à la même catégorie sociale et à la même « ethnie » (Fay, 1995a : 450-451)¹¹. La forme la plus importante de ces compétitions a lieu lorsqu'une jeune fille, avant le départ en grande transhumance, fait distribuer par son « griot » (*nyeenyo*) un panier de noix de cola aux bergers en âge de participer aux manifestations du *yâaral* et du *degal*. Au retour, le berger vainqueur égorge un bœuf en son honneur. Celle-ci lui offre en retour le matériel nécessaire à la transhumance : cordes à veaux, calebasse à traire, tabac, cigarettes, sucre, thé et surtout une couverture. À Diafarabé, elle comporte les principales marques des troupeaux du territoire pastoral. Ces compétitions ont fait l'objet d'une inscription à l'inventaire du patrimoine oral et immatériel de l'espace culturel du *yâaral* et du *degal*. Bien que la compétition avec cola tende à disparaître, elle est régulièrement évoquée. D'autres formes apparaissent, notamment à l'initiative d'association d'éleveurs (cf. *infra*).

Pierre Bonte, dans un autre contexte, celui des sociétés pastorales nomades de l'Adrar mauritanien, propose une analyse des formes de réciprocité et de compétition entre individus statutairement proches pouvant utilement être rapprochées des situations observées dans le Delta intérieur du Niger. L'institution du *vaysh*, « un défi que se lancent deux individus de statut "noble", appartenant très généralement à l'ordre des *hassân* » (Bonte, 2006, 2008), comme dans le cas des compétitions pastorales, oppose des individus en position d'égaux

¹¹ La honte (*yaage*), le respect (*teddengal*), l'évitement, le fait de ne pas manger, de ne pas boire, qualifient les comportements entre *reworbe*. Ces caractéristiques ont jusqu'à présent défini dans la littérature anthropologique le *pulaaku*, le comportement du Peul « noble » (*Pullo diimo*). L'introduction de la notion de *ndeworkaaku* dans l'étude des représentations morales des sociétés pastorales du Maasina, révèlent qu'elles ont un champ d'application plus large puisqu'elles s'appliquent aux autres catégories sociales du *pulaaku* et à la société bozo, voisine des peules (Fay 1995a) comme à d'autres sociétés aristocratiques de la région. La prise en compte de cette notion permet alors de prolonger la critique de la notion de *pulaaku* comme code moral et social exclusivement associé aux *Fulbe* (Leblon, 2011c : 96-101).

« (...) qui cherchent à transformer cette égalité en hiérarchie » (Bonte, 2008 : 339) en accroissant leur « capital d'honneur » (*ibid.* : 350). Pierre Bonte précise néanmoins que ces relations compétitives si elles reclassent les individus en terme de prestige ou d'honneur n'ont pas réellement d'incidence sur l'ordre politique et statutaire (2006). De même, au Maasina, dans la cadre de la compétition pastorale comme dans d'autres formes de rivalités, l'acquisition du *darja* hiérarchise les individus au sein d'un même groupe professionnel, mais ne remet pas en cause leur statut de « noble ». Le *darja* est plutôt un signe de distinction au sein de son groupe d'âge et sa catégorie sociale. Sur ce point, les discours sur l'abandon de la « honte » et du *darja* font échos à la difficulté éprouvée à maintenir « sa noblesse », une distinction idéologique au fondement de la hiérarchisation culturelle des catégories sociales du *pulaaku* comme le soulignent le propos de cet ancien berger de Dialloubé aujourd'hui âgé de 70 ans connu pour avoir affronté en compétition dans les années 1960 son rival Amadou Balejo et considéré comme un des derniers bergers à avoir réalisé une compétition pastorale selon les normes collectives idéales énoncées

On dirait qu'ils ne veulent pas conserver leur noblesse (*ndiimaaku*) parce quelqu'un qui n'a honte de rien, il ne va pas suivre sa noblesse parce qu'elle n'existe pas. Ils ont perdu la honte, la honte a cessé parce qu'alors qu'ils devraient conduire les animaux aux pâturages afin de bien les nourrir, ils préfèrent fréquenter les villages où ils vont manger du riz. Il n'y a plus de honte, les Peuls aujourd'hui et les autres ethnies (*sii*) sont tous les mêmes¹².

Bien qu'il soit question d'abandon d'une éthique professionnelle de la honte et de l'honneur, pensée comme étant nécessaire à la réalisation du travail pastoral rigoureux, ces propos font plus largement état de la difficulté des *Fulbe* à conserver leur rang, et par-là, leur supériorité sur les autres groupes, qui peut être étendu à leur pouvoir sur le bourgou, en ne maintenant plus leur spécificité pastorale.

« Nostalgie structurelle » et recomposition des normes pastorales

Les jeunes bergers, peut-être dans une tentative de légitimation d'une pratique pastorale contemporaine en manque de reconnaissance, continuent cependant à placer au centre de leurs discours la recherche de l'honneur niée par leurs aînés. Ceci est visible dans leurs pratiques festives comme dans la poésie pastorale. À Diafarabé, un ou plusieurs bergers peuvent par exemple décider de « crier leur nom » (« *wullude innde* ») au moment des festivités de retour

¹² Dialloubé, 25/02/08, *fulfulde*.

de transhumance (ill. 3). Pour cela, chacun des bergers, avec le soutien de sa famille, recrute un groupe de paires qui, lors de la traversée crierait littéralement son « nom » et celui de ses plus belles têtes dans le village en courant derrière lui. La compétition reste ainsi un élément valorisé comme l'acquisition de *darja*. Dans la poésie d'éloge aux bovins dans laquelle la référence aux rivaux qu'il faut écraser dans la compétition est également centrale. Les « éloges aux bovins » (*jammooje na'i*, appelés aussi *jammi*) sont des poèmes composés par les bergers pendant la transhumance (Seydou, 1991). Ils sont déclamés à l'occasion des rassemblements en brousse ou lors des manifestations festives de retour de transhumance. Ces poèmes, dans lesquels le berger parle en son nom propre, proposent à la fois un éloge du bovin et une description de l'univers quotidien du berger : son environnement, les parcours qu'ils empruntent, la chaleur et la faim auxquelles lui et son troupeau font face, les luttes qu'il mène contre les autres bergers pour être reconnu le meilleur, la beauté des jeunes filles, les *manifestations* de retour de transhumance, etc. en sont les éléments principaux. Les poésies constituent un répertoire des représentations idéales du pastoralisme et de comportements socialement valorisés. Dans la poésie, la *honte*, centrale dans la régulation des comportements entre individus est transposée au monde animal comme le montrent ces extraits de poème recueillis à Waladou Débo et Dialloubé en 2009 : « n'a pas mis son troupeau dans la honte », « ils (les bovins) ne sont pas entrés dans la honte pour que les *Yallalbe* l'entendent » ; « *Walawaawa saaye et waande bii Sayru* ont évité la honte auprès de leur *reworbe* ». La honte, caractérisant le comportement entre *reworbe*, est appliquée au troupeau si bien que bergers et troupeaux semblent partager un destin commun quant à l'appréciation de leurs qualités. L'embonpoint du troupeau, constamment évoqué, comme pour les compétitions, est synonyme de travail pastoral accompli en respectant une définition normée et idéale de transhumance. Dans les poèmes, le berger endure les mêmes souffrances que son troupeau. Son travail est la recherche continue de point d'eau et de pâturages de qualité qui permettront à ses troupeaux d'engraisser. La honte y est exprimée par la peur d'avoir un troupeau maigre. Les poètes insistent sur l'importance de la « vérité » des jugements rendus sur l'engraissement de son troupeau lors des compétitions.



Illustration 3 : Berger « criant son nom », Diafarabé, novembre 2008 (cliché A. Leblon)

L'exemple de la poésie pastorale, mais aussi des compétitions, montre que les critères à respecter pour être considéré comme un « bon berger » sont transmis malgré des oppositions, souvent conflictuelles, entre aînés et cadets quant à la gestion et au contrôle du bétail. Ainsi, les bergers qui éprouvent des conditions de travail difficiles continuent à se réclamer héritiers d'une pratique valorisant le prestige acquis par la transhumance et la compétition. Il est possible que la conformité à l'éthique pastorale, refusée à la plupart des pasteurs aujourd'hui, ait également été refusée aux générations précédentes. Les mises en récit du pastoralisme présentent les traits essentiels de la « nostalgie structurelle » définie par Michael Herzfeld : « les jeunes de chaque cohorte renâclent lorsque leurs parents évoquent un temps où tout était mieux (...). En retour, chaque cohorte reproduit le même regret mélancolique quelques années ou quelques décennies plus tard » (2007 : 175). Les difficultés réelles du travail pastoral peuvent avoir toujours été amoindries par un discours sur la négligence des bergers. Celle-ci permet de maintenir la division sociale du travail et les rapports de subordination entre aînés et cadets. Cependant, en admettant que la « rhétorique du changement et de la décadence soit en réalité statique » (*ibid*), force est de constater que ces discours « met(tent)

en scène la nostalgie si répandue des « vraies » relations sociales » (Herzfeld, 2007 : 9). Les transformations de ces quarante dernières années ont entraîné des redéfinitions identitaires importantes et un véritable sentiment de rupture. Dans le cas des bergers crétois étudiés par Michael Herzfeld, l'objet de la nostalgie : « (...) prend la forme d'une réciprocité endommagée : la vertu que l'on dit avoir déperî implique toujours une certaine dose de mutualité, mutualité qui a été, peut-être de manière irréversible, rompue par l'égoïsme des temps modernes. » (2007 : 176). Cette vertu dans le cas des pasteurs *fulbe* est celle du soin accordé au troupeau qui permet à chaque famille peule de maintenir son statut et sa survie économique. La transhumance sahéenne et la compétition entre bergers en étaient la principale garantie puisque celle-ci devait permettre la prospérité du bien familial. Les compétitions pastorales comme le bétail qui défilent lors du *yaaaral* et du *degal* rendent visibles la position sociale des individus, et, par-delà, celle de leur famille en réaffirmant leur statut de *Peuls pasteurs* et, plus important, de « nobles » (*rimbe*). L'évocation de leur déclin et de celui du pastoralisme expriment leurs difficultés économiques autant que la baisse de leur pouvoir sur le bourgou. Déplorer la perte de noblesse et de renommée des bergers est aussi une manière d'évoquer le risque de perte du nom du troupeau, étroitement lié au droit d'usage des bourgoutières puisque les lignages « propriétaires » de bourgou, même s'ils ne sont plus propriétaires des bêtes qu'ils conduisent, restent bénéficiaires de la rente du bourgou et en tirent du prestige.

La mémoire de la transhumance sur ce que doit être un bon berger et le sentiment nostalgique de la perte d'un éthos culturel de l'honneur découlent de l'inscription des pasteurs dans un espace qui s'est transformé et dans lequel ils n'ont plus le même pouvoir politique et économique. Elle renforce également l'idée d'une activité pastorale marginalisée, et en ce sens, « la qualité statique de cette rhétorique procure une couverture morale à certaines manœuvres adroites et pas du tout statiques permettant l'accès aux ressources que l'État bureaucratique rend accessibles même à ses citoyens les plus marginaux et dissidents » (Herzfeld, 2007 : 176).

« SE DIRE ET SE MONTRER FULBE » / ENTRE TRANSMISSION CULTURELLE ET TENTATIVE DE REVALORISATION DE L'ÉLEVAGE TRANSHUMANT

Les fêtes du *yaaaral* et du *degal* sont depuis plusieurs années réalisées en présence d'un public officiel (gouverneurs de région, préfet et sous-préfet, hommes politiques, direction des services de l'élevage, etc.) en raison de leur position dans le cycle de la transhumance et de

l'importance économique que représente l'élevage dans cette région. Si les discours nostalgiques sur le pastoralisme et les fêtes peuvent être appréhendés indépendamment du contexte d'interaction avec un public officiel, les mises en scène de l'ethnicité peule comme les actions entreprises par les acteurs des fêtes pour faire « revivre » (*wuurtude*) l'élevage transhumant, doivent quant à elles être analysées dans leur rapport à l'État et aux institutions patrimoniales.

La mise en scène d'une spécificité pastorale : une stratégie de sécurisation foncière et de développement ?

Les fêtes du *yaaaral* et du *degal*, en tant qu'occasion annuelle pour solliciter des bailleurs et des hommes politiques, sont perçues depuis longtemps comme des outils de développement des infrastructures villageoises et du pastoralisme par les acteurs locaux (Leblon, 2015). Des « stratégies essentialisantes » (Herzfeld, 2007) sont à l'œuvre à travers le choix de ce qui est montré aux officiels lors du défilé des animaux à Dialloubé ou de la traversée du fleuve à Diafarabé. Les organisateurs officiels des fêtes (maire, chef de village, *jowro*, fonctionnaires locaux, pasteurs *fulbe*) ont procédé à une sélection des éléments les plus traditionnels et les plus spécifiquement peuls. Des vêtements féminins et masculins définis comme appartenant au domaine de « ce que l'on a trouvé en naissant » participent à la présentation délibérée d'une identité peule et pastorale jugée « authentique ». À titre d'exemple, le port d'unetunique blanche (*turki*) a été réintroduit à Dialloubé et à Diafarabé depuis un peu moins d'une dizaine d'années. À Dialloubé, en 2010, les membres de la coopérative des éleveurs du village en collaboration avec la mairie s'étaient vêtus de boubous en laine de mouton (*kaasa*), de chapeaux et de chaussures en cuir pour symboliser l'habillement du berger peul. L'élevage transhumant est donc perpétué comme une spécificité peule. Claude Fay avait déjà noté que la pratique d'élevage transhumant - bien que la plupart des habitats du Delta intérieur du Niger, quel que soit leur catégorie socioprofessionnelle, possèdent du bétail- était un référent valorisé et revendiqué dans les stratégies de démarcation des autres groupes de la zone et dans les négociations de leurs rapports avec l'État (Fay, 1999 : 115-117 et 133). Toutefois, dans un contexte de reconnaissance patrimoniale internationale, les acteurs des fêtes peuvent voir un intérêt renouvelé à « se dire » et à « se montrer » peul pour reprendre les expressions utilisées respectivement par Jacky Bouju (2002) et Anne Doquet (2002) à propos des Dogons du Mali. Si l'annonce de l'inscription à l'UNESCO a été accueillie par les organisateurs des fêtes et les pasteurs de Diafarabé et de Dialloubé comme la promesse, très vite déçue, du financement de programmes de régénération des pâturages, de vaccination du bétail et de sécurisation

foncière, ils ont pu en faire un argument dans leur stratégie de sécurisation foncière. Le classement international a en effet été interprété par certains éleveurs membres de groupes de transhumance « propriétaires » de pâturages lignagers comme un gage de garantie de leurs droits sur le foncier pastoral. Détourné de ses objectifs initiaux, le classement est pour eux l'assurance, au moins symbolique, du maintien de l'institution de régulation des pâturages par les *jowro* (Leblon, 2011b : 21-24). Ces responsables des pâturages lignagers du Delta seraient ainsi protégés dans leur fonction malgré la remise en cause réelle de leur pouvoir par des contestations internes au monde pastoral, notamment les pasteurs non ayant droit sur le bourgou, et par les réformes de la décentralisation politique (*ibid* : 16-21). Ce même argument peut être appliqué au rôle et à la place des fêtes dans le calendrier général de la transhumance. Pour cet éleveur *Jaawando* de Dialloubé, le classement garantirait la protection de pâturages par l'établissement d'un ordre de préséance d'accès :

Pour moi, le classement protège le bourgou. Pour moi, les festivités n'ont pas d'importance, c'est la protection du bourgou qui a de l'importance, mais si le *degal* reste, cela devient comme quelque chose qui attache le bourgou pour le protéger. Si on laisse le *degal*, c'est fini. Quand on protège le bourgou, c'est utile pour les animaux. Si on cesse de protéger, c'est fini parce que les animaux n'auront plus la nourriture. Si les animaux n'ont plus de nourriture, les gens vont tous partir. Pour moi l'importance du *degal*, ce ne sont pas les manifestations festives, ce ne sont pas les danses, c'est la protection du bourgou ¹³.

La reconnaissance des groupes pastoraux apparaît ici comme un enjeu juridique indirect important de la patrimonialisation puisque, pour les éleveurs et les propriétaires de bétail des localités concernées, les fêtes permettent de réaffirmer les droits du groupe sur un territoire pastoral et une préséance d'accès. D'autant plus que l'argument patrimonial faisant des fêtes des institutions historiques datant de la *Diina* du Maasina rejoint celui fréquemment mobilisé par les pasteurs des *leyde* du Delta qui se réfèrent aussi à cet empire théocratique pour légitimer leur ancrage territorial et de leur droit sur les pâturages inondés (Leblon, 2011b).

Se mobiliser au nom du patrimoine pour relancer le pastoralisme transhumant

Le classement à l'UNESCO a également été l'occasion de mettre en place des actions visant à « faire revivre » les fêtes et l'élevage transhumant. L'une d'entre elles est la relance des compétitions pastorales. Dès le milieu des années 1990, l'association culturelle, Tabital pulaaku, qui prône un retour à un mode de vie pastorale alors que la majorité de ses

¹³ Dialloubé, 04/05/10, *fulfulde*.

représentants vivent en milieu urbain et s'en sont éloignés, avait déjà eu pour initiative de distribuer des récompenses aux meilleurs bergers lors du *yàaral* et du *degal*. Ces distributions de prix, réalisées lors des fêtes en présence des officiels, ne permettaient cependant pas d'encourager les bergers puisqu'ils n'étaient pas informés en amont qu'une distribution de prix allait avoir lieu. Les intellectuels peuls de l'association, comme ceux décrits par Thomas Biershenk (1995) au nord du Bénin, jouaient sur les symboles de l'identité peule (en remettant une tunique en laine de mouton (*kaasa*) et le chapeau conique du berger (*tenngaade*) aux meilleurs bergers) dans une stratégie de revalorisation de l'élevage à l'échelle nationale tout en insistant sur la spécificité et la richesse culturelle peule. Depuis 2005, sous l'influence du classement à l'UNESCO, la Conférence régionale sur les bourgoutières, une conférence annuelle regroupant services techniques et administratifs devant fixer le calendrier des déplacements de bovins dans le Delta intérieur du Niger, préconise aussi une remise de prix aux bergers selon un double objectif d'encouragement des bergers et de promotion du patrimoine culturel. Plus récemment, une coopérative d'éleveurs, Yirwere Jallube, dont le nom signifie « pour le développement de *Jallube* », a procédé au « paiement de la cola » en référence aux noix de cola traditionnellement distribuées par une jeune fille. Leur initiative permet de complexifier l'étude des discours traditionalistes comme étant uniquement le fait d'élites associatives érudites. Les membres d'Yirwere ont en effet la particularité d'être des individus politiquement marginalisés à l'échelle locale et de ne pas provenir d'une élite éduquée. Ces « jeunes »¹⁴ dans l'arène sociopolitique villageoise, disent s'être réunis en association après avoir fait le constat d'une dégradation de l'élevage transhumant dans la zone. La coopérative, dès ses débuts, a mis en place des activités d'embouche bovine et a créé un dépôt de produits vétérinaires. Elle a pour objectifs :

1. Acheter des noix de cola pour encourager le départ des bergers vers les pâturages [...].
6. organiser grâce à la participation de tous (le sous-préfet, le maire, les fonctionnaires, le chef du village, les coordinations des femmes, les coordinations des jeunes et les partis politiques), les prochaines traversées d'animaux, « *degaal Diaali* » avec beaucoup plus d'attention et de dynamisme afin d'honorer notre commune ainsi que notre pays, ou tout simplement d'être à la hauteur de la dimension qu'à ce

¹⁴ Le terme est utilisé dans le sens de Chauveau « être « jeune » n'est pas une affaire d'âge au sens biologique et statistique, mais de position relationnelle socialement et culturellement construite par rapport à d'autres générations et par rapport à l'accès à des attributs et à des ressources qui confèrent une compétence sociale et un pouvoir de « prise de parole » » (2005 : 26).

patrimoine mondial de l'UNESCO, notre patrimoine (*sic*) » (Coopérative Yirwere, 28/05/2006).

En 2007, sur le modèle de la compétition avec cola lancée par une jeune fille, elle distribua des noix de cola aux bergers de la commune de Dialloubé :

Nous avons l'idée de faire revivre la conduite des animaux (*wuurtude durungol*). Nous n'avons pas d'autres richesses que les animaux. Nous avons constaté que les animaux ont été négligés, si on néglige les animaux, cela diminue le développement de la commune. C'est pourquoi nous avons eu l'idée de payer la cola et d'encourager les bergers à bien conduire leurs animaux afin qu'ils soient gras. Même si tu as 100 têtes, si elles ne sont pas protégées et grasses, cela ne sert à rien. Lorsque nous avons payé la cola, cela a été une joie et tout le monde a compris. Tout le Mali a entendu que l'année a été vraiment une bonne année pour les animaux parce qu'ils ont été bien conduits et bien gras. Les bergers, c'est nous l'association, ce sont nos jeunes frères et nos grands frères qui sont les bergers. Cela fait longtemps que l'on n'a pas payé la cola, cela fait dix ou quinze ans, dans le temps, c'était des filles qui payaient la cola, c'est pourquoi notre association a voulu payer la cola ¹⁵.

En mettant les bergers en compétition avant le départ en transhumance, l'association des éleveurs du village cherchait à recréer l'émulation et la rivalité entre bergers qui sont présentées comme les normes lors d'une campagne de transhumance et dont eux, comme leurs aînés, font le constat de la disparition. Le « paiement de la cola » peut ici être assimilé à un acte de subvention de l'activité pastorale dans un but de revalorisation économique. Les troupeaux sont la principale richesse de ces éleveurs qui essaient de trouver des solutions à leur paupérisation. Ils font volontairement référence à une pratique passée de la compétition pour revaloriser une activité économique en déclin. En examinant plus précisément les discours qui accompagnent le « paiement de la cola », l'initiative de la coopérative est réalisée en tant que pratique traditionnelle réadaptée aux conditions contemporaines. Les membres de l'association justifient les transformations qu'ils réalisent tout en s'inscrivant dans la continuité d'un pastoralisme effectué conformément aux valeurs de l'honneur, du courage et de la noblesse. L'attribution des prix est redéfinie en fonction de nouvelles règles. Il n'est pas nécessairement attribué à celui qui a le troupeau le plus gras, mais il peut être donné à « *celui qui est allé dans le Sahel* », « *n'a pas causé de dégâts des champs* », « *n'a pas violé les*

¹⁵ Homme, *Pullo*, propriétaire de troupeau et commerçant, président de l'association Yirwere Jallube, Dialloubé, 05/04/10, *fulfulde*.

préséances d'accès aux pâturages » ou encore à « *celui qui a le mieux vacciné ses animaux* ». On assiste à une reformulation normée de la pratique pastorale tenant compte des problèmes actuels et dans laquelle les critiques adressées par les aînés aux cadets sont transformées en règles positives pouvant potentiellement aider l'activité pastorale. Les critères énoncés par les associations d'éleveurs proposent ainsi une nouvelle définition normée de l'élevage transhumant. Celui-ci doit être effectué dans un respect des préséances d'accès aux pâturages, des autres activités du Delta, en particulier l'activité agricole, et selon une représentation collective du pastoralisme peul qui valorise la transhumance sahélienne et le dévouement constant du berger à son troupeau. En ce sens, ils ne sont pas loin des recommandations des services techniques de l'élevage.

Par cette initiative, la coopérative souligne le double objectif de son initiative, celui de la promotion d'un patrimoine culturel, se devant « *d'être à la hauteur de la dimension qu'à ce patrimoine mondial de l'UNESCO, notre patrimoine (sic)* », qu'elle conjugue à des actions classiques d'aide au pastoralisme (embouche bovine, régénération et surveillance des pâturages, moralisation des bergers).

CONCLUSION : LE CLASSEMENT A L'UNESCO : UNE NOUVELLE INJONCTION MORALE A CONDUIRE LES TROUPEAUX ?

Alors que les fêtes du *yàaral* et du *degal*, et plus largement l'espace de la transhumance font l'objet d'un classement et d'activités de sauvegarde, les éléments relatifs à la spécificité pastorale de cette région du Mali et à ces transformations n'ont été que superficiellement intégrés à la réflexion engagée par la DNPC et l'UNESCO sur la pérennité des fêtes au profit d'une valorisation de ses aspects les plus emblématiques et spectaculaires (les compétitions pastorales, les défiles de troupeaux et l'esthétique féminine) (Leblon, 2011a ; 2012). Le classement à l'UNESCO prolonge pourtant le processus historique de réflexion sur la pratique de la transhumance et la définition d'une identité pastorale peule. Il est même devenu un nouvel argument pour « responsabiliser » les bergers à l'image de ce que l'on pouvait entendre dans les émissions destinées à sensibiliser les habitants du Delta à la sauvegarde de leur patrimoine :

Le degal et le yàaral ont été classés patrimoine mondial, c'est devenu pour le monde entier, pour cela tous les jeunes éleveurs doivent tenir debout, qu'ils protègent leurs troupeaux et qu'ils les surveillent. (...). Partout où les bergers sont maintenant peut-être qu'ils m'écoutent. Je leur demande de se lever et de tenir debout avec leurs

animaux. Ce n'est pas une simple fête, c'est une fête pour qu'on aille en avant, c'est une fête pour que l'on gagne. C'est une fête pour que l'on s'entraide et que les autorités viennent nous aider¹⁶.

L'injonction morale à la sauvegarde patrimoniale est commune aux acteurs du pastoralisme comme aux agents patrimoniaux. Le classement à l'UNESCO devient un argument utilisé pour encourager les bergers à conduire les troupeaux. Mais, ce qui semble avant tout compter est la pérennité d'une activité économique vitale. Les acteurs des fêtes, des membres des commissions d'organisation aux associations d'éleveurs, en mettant en scène une identité pastorale peule « ré-actualisent constamment des formes de (auto)distanciation théâtrale de leur culture » (Ciarcia, 2010) dans lesquels ils projettent les symboles de leur appartenance commune. Le *yàaral* et le *degal*, par leur caractère extraverti et ostentatoire de démonstration d'une identité pour un entre soi et pour autrui, sont des scènes où se déploient des opérations réflexives sur l'identité du groupe et ses frontières. Le jeu sur les stéréotypes auquel chacun se prête n'est cependant pas uniquement laissé aux représentants de l'État ou aux agents patrimoniaux, mais au groupe face à ces derniers et pour elle-même. Les stratégies essentialisantes adoptées par les pasteurs, parfois avec l'aide des autorités communales, sont un moyen de jouer sur l'ethnicité tout en montrant qu'ils ne sont pas en rupture des modes de communication sur l'identité employés par les représentants de l'État et les agents patrimoniaux. On peut alors rejoindre les conclusions de Nathalie Peutz à propos de la performance du fait d'être Bédouin dans le contexte du classement à l'UNESCO en 2008 de l'archipel de Socotra au Yémen : « En mettant en scène leur misère, en réitérant leur marginalisation, les pasteurs Socotrans se définissent cosmopolites et comme leurs interlocuteurs et auditeurs étrangers les dépeignent »¹⁷(2011 : 353). Les mises en récit d'un passé où les éleveurs étaient prospères et pouvaient maintenir leur identité de « vrai *Fulbe* » selon l'expression de Matthew Turner (1992 : 410), pose la question des véritables changements économiques, écologiques et politiques qui affectent les sociétés pastorales et la manière dont elles y font face. Les initiatives des associations d'éleveurs en sont une réponse possible. Le classement par la reconnaissance nationale et internationale qu'il a entraîné devient alors une nouvelle ressource différemment mobilisée par les acteurs pour défendre leurs conceptions de l'élevage transhumant et négocier ses transformations.

REFERENCES :

¹⁶ Homme, *jawando*, émission sur le *yàaral* et le *degal* réalisée dans le cadre du plan d'action, Mopti, 2009.

¹⁷ Traduction de l'auteure.

- Appadurai, A. 2005. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- Bâ, A. H. and J. Daget. 1955. *L'empire Peul du Macina*. I. (1818-1853). *Études soudanaises*, Institut Français d'Afrique Noire, vol.3.
- Barrière, O. and C. Barrière. 2002, *Un droit à inventer. Foncier et environnement dans le Delta intérieur du Niger (Mali)*. Paris : IRD.
- Benoit, M. 1984. *Le Séno Mango ne doit pas mourir*. Paris : ORSTOM.
- Berliner, D. 2013. 'Nostalgie et patrimoine. Une esquisse de typologie', in *Emotions patrimoniales*, ed. D. Fabre. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'Homme. pp. 393-408.
- Bierschenk, T. 1995. 'Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin', *Cahiers des Sciences Humaines* **31**(2) : 457-484
- Bouju, J. 2002. 'Se dire dogon. Usages et enjeux politiques de l'identité ethnique', *Ethnologies comparées*, **5**
<http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r5/j.b.htm>.
- Bonte, P. 2006. 'La notion de 'biens de prestige' au Sahara occidental', *Journal des africanistes*, **71** (1) : 25-42.
[http:// africanistes.revues.org/176](http://africanistes.revues.org/176)
- 2008. *L'émirat de l'Adrar mauritanien. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*. Paris : Karthala.
- Botte, R., J. Schmitz and J. Boutrais. 1999., 'Préface', in *Figures peules*, eds. R., Botte, J. Schmitz, and J., Boutrais. Paris : Karthala. pp. 17-50.
- Bortolotto, C. 2011. 'Le trouble du patrimoine culturel immatériel', in *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, ed. C. Bortolotto. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme. pp. 21-43.
- Breedveld, A. and de Bruijn, M. 1996. 'L'image des Fulbe : Analyse critique de la construction du concept de *pulaaku*', *Cahiers d'Études africaines* **36**, 144 (4) : 791-821.
- Burnham, P. 1999. 'Pastoralism under pressure? - Understanding social change in Fulbe society', in *Pastoralists under pressure? Fulbe societies confronting change in West Africa*, eds. V. Azarya, A. Breedveld, M. De Bruijn and H. Van Dijk. Leiden and Boston: Brill. pp. 269-283.
- Ciarcia, G. 2010. 'De qui l'immatériel est-il le patrimoine ?', *Civilisations* **59** : 177-184.
<http://civilisations.revues.org/index2251.html>
- CIPEA/ODEM (Centre International Pour l'Élevage en Afrique / Opération de

- Développement de l'élevage de Mopti). 1982. *Recherche d'une solution aux problèmes de l'élevage dans le Delta intérieur du Niger au Mali. Vol. III. Les leyde du Delta intérieur du Niger. Études socio-économique et foncières pastorales*. Bamako and Addis-Abeba : CIPEA/ODEM.
- Cissé, S. 1986. 'Le delta intérieur du Niger : organisation spatiale', *Pastoralists of the West African Savanna*, eds, M. Adamu and A.H.M., Kirk-Greene. Manchester : Manchester University Press. pp. 283-297.
- Chauveau, J.-P. 2005. 'Introduction thématique. Les jeunes ruraux à la croisée des chemins', *Afrique contemporaine* **214** (2) : 15-35.
- Cotula, L. and Cissé, S. 2007. 'Case study: changes in 'customary' resource tenure systems in the Inner Niger Delta, Mali', in *Changes in « Customary » Land Tenure Systems in Africa*, eds. L. Cotula. London: iied and Fao, pp. 81- 101.
- de Bruijn, M. and H. van Dijk. 1995. *Arids Ways. Cultural Understandings of Insecurity in Fulbe Society, Central Mali*. Amsterdam: Thela publishers Amsterdam.
- de Bruijn, M. and H. van Dijk. 1999. « Ressources vivrières de base ou élevage ? Deux projet de développement chez les Fulbe éleveurs du Mali Central », in *Figures peules*, eds. R. Botte, J. Schmitz and J. Boutrais. Paris : Karthala. pp. 445-461.
- DNPC/UNESCO. 2004. *Troisième proclamation de chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité (juillet 2005). L'espace culturel du yaaral et du degal (Octobre, 2004)*. République du Mali, Bamako : DNPC et UNESCO.
- DRPIA (Direction Régionale de la Production et de l'Industrie Animale de Mopti). 2009. *Conférence Régionale sur le bourgoutières, Rapport bilan de la campagne 2008-2009 et perspective 2009*. Document PowerPoint. Mopti : DRPIA.
- Doquet, A. 2002. 'Se montrer Dogon. Les mises en scène de l'identité ethnique', *Ethnologies comparées* **5**.
<http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r5/a.d..htm>.
- Fay, C. 1995a. 'Car nous ne faisons qu'un', *Cahiers des Sciences Humaines* **31**(2) : 427-456.
- , 1995b. 'Groupes et territoires au Maasina (Mali). Logiques du contrat et logiques de la force', in *Le territoire, lien ou frontière*, Eds. J. Bonnemaïson, L. Cambrézy ans L. Quinty-Bourgeois, L. Paris : ORSTOM. pp. 290-298.
- 1997. 'La ruralité revue et corrigée par l'État : représentation et traitement du paysannat dans le delta central du Niger (Mali)', in *La ruralité dans les pays du sud à la fin du 20^{ème} siècle*, eds. J.M. Gatsellu and J.Y. Marchal. Paris : ORSTOM. pp. 53-76.

- 1999. 'Pastoralisme, démocratie et décentralisation au Maasina (Mali)', in *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*, eds. A. Bourgeot. Paris : Karthala. pp. 115-136.
- Gallais, J. 1968. *Le delta intérieur du Niger, Étude de géographie régionale*. Tome 1, Thèse principale pour le doctorat d'État. Paris. (Première édition : 1967, *Mémoires de l'Institut fondamental d'Afrique noire* 79. Dakar : IFAN. 2 tomes).
- 1984. *Hommes du Sahel. Espaces-Temps et Pouvoir. Le delta intérieur du Niger*. Paris : Flammarion.
- Herzfeld, M. 1992. 'La pratique des stéréotypes', *L'Homme* **32** (121) : 67-77.
- Herzfeld, M. 2007. *L'intimité culturelle. Poétique sociale dans l'État nation*. PUL : Québec.
- Leblon, A. 2011a, 'La sélection paradoxale. La patrimonialisation des fêtes de transhumance peules au Mali', in *La sélection patrimoniale*, eds. M. Drouin and A. Richard-Bazire. Montréal : Cahiers de l'Institut du patrimoine de l'UQAM. pp. 197-216.
- Leblon, A. 2011b. 'Le patrimoine pastoral au prisme de la décentralisation politique. Les fêtes du *yaaral* et du *degal* au Mali', *Géographie et culture* **79** : 11-28.
- Leblon, A. 2011c. *La patrimonialisation d'institutions pastorales peules au Mali. Le yaaral et le degal (Delta intérieur du Niger)*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Aix-Marseille Université, sous la direction de B. Martinelli.
- Leblon, A. 2012. 'A policy of intangible cultural heritage between local constraints and international standards: "the cultural space of the *yaaral* and the *degal*"', in *The Heritage Regime and the State*, eds. R. Bendix, A. Eggert and A. Peselmann. Göttingen: Göttingen University Press. pp. 97-117.
- Leblon, A. 2014. 'Du « PCI » au « *finaa tawaa* ». Ethnographie d'une traduction patrimoniale' in *Les vocabulaires locaux du « patrimoine ». Variations, négociations et transformations*, eds. J. Bondaz, F. Graezer Bideau, C. Isnart and A. Leblon. Berlin-Münster-Wien-Zürich-London : Lit Verlag. pp. 165-185.
- Leblon, A. 2015. 'Entre jeux identitaires et scène politique : la patrimonialisation des fêtes de transhumance au Mali', in *Patrimonialisations croisées. Jeux d'échelles et enjeux de développement*, eds. O. Givre and M. Regnault, Lyon : Presses Universitaires de Lyon. pp : 92-114.
- Legrosse, P. 1999. 'Perception de redevances de pâturage et transhumance des Peuls au Maasina (Mali)', in eds. R. Botte, J. Schmitz and J. Boutrais. Paris : Karthala. pp. 239-266.
- Loftsdóttir, K. 2002. 'Knowing what to Do in the city. WoDaaBe Nomads and migrant workers in Niger', *Anthropology Today* **18** (1): 9-12.

- Marie, J. 2000. *Hommes, milieux, enjeux spatiaux et fonciers dans le Delta Intérieur du Niger (Mali)*, Un S.I.G d'aide à la décision pour une gestion régionale et locale Tome I, Mémoire pour l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches, sous la direction de Monsieur le Professeur J.P. Raison, Université de Paris X Nanterre UFR SSA- Département de géographie.
- Marie, J., P. Morand and H. N'Djim. 2007. *Avenir du fleuve Niger*. Paris : IRD.
- Mosely, W.G., Earl, J.A. and Diarra, L. 2002. 'La décentralisation et les conflits entre agriculteurs et éleveurs dans le Delta intérieur du Niger', in *Gestion intégrée des ressources naturelles en zones inondables tropicales*, eds. D. Orange, R. Arfi , M. Kuper, P. Morand and Y. Poncet. IRD : Paris. pp. 101-118.
- Osborn, D.W. 1997. *A Political Ecology of Pastoralism in the Inland Niger Delta of Mali*, A Dissertation Submitted to Michigan State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.
- Peutz, N. 2011. 'Bedouin 'abjection' : word heritage, wordliness, and worthiness at the margins of Arabia', *American ethnologist* **38**(2) : 338-360.
- Rautenberg, M. 2003. *La rupture patrimoniale*. Aubenas : À la croisée.
- Sanankoua, B. 1990. *Un empire peul : la Diina du Maasina*. Paris : Karthala.
- Seydou, C. 1991. *Bergers des mots. Poésie peule du Mâssina*. Paris : Classiques africains.
- Schmitz, J. 1986. ' L'État géomètre : les *leydi* des Peul du Fuuta Tooro (Sénégal) et du Maasina (Mali)', *Cahiers d'Études africaines* **26**(103) : 349-394.
- Sidibé, H., M. Diallo and C. Barry. 1997. « *Pulaaku* et crise d'identité: le cas des *Fulbe Wodeebe* (peuls rouges) de la région lacustre de l'Issa-Ber au Mali », in *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, eds. M/ de Bruijn and H. Van Dijk. Paris: Karthala. pp. 223-241.
- Turner, M. D. 1992. *Living on the edge: fulbe herding practices and the relationship between economy and ecology in the Inland Delta of Niger*, A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of philosophy in Energy and Resources in the graduate division of the University of California at Berkley.
- van Dijk, H. 2000. 'Régimes fonciers et aménagement des ressources dans un contexte pluriethnique et de pluralisme juridique', in *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux : la dynamique des frontières*, eds. Y. Diallo and G. Schlee. Paris : Karthala. pp. 37-64.
- Vedeld, T. 1997. *Villages Politics. Heterogeneity, leadership, and collective action among Fulani of Mali*, Doctor scientaru thesis, Department of land use and landscape planning.
- VerEecke, C. 1999. 'Na'i ngoni pulaaku : cattle values and their implications for cultural

change among the Fulbe of Gongola state Nigeria ‘, in *Studies in Fulfulde language, literature and culture*, eds, A. Abba, I. Mukoshy and G. Tahir, G. Kano: Centre for the Study of Nigerian Language, Bayero University. pp. 184-196.

VerEecke, C. 1999. ‘Ethnic change and continuity among the fulbe of aadaamawaa Nigeria: the view from the household’, in *Pastoralists under pressure? Fulbe societies confronting change in West Africa*, eds. V. Azarya, A. Breedveld,, M. de Bruijn and H. van Dijk. Leiden and Boston: Brill. pp. 91-112.

Welte, T. 1997. ‘La grande transhumance’, in *Trajectoires peules au Bénin : six études anthropologiques*, eds. T. Bierschenk and P. Y. Le Meur. Paris : Karthala. pp.77-108.
Yirwere Jallube (coopérative pastorale), *Objectifs de la coopérative Yirwere*, document dactylographié daté du 28 avril 2006, 2 pages.

Notice bio

Anaïs Leblon est docteur en anthropologie d’Aix Marseille Université. Maître de conférences en anthropologie à l’Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis depuis 2013, elle est membre de l’équipe AUS UMR LAVUE et chercheur associée à l’IMAF (Institut des mondes africains). Ses recherches portent sur les processus de patrimonialisation et de transmission culturelle en Afrique de l’Ouest (Mali) et dans la diaspora peule en France. Elle est cofondatrice et administratrice du Réseau des Chercheurs sur les Patrimonialisations. Elle a coordonné avec Cyril Isnart un numéro de la revue *Civilisations*, « Au-delà du consensus patrimonial. Résistances et usages contestataires du patrimoine » (2012), et a publié avec Julien Bondaz, Florence Graezer Bideau et Cyril Isnart l’ouvrage *Les vocabulaires locaux du “patrimoine”*. Traductions, négociations et transformations (2014).