



**HAL**  
open science

**HERBES FOLLES ET ARBRES ROIS - Gestion  
paysanne des ligneux au pays konso (Ethiopie),  
contribution à la définition d'un patrimoine naturel**

Elise Demeulenaere

► **To cite this version:**

Elise Demeulenaere. HERBES FOLLES ET ARBRES ROIS - Gestion paysanne des ligneux au pays konso (Ethiopie), contribution à la définition d'un patrimoine naturel. Anthropologie sociale et ethnologie. Museum national d'histoire naturelle - MNHN PARIS, 2005. Français. NNT: . tel-00146370

**HAL Id: tel-00146370**

**<https://theses.hal.science/tel-00146370>**

Submitted on 14 May 2007

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MUSÉUM NATIONAL D'HISTOIRE NATURELLE  
DÉPARTEMENT HOMMES, NATURES, SOCIÉTÉS

THÈSE

Pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DU MUSÉUM NATIONAL D'HISTOIRE NATURELLE  
Discipline : **ETHNOBIOLOGIE**  
Présentée et soutenue publiquement par  
**Élise DEMEULENAERE**

Le 8 décembre 2005



## Herbes folles et arbres rois

*Gestion paysanne des ligneux au pays konso (Éthiopie), contribution à la  
définition d'un patrimoine naturel*



JURY

**Mme Anne-Marie FRÉROT**, Professeur à l'université de Tours

**Mr Günther SCHLEE**, Directeur de recherche à l'Institut Max Planck,  
Halle a/Saale

**Mme Danouta LIBERSKI-BAGNOUD**, Chargée de recherche au  
CNRS, Ivry s/Seine

**Mr Raphaël LARRÈRE**, Directeur de recherche à l'INRA, Ivry s/Seine

**Mr Serge TORNAY**, Professeur au MNHN, Paris

**Mr Bernard ROUSSEL**, Professeur au MNHN, Paris

Rapporteur  
Rapporteur

Examineur

Examineur  
Examineur

Directeur de  
thèse



À la mémoire du *poqalla* Woldedawit Kayote Kala,



## REMERCIEMENTS

*Je remercie en premier lieu les membres du jury, qui ont accepté de consacrer leur précieux temps à la lecture et à l'évaluation de cette thèse. En espérant qu'ils ont pu trouver quelque intérêt, scientifique ou personnel, à la réalisation de l'exercice.*

Cette thèse de doctorat n'aurait pas vu le jour sans son encadrant, Bernard Roussel, professeur au Muséum national d'Histoire naturelle. Je souhaite le remercier en premier lieu pour l'opportunité qu'il m'a donnée d'effectuer cette recherche dans un domaine qui me tenait à cœur, l'ethnobiologie, qui plus est, dans ce merveilleux pays qu'est l'Éthiopie ; ensuite pour la confiance qu'il m'a toujours témoignée ; enfin pour l'indispensable et précieux soutien qu'il a apporté à la finalisation de ce travail.

Ce travail s'est en partie construit grâce aux nombreux échanges informels effectués sur le terrain, dans des colloques ou par courrier, au sein de la communauté des anthropologues rassemblée autour d'une zone géographique commune, le sud de l'Éthiopie : Serge Tornay, Tadesse Wolde, Metasebia Bekele, Hermann Amborn, Alula Pankhurst, Enrico Castelli, Takeshi Fujimoto, Günther Schlee, Nicole Poissonnier-Mohaupt, Elizabeth Watson, Christopher Hallpike. François Verdeaux et Stephan Dugast ont relu attentivement mes premiers résultats sur le lien entre les bosquets et l'organisation sociale : leur contribution à ce qui a abouti à une première publication a été déterminante dans ma pratique ultérieure de l'ethnographie. Les participants du séminaire de l'unité IRD 026 PATTERN (« Patrimoines et Territoires ») m'ont aidée par leurs réactions tous azimuts à reformuler mes hypothèses sur l'importance patrimoniale de l'espèce *Moringa stenopetala*. Claudine Friedberg a eu la gentillesse de me faire part de ses commentaires et critiques au cours de l'élaboration de la quatrième partie. Un remerciement particulier doit être adressé à Pierre Couteron, qui a accepté que je rejoigne les bancs de l'ENGREF, le temps d'une formation au traitement statistique des données écologiques.

Cette thèse a été financée par une allocation (Allocation Moniteur-Normalien) de trois ans versée par le Ministère de l'Éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche, puis par un contrat d'ATER à l'Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne. Les missions ont été en partie financées par une bourse Lavoisier du Ministère des Affaires Étrangères, par le Centre Français des Études Éthiopiennes, par la Société des Amis du Muséum national d'Histoire Naturelle et du Jardin des Plantes et par le projet « Jardins éthiopiens » du Fonds français pour

l'environnement mondial. Le Centre français des études éthiopiennes (service de coopération du Ministère des affaires étrangères) et ses directeurs successifs, Messieurs Bertrand Hirsch et Gérard Prunier, ont apporté à mes séjours en Éthiopie une aide logistique appréciable, à laquelle est venu s'ajouter l'accueil amical et chaleureux à Addis-Abeba d'Anne Bolay. Le professeur Zemedé Asfaw, du Département de biologie de l'Université d'Addis-Abeba, Dr Yonas Beyene du CRCCH, Mr Dinoté Kussiya du bureau de la Culture, du tourisme et de l'information à Konso, ont quant à eux, facilité les démarches administratives d'autorisation de recherche.

Mon insertion sur le terrain, la collecte des informations n'auraient pu se faire sans l'intelligence et la générosité de ces quelques Konso, qui ont apporté à ce travail leur compétence linguistique, leur connaissance des pratiques paysannes et de la tradition konso, ou leur témoignage du changement social et religieux : Alemitu Abebe, Gubae Gunderta, Salomon Shakkayto, Korra Garra ; la famille de Kussiya Asela, Urrumale, Gellissimo, Orkayto, et les autres membres du *kanta* Ottaya de Dokatto ; le *poqalla* Woldedawit Kala, et son fils et successeur depuis février 2004, Gezahegn, pour n'en citer que les plus importants...

Catherine Hoare et Patrick Allain, responsables de la bibliothèque d'ethnobiologie, ont été d'une grande disponibilité pour les recherches bibliographiques. Leur présence, ainsi que celle de tous les étudiants et chercheurs qui font vivre cet endroit, m'a été précieuse durant tout le temps de mon séjour au 43 rue Cuvier. Tout au long de sa conception, le manuscrit a bénéficié de la relecture attentive et intransigeante de Pierre Lamarque. C'est son insatiable curiosité et son exigence intellectuelle qui m'ont aidée à accoucher de la thèse défendue dans cette thèse.

Enfin, je souhaiterais adresser des remerciements aussi discrets que sincères à ma grande famille et à mes précieux amis, qui m'ont accompagnée chacun à leur manière dans cette longue aventure. Parmi eux, celles et ceux qui m'ont hébergée pendant les phases itinérantes de la rédaction (mes parents, Denise et Hubert, Cécile et Sylvain, Jeff, Aurélie...), et mon comité de soutien parisien, Catherine et Pierre. À eux surtout, sincèrement merci.

# Herbes folles et arbres rois

---

## *Gestion paysanne des ligneux au pays konso (Éthiopie), contribution à la définition d'un patrimoine*

Remerciements .....	3
<b>AVANT-PROPOS .....</b>	<b>9</b>
<i>Transcription de la langue konso (Afa-xonso).....</i>	9
<i>Translittération de l'amharique (amariña).....</i>	11
<b>GLOSSAIRE, SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....</b>	<b>12</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>17</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE : L'ÉPINEUSE IDENTIFICATION D'UN PATRIMOINE</b>	
<b>NATUREL SOUS LES TROPIQUES .....</b>	<b>23</b>
<b>1. LE « PAYSAGE CULTUREL » KONSO, UNE CONSTRUCTION FRAGILE .....</b>	<b>24</b>
<i>Un territoire marqué par une identité forte .....</i>	24
“ Le voyageur est stupéfait par la découpe méticuleuse des collines en terrasses...”.....	26
Un site naturel exceptionnel combiné à des pratiques paysannes originales .....	33
Une organisation sociale complexe, avec un ancrage spatial fort.....	36
<i>Un site en rapide mutation.....</i>	50
Balloté par l'Histoire éthiopienne depuis un siècle.....	51
Dynamiques nouvelles et fragmentation de la société .....	55
Une situation d'urgence : la dilapidation des statues funéraires .....	60
<i>De l'identification du patrimoine à l'étude des ligneux.....</i>	62
Un contexte propice à la patrimonialisation .....	62
Le recours à la notion de patrimoine, une stratégie de conservation de plus en plus fréquente .....	64
Déplacement de la problématique.....	71
<b>2. LE CHOIX D'UNE MÉTHODE ADAPTÉE .....</b>	<b>83</b>
<i>Passer par les savoirs et les savoir-faire locaux.....</i>	84
Une nécessité méthodologique pour aborder le point de vue local .....	84
Un contexte international et national favorable à cette approche .....	86
<i>Une démarche qui se réclame de l'ethnobiologie.....</i>	92
Notre positionnement dans un courant scientifique .....	92
L'étude des classifications .....	95
L'observation des pratiques et l'analyse des stratégies paysannes .....	96
La place des savoirs scientifiques .....	97



Objectifs et moyens pour les atteindre.....	99
<i>Le déroulement du terrain.....</i>	<i>101</i>
Les conditions du séjour.....	102
Le recueil des données ethnographiques.....	105
Le recueil des données botaniques.....	116
<b>PARTIE II : LES ARBRES DANS LES CATÉGORIES VÉGÉTALES ET TERRITORIALES KONSO.....</b>	<b>121</b>
<b>3. L'ARBRE ET LE DÉBRIS.....</b>	<b>123</b>
<i>Une opposition majeure entre ligneux et herbacées (Qoyra / missa).....</i>	<i>123</i>
<i>Qoyra, un terme polysémique : arbre, bois, médecine.....</i>	<i>125</i>
<i>Missa, l'opposé de qoyra : la plante herbacée, le jeune ligneux spontané.....</i>	<i>126</i>
<i>Une classification propre aux plantes alimentaires.....</i>	<i>129</i>
<i>Missa, la catégorie « poubelle ».....</i>	<i>136</i>
La mauvaise herbe.....	136
Le débris de végétal, la saleté.....	136
La plante sans forme.....	137
La plante sans nom.....	138
<b>4. VIVRE ET PENSER LE TERRITOIRE KONSO.....</b>	<b>141</b>
<i>Une double différenciation de l'espace.....</i>	<i>142</i>
Une opposition essentielle entre <i>xonso</i> et <i>kommeyta</i> .....	143
Un découpage transversal en « finages villageois ».....	146
<i>Le finage villageois et ses catégories d'espaces.....</i>	<i>148</i>
<i>Paleta</i> (le bourg) et les autres espaces habités.....	148
<i>Dulla</i> : des champs jardinés sous couvert arboré.....	151
<i>Kappina</i> : des friches pâturées, potentiellement cultivables.....	153
<i>Mura</i> : des bosquets exclus de toute utilisation agricole.....	154
<i>Xonso et kommeyta : le cœur et la marge du pays konso.....</i>	<i>166</i>
Forme et histoire d'un découpage territorial.....	166
Le lieu du « domestique » et le lieu du « sauvage ».....	171
<b>5. LES DIVERSES MODALITÉS D'ACCÈS AUX LIGNEUX.....</b>	<b>189</b>
<i>Qoyra a-xaani : l'arbre qui appartient à quelqu'un.....</i>	<i>190</i>
L'arbre associé à la propriété "individuelle" de la terre.....	190
L'arbre planté, l'arbre marqué.....	196
<i>Qoyra a-samayta : l'arbre de la collectivité villageoise.....</i>	<i>198</i>
Les ligneux des <i>dina</i> .....	198
Les ligneux des espaces non cultivés du <i>kommeyta</i> .....	200
<i>Mura dawra : les « bosquets interdits ».....</i>	<i>202</i>
<i>Mura poqalla : les forêts des poqalla.....</i>	<i>203</i>
<i>Conclusion.....</i>	<i>204</i>
Un recoupement des catégories végétales et territoriales.....	204
Quelques entorses à la règle.....	207
L'hypothèse et sa confirmation.....	211

<b>PARTIE III : L'ARBRE « DOMESTIQUE » .....</b>	<b>215</b>
<b>6. DE LA CONSTITUTION DU PARC AGROFORESTIER.....</b>	<b>217</b>
<i>Les arbres dans l'espace et dans le temps agricoles.....</i>	<i>217</i>
Une grande densité d'arbres épars .....	217
Les ligneux dans la parcelle : une stratification de la végétation dans l'espace.....	226
Les ligneux dans le calendrier agricole : un étalement des opérations et des récoltes dans le temps.....	227
Les ligneux, une contrainte nécessaire.....	234
<i>Les arbres dans la production domestique .....</i>	<i>235</i>
Produire du bois de construction.....	236
Fabriquer des objets d'usage courant.....	239
Manger.....	243
Nourrir les animaux .....	245
Produire du bois de feu .....	246
Thésauriser : l'arbre-tirelire .....	247
Dégager une rente .....	248
L'arbre support .....	249
<i>Techniques arboricoles .....</i>	<i>251</i>
Des arbres plantés ou spontanés .....	251
La croissance .....	252
La récolte .....	253
Conclusion : le « parc agroforestier » konso, la part visible d'une agriculture jardinée ...	255
<b>7. D'UN CHAMP À L'AUTRE : PARTICULARISMES LOCAUX ET DIVERSITÉ.....</b>	<b>259</b>
<i>Des variations de composition ligneuse.....</i>	<i>260</i>
Le nécessaire recours à des méthodes statistiques .....	260
Résultats : une typologie des parcs .....	270
<i>Les facteurs à l'origine des variations.....</i>	<i>271</i>
Les techniques de culture : araire ou houe ? .....	272
Le rang de naissance du cultivateur ? .....	274
Le sol .....	275
L'altitude .....	280
Un accès ou non au <i>kommeyta</i> .....	285
La proximité des pépinières .....	286
Conclusion : un étagement des ligneux.....	288
<b>8. À LA CONQUÊTE DES BASSES TERRES.....</b>	<b>291</b>
<i>Les kanta, des postes avancés dans le kommeyta.....</i>	<i>291</i>
Des abris qui rapprochent le berger de son troupeau .....	291
De l'abri à la maison.....	293
De l'élevage à la culture sous couvert arboré .....	294
<i>Quand le paysage avance... ..</i>	<i>295</i>
Un espace où se superposent plusieurs activités non coordonnées .....	295
Démographie, l'augmentation des besoins .....	295

Famines et marché, la course au prélèvement du bois .....	296
Une évolution qui exacerbe les conflits intervillageois .....	299
L'arbitrage impuissant des autorités officielles .....	300
La vie dans les <i>kanta</i> , un moyen de sécuriser l'accès aux ressources .....	301
<i>La requalification du komeyta en xonso : possible mais imparfaite</i> .....	302
Une progressive autonomisation des <i>kanta</i> : du hameau au village.....	302
Un mouvement encadré par les pouvoirs modernes.....	305
Là où l'on touche aux limites du <i>komeyta</i> .....	307
<i>Conclusion : une « konsification » du territoire par les arbres</i> .....	309
Le couvert ligneux des champs, une végétation exclusivement composée de <i>qoyra</i> .....	309
« <i>More people more trees</i> », plus de gens, plus de <i>qoyra</i> .....	310
La konsification du territoire .....	311

**PARTIE IV : LES BOSQUETS, DES REFLETS DE L'ORDRE SOCIO-COSMIQUE .....** **315**

<b>9. AU SOMMET, LES MURA POQALLA .....</b>	<b>317</b>
<i>L'« honneur des poqalla »</i> .....	317
Le lieu de résidence (éternelle) des <i>poqalla</i> .....	317
Une taille et un nombre de <i>mura</i> proportionnels à l'influence de la famille du <i>poqalla</i> ...	322
Des bosquets situés au sommet des collines .....	325
Des marqueurs des déplacements au sein du territoire.....	331
Le don de bois, un acte pas tout à fait gratuit .....	333
<i>Le devenir des genévriers sacrés</i> .....	347
Les mâts rituels ( <i>olahitta</i> ).....	347
Les piliers centraux ( <i>tuuda</i> ) des « maisons des hommes » ( <i>pafta</i> ).....	357
<i>Une gestion qui implique les poqalla</i> .....	364
Des actions de protection et de plantation de genévriers .....	364
Des actions de purification .....	370
<i>Mura poqolla et poqalla : parallèles</i> .....	372
Le genévrier, le <i>poqalla</i> des arbres .....	372
Les origines du pays .....	378
Des incarnations de la pureté ( <i>qulquloota</i> ) .....	381
Le bois et la pierre : les marqueurs respectifs du temps cyclique et du temps historique .	384
<b>10. LES DINA, À LA PÉRIPHÉRIE DES BOURGS.....</b>	<b>388</b>
<i>Des espaces régulièrement plantés par une classe de génération</i> .....	388
<i>Une végétation assurant la protection des bourgs</i> .....	389
Un rempart contre les attaques ennemies.....	389
Un pare-feu efficace .....	391
<i>Le lieu d'entrepôt des déchets</i> .....	392
Les toilettes du villages .....	393
La poubelle, lieu des <i>misa dina</i> .....	395
Un cimetière pour les gens sans terres .....	396
Un symbole de l'unité politique du bourg .....	401

<b>11. LES MURA DAWRA, DES ÎLOTS DE « SAUVAGE » .....</b>	<b>404</b>
<i>Une gestion qui laisse l'endroit délibérément « sauvage ».....</i>	404
Une gestion absente .....	404
Des rituels de purification tenus par les <i>nama dawra</i> .....	405
<i>Une grande variété de fonctions .....</i>	406
Se réconcilier avec Dieu .....	406
Accueillir le sauvage bienveillant.....	409
Protéger du sauvage menaçant.....	413
Célébrer les générations.....	415
Faire la loi et la justice dans le bourg .....	417
Garder la mémoire des lieux et des événements .....	419
<i>Des répliques du kommeyta au sein du xonso ?.....</i>	421
Des espaces sauvages et sacrés .....	421
Les <i>mora</i> sont des reproductions sacrées du <i>xonso</i> / les <i>mura dawra</i> sont des reproductions sacrées du <i>kommeyta</i> .....	422
<i>Sous l'angle du protestantisme .....</i>	427
L'infiltration protestante : les raisons du succès .....	427
La diabolisation des esprits.....	432
Le détournement du sens des lieux de culte.....	434
<i>Conclusion : Ce que traduit la diversité des bosquets .....</i>	436
Un reflet de l'organisation sociale .....	436
Un reflet des catégories structurantes du monde.....	438
Un reflet de l'étagement idéal de la végétation.....	443
« les bosquets sont petits, mais la culture y est grande » .....	444
 <b>CONCLUSION : LE PATRIMOINE LIGNEUX KONSO, PERMANENCE ET RECOMPOSITION .....</b>	<b>447</b>
<i>Eléments d'une ethnographie du rapport aux ligneux.....</i>	448
<i>Un patrimoine ligneux, support de l'identité .....</i>	450
<i>Aatta, l'identité, la culture, la tradition .....</i>	453
<i>Des perspectives touristiques.....</i>	457
<b>RÉFÉRENCES CITÉES .....</b>	<b>461</b>
<i>Bibliographie.....</i>	461
<i>Sources internet &amp; CD-Rom.....</i>	476
<i>Discographie - Filmographie.....</i>	477
<b>ANNEXES .....</b>	<b>479</b>

## Table des illustrations

<i>Figure 1 : Diagramme ombrothermique de Karat (Konso).....</i>	<i>34</i>
<i>Figure 2 : Croissance démographique estimée des Konso, de 1960 à nos jours .....</i>	<i>57</i>
<i>Figure 3 : Variation des précipitations annuelles à Konso, entre 1971 et 2001 .....</i>	<i>58</i>
<i>Figure 4 : Groupement de waka, statues funéraires (dessin : Akloke Zewde) .....</i>	<i>61</i>
<i>Figure 5 : La classification des plantes chez les Konso .....</i>	<i>134</i>
<i>Figure 6 : le double découpage de l'espace en finages villageois et en xonso/kommeyta .....</i>	<i>147</i>
<i>Figure 7 : Photographie aérienne du centre du pays (autour de la mura Kala et des bourgs de Gamole et Dokatto).....</i>	<i>156</i>
<i>Figure 8 : Le cycle agricole.....</i>	<i>228</i>
<i>Figure 9 : Les différentes composantes architecturales d'une hutte pour la cuisine (anqalla), et les essences ligneuses utilisées pour sa construction.....</i>	<i>239</i>
<i>Figure 10 : ACP - Représentation graphique de l'analyse 1 .....</i>	<i>263</i>
<i>Figure 11 : ACP - Représentation graphique de l'analyse 2 .....</i>	<i>264</i>
<i>Figure 12 : ACP - Représentation graphique de l'analyse 3 .....</i>	<i>265</i>
<i>Figure 13 : L'effet du sol sur le couvert ligneux, observé autour d'une habitation près du village de Deepena .....</i>	<i>276</i>
<i>Figure 14 : Schéma de la « maison des hommes » (makaana) de la mora Katapile, kanta de Marshinna, paleta de Deepena.....</i>	<i>363</i>
<i>Figure 15 : Schéma de la « maison des hommes » (pafta) de la mora Poloqué, kanta de Ottayya, paleta de Dokatto.....</i>	<i>363</i>
<i>Figure 16 : Les espaces sacrés, perçus comme des répliques des deux catégories du territoire profane.....</i>	<i>426</i>
<i>Tableau 1 : Prononciation de certaines consonnes en afa-xonso .....</i>	<i>10</i>
<i>Tableau 2 : Translittération des voyelles en amharique. ....</i>	<i>11</i>
<i>Tableau 3 : Évolution de la population konso depuis 1960. ....</i>	<i>56</i>
<i>Tableau 4 : Découpage en kanta du paleta de Dokatto. ....</i>	<i>150</i>
<i>Tableau 5 : Inventaire des espèces ligneuses de la dina de Dokatto.....</i>	<i>161</i>
<i>Tableau 6 : Inventaire des espèces ligneuses du bosquet de Orkeeta .....</i>	<i>162</i>
<i>Tableau 7 : Relevé des espèces ligneuses de la mura Kala.....</i>	<i>164</i>
<i>Tableau 8 : Critères de définition des portions du territoire konso, et oppositions symboliques associées .....</i>	<i>173</i>
<i>Tableau 9 : la catégorisation des animaux domestiques.....</i>	<i>180</i>
<i>Tableau 10 : Une interprétation des mura dawra comme des répliques sacrées du kommeyta... </i>	<i>209</i>
<i>Tableau 11 : Densité moyenne des espèces ligneuses relevées dans 76 parcelles (en nb d'arbres/ha).....</i>	<i>219</i>
<i>Tableau 12 : Espèces ligneuses relevées dans différents parcs villageois .....</i>	<i>223</i>
<i>Tableau 13: Espèces relevées dans différents zones du bourg .....</i>	<i>225</i>
<i>Tableau 14 : ACP - Codes utilisés pour les variables « espèces ligneuses » .....</i>	<i>266</i>
<i>Tableau 15 : ACP - Données relatives à chaque site .....</i>	<i>267</i>

<i>Tableau 16 : Comparaison des moyennes de ligneux entre champs cultivés à la houe et champs cultivés à l'araire.....</i>	<i>273</i>
<i>Tableau 17 : Ébauche d'une classification vernaculaire des sols.....</i>	<i>278</i>
<i>Tableau 18 : Fréquence et fidélité des espèces en fonction de l'altitude .....</i>	<i>282</i>
<i>Tableau 19 : Genévriers donnés par Woldedawit Kayote Kala en 1995. ....</i>	<i>334</i>
<i>Tableau 20 : Provenance du bois ayant servi à la construction d'une « maison des hommes » (makaana), sur la mora Katapile, kanta de Marshinna, paleta de Deepana. ....</i>	<i>360</i>
<i>Tableau 21 : Provenance du bois ayant servi à la construction d'une « maison des hommes » (pafta), sur la mora Poloqé, kanta de Ottayya, paleta de Dokatto.....</i>	<i>362</i>
<i>Tableau 22 : Les principes associées aux trois types de bosquets .....</i>	<i>442</i>
<i>Carte 1 : Situation générale du pays konso.....</i>	<i>25</i>
<i>Carte 2 : Carte des alentours du lac Rodolphe (aujourd'hui, lac Turkana) établie par Smith en 1894-95.....</i>	<i>29</i>
<i>Carte 3 : Situation du pays konso, en bordure du Grand Rift africain .....</i>	<i>30</i>
<i>Carte 4 : Carte administrative de l'Éthiopie et son découpage en régions et en zones .....</i>	<i>38</i>
<i>Carte 5 : Carte administrative de la Région sud et son découpage en wäräda .....</i>	<i>38</i>
<i>Carte 6 : Carte administrative du Konso Special Wereda et son découpage en « associations de paysans ». ....</i>	<i>39</i>
<i>Carte 7 : Localisation des régions du pays konso, et des principaux bourgs fortifiés du cœur historique.....</i>	<i>40</i>
<i>Carte 8 : La zone centrale du pays konso, région Karatti.....</i>	<i>41</i>
<i>Photographie 1 : Le « paysage culturel » konso .....</i>	<i>23</i>
<i>Photographie 2 : La répétition du motif des terrasses en contrebas du bourg de Gamole .....</i>	<i>32</i>
<i>Photographie 3 : Waka volés, entreposés au bureau de police après avoir été retrouvés.....</i>	<i>62</i>
<i>Photographie 4 : L'enclos familial de ma famille d'accueil à Dokatto .....</i>	<i>106</i>
<i>Photographie 5 : Un acacia dans un champ .....</i>	<i>121</i>
<i>Photographie 6 : le village de Gamole dans les collines du xonso surplombe les basses terres du kommeyta.....</i>	<i>144</i>
<i>Photographie 7 : Les basses terres du kommeyta au premier plan, et les collines du xonso à l'horizon.....</i>	<i>144</i>
<i>Photographie 8 : Ruelle de Gera débouchant sur une mora.....</i>	<i>149</i>
<i>Photographie 9 : Près du lit de la rivière Yanda.....</i>	<i>153</i>
<i>Photographie 10 : Les fortifications de Dokatto, et en contrebas, le bosquet (dina) qui borde le bourg.....</i>	<i>160</i>
<i>Photographie 11 : De retour du marché... avec la mura Kala en arrière plan .....</i>	<i>163</i>
<i>Photographie 12 : « L'arbre à lion » (qoyra karma).....</i>	<i>180</i>
<i>Photographie 13 : L'arbre, marqueur du territoire « domestique » .....</i>	<i>215</i>
<i>Photographie 14 : Adenium somalense comme marqueur de limite de parcelle.....</i>	<i>218</i>

<i>Photographie 15 : Le couvert ligneux dans un champ de Deepena</i> .....	221
<i>Photographie 16 : Le couvert ligneux à Dokatto, particulièrement riche en Moringa stenopetala</i> .....	222
<i>Photographie 17 : Travail collectif de la terre (aylatta), au mois de février</i> .....	230
<i>Photographie 18 : Le remplacement de la porte d'entrée (xarra) de l'enclos d'un poqalla de Dokatto. Une telle opération a nécessité l'intervention d'une dizaine de personnes, qui ont été rémunérées, une fois le travail accompli, avec de la bière locale (jaqa).</i> .....	237
<i>Photographie 19 : Fabrication d'un jeu de takeeka. a) Dégrossissage du tronc à l'herminette ; b) creusement des trous au ciseau à bois ; c) les artistes (qui appartiennent tous les trois au groupe des agriculteurs, les etenta) devant leur travail accompli.</i> .....	241
<i>Photographie 20 : Récolte de mida (feuilles) dans un Moringa stenopetala.</i> .....	244
<i>Photographie 21 : Récolte de fourrage dans un Terminalia brownii (oipatta)</i> .....	245
<i>Photographie 22 : Les ruches dans un grand acacia des basses terres.</i> .....	249
<i>Photographie 22 : Champ avec les deux ports de Terminalia brownii, terkumpayta (en hauteur) et tamina (en têtard).</i> .....	253
<i>Photographie 23 : Une équipe d'hommes du kanta Ottayya de Dokatto défriche pour l'un d'entre eux un lopin de terre dans le kommeyta.</i> .....	257
<i>Photographie 24 : Le manque de terres pousse les paysans à cultiver les terres les plus escarpées... ou à descendre dans les basses terres</i> .....	290
<i>Photographie 25 : un kanta (abri temporaire) dans les basses terres et son enclos pour les animaux domestiques</i> .....	292
<i>Photographie 26 : Fujuja, colonie récemment fondée dans la plaine du Rift en direction d'Arba Minch, aujourd'hui reconnue comme Association de paysan</i> .....	306
<i>Photographie 27 : Une mura dawra en contrebas de Dokatto</i> .....	315
<i>Photographie 28 : La mura poqalla de la famille Kala domine le paysage</i> .....	326
<i>Photographie 29 : Le poqalla Woldedawit Kayote Kala, avec son son fils Gezahegn Woldedawit Kala, dans « sa » forêt (septembre 2002)</i> .....	339
<i>Photographie 30 : Sur la place (manta) au milieu de laquelle est érigé un olahitta, danse funéraire en l'honneur de Woldedawit Kala (début février 2005)</i> .....	354
<i>Photographie 31 : Construction de la « maison des hommes » (pafta) Poloqué à Dokatto</i> .....	358
<i>Photographie 32 : Dans la mura Kala en février 2005</i> .....	378
<i>Photographie 33 : Les concessions accordées par l'administration du bourg pour l'installation des jeunes ménages empiètent sur la dina, qui n'est plus reconstituée comme autrefois</i> .....	402

Crédit photographique : Élise Demeulenaere.

# Avant-propos

---

## TRANSCRIPTION DE LA LANGUE KONSO (*AFA-XONSO*)

Les Konso parlent l'*afa-xonso* (appelé *konsinya*, en amharique), une langue non écrite d'origine couchitique proche de l'oromique. Le système officiel de transcription de l'*afa-xonso*, qui utilise l'alphabet latin, n'a été mis en place que récemment. Ce sont des missionnaires linguistes du *SIL International* (*Summer Institute of Linguistics*) œuvrant à la traduction de la Bible, qui y ont contribué. Ce travail correspondait par ailleurs à une revendication locale de reconnaissance de la langue konso : il a permis entre autres la publication en *afa-xonso* de petits recueils de contes et la traduction de la constitution éthiopienne. C'est ce système de transcription que nous utilisons ici. Les choix faits par ses auteurs ne correspondent pas toujours à une transcription phonétique, ce qui explique les différences notables entre notre façon d'orthographier les mots et celle des chercheurs ayant publié des travaux antérieurs à l'adoption de ce système<sup>1</sup>. En revanche, cette transcription a l'avantage d'être rigoureuse dans la mesure où elle fait correspondre à chaque phonème konso une lettre de l'alphabet latin<sup>2</sup>.

Les voyelles utilisées en *afa-xonso* sont a, e (se lit *é*), i, o, u (se lit *ou*). Elles peuvent être courtes ou longues, auquel cas elles sont doublées (aa, ee, ii, oo, uu).

Les consonnes f, l, m, n se prononcent comme en français. La lettre s est toujours sifflante. Le h est aspiré, le r est roulé. Le son noté en français 'ch' s'écrit ici 'sh'.

---

<sup>1</sup> Pour ne citer qu'un exemple significatif, la « paix » est notée *nagida* par Hallpike (1972), *nagaita* par Watson (1998). Nous optons quant à nous pour *nakayta*. Il semble que le système de transcription utilisé ici commence à s'imposer dans la communauté scientifique : Hallpike, dans la révision faite en 2000 (non publiée) de son livre de 1972, l'a adopté.

<sup>2</sup> Petite illustration des problèmes rencontrés... Dans la transcription adoptée, la lettre t se prononce entre t et d, selon la place qu'elle a dans le mot et selon le locuteur. Les étrangers non avertis noteront variablement t ou d en fonction de ce qu'ils entendent, sans toutefois réaliser qu'il s'agit pour les Konso du même phonème. Cependant, la plupart ne garderont pas de signe spécifique pour transcrire le phonème « d implusif ».



On trouve également les semi-voyelles y et w, respectivement prononcées comme un « i » long et « oua »

Sons particuliers :

Tableau 1 : Prononciation de certaines consonnes en *afa-xonso*

Notation	Prononciation
T	Entre t et d selon la place dans le mot : en début de mot, se dit t en milieu de mot, d lorsque la consonne est géminée (tt), se dit t
P	Entre p et b selon la place dans le mot (comme pour T)
K	Entre k et g selon la place dans le mot (comme pour T)
D	D implosif (« dentale implosive »)
B	B implosif (« labiale implosive »)
J	Proche de 'shj', implosif (« palatale implosive »)
X	Son vélaire fricatif, comme la jota espagnole (noté par d'autres auteurs h, kh)
Q	Son uvulaire (implosif selon BENDER 1976, éjectif selon BLACK 1973b)
‘	Arrêt glottal

D'après Black (1973b).

De nombreux termes konso sont empruntés à l'amharique<sup>3</sup>. La langue officielle de l'Éthiopie est en effet couramment parlée par la plupart des enfants scolarisés et par les quelques adultes alphabétisés, autant de Konso amharophones qui intègrent du vocabulaire amhara dans leur langue maternelle. Le lecteur

---

<sup>3</sup> Tout comme probablement à l'oromique, mais ne connaissant pas cette langue, nous ne sommes pas en mesure de repérer les similitudes avec l'*afa-xonso*. À propos de la formation des mots konso à partir de mots étrangers, un nombre important de mots konso d'origine étrangère sont formés par l'ajout du suffixe *-eta*. La règle est la même que les mots soient d'origine amharique, anglaise ou italienne. Ex. *muʒ* (amharique : « banane ») → *muʒeta* ; *Mango* (amharique et anglais : « mangue ») → *mangota* ; *televiʒion* (amharique, dérivé de l'anglais : « télévision ») → *televisioneta* ; *farändji* (amharique : étranger de type européen) → *farenjeeta* ; *mishion gibbi* (« la concession de la mission ») → *kipeeta mishünata*... Mais si la dernière voyelle du mot est « a », alors on n'ajoute pas le suffixe. Ex. *papaya* (amharique : « papaye ») → *papaya* ; *pena* (amharique, dérivé de l'anglais : « crayon ») → *pena* ; *makina* (amharique, dérivé de l'italien : « voiture ») → *makina*.

« éthiopisant » reconnaîtra ces termes dans le cours du texte, et ne devra pas s’offusquer d’une orthographe inhabituelle... À partir du moment où ces mots sont utilisés couramment par les locuteurs konso, nous considérons qu’ils font partie du lexique de l’*afa-xonso* et les orthographions alors selon les règles de transcription de l’*afa-xonso* énoncées ci-dessus, en tenant compte de la prononciation faite par les Konso.

## TRANSLITTÉRATION DE L’AMHARIQUE (AMARINĀ)

Nous sommes également amenée dans le cours du texte à utiliser des termes amhariques, en particulier pour évoquer des noms des lieux ou des notions de l’Éthiopie septentrionale, dont nous choisissons de conserver l’orthographe classique.

Cette langue sémitique s’écrit grâce à un syllabaire (chaque symbole représente une syllabe) hérité du guèze. Traditionnellement les auteurs qui écrivent l’amharique avec l’alphabet latin, utilisent pour les voyelles des règles de translittération assez différentes, selon qu’ils sont francophones et anglophones. En ce qui nous concerne, nous nous inspirons plutôt de l’usage anglo-saxon, à la fois par habitude et pour sa meilleure adéquation avec la prononciation des paysans konso (le 6<sup>ème</sup> ordre, en particulier est clairement prononcé « i » et non pas « eu » comme à Addis-Abeba, ce qui rend la translittération *i* plus adaptée que le *e* utilisé par les francophones).

Pour les consonnes, nous choisissons pour la commodité du lecteur qui aura déjà à se familiariser avec l’*afa-xonso*, de faire au plus simple, c’est-à-dire d’éviter les nombreux signes diacritiques habituellement utilisés par les éthiopiens et de composer avec les possibilités qu’offrent le clavier de l’ordinateur. J se dit comme en français « Jacques » ; g est toujours dur ; ñ représente comme en espagnol, le son « gn » ; sh se prononce comme dans « chat » ; ch se prononce comme en espagnol « Che ». Les consonnes explosives sont transcrites avec une apostrophe (ex : s’, ch’, p’, t’) sauf « q » qui représente le son k explosif.

Pour les voyelles, on se reporte au tableau suivant :

Tableau 2 : Translittération des voyelles en amharique.

« ORDRES »	1 <sup>er</sup>	2 <sup>ème</sup>	3 <sup>ème</sup>	4 <sup>ème</sup>	5 <sup>ème</sup>	6 <sup>ème</sup>	7 <sup>ème</sup>
TRANSLITTÉRATION	Ä	a	U	I	i	e	o
PRONONCIATION	a – e – è	a	Ou	I	i – eu, voyelle muette	é – ié (é mouillé)	– wo (o fermé)

# Glossaire, sigles et abréviations

---

*Appa saleta* : probablement une déformation de *appa paleta*, litt. « père du bourg ». Personnage qui joue le rôle de crieur public. Il clame à la population du bourg, généralement à la tombée du jour lorsque tout le monde est rentré chez soi et que l'atmosphère se fait moins bruyante, les décisions prises par le *xela*.

*Arma* : adventice considérée comme une mauvaise herbe / période d'arrachage des mauvaises herbes.

*A-samayta* : terme utilisé pour qualifier ce qui est géré par la collectivité villageoise.

Association de Paysans (AP) : notre traduction de *Peasant Association*, elle-même traduction littérale de l'amharique *gäbäre mahibär*, la plus petite unité administrative, mise en place sous le régime socialiste.

*Ayla* : préparation de la terre préalable à la semaison, et semaison.

CDB, Convention sur la Diversité Biologique.

*Dama* : nom du principal plat (appelé aussi par un mot d'origine oromo, *kurkuffä*), composé de boulettes de farine de sorgho bouillies avec des feuilles de *Moringa stenopetala*.

*Därg* : de l'amharique « Comité », pour *Co-coordinating Committee of the Provisional Military Government of Ethiopia*, le parti qui a organisé la révolution socialiste en 1974.

*Dawra* : « interdit ». Se retrouve dans les expressions *nama dawra*, littéralement « hommes interdits », appellation qui désigne toutes les personnes qui ont rapport privilégié avec le sacré et qui jouent un rôle pacificateur dans la société ; et *mura dawra*, littéralement « bosquet sacré ».

*Dina* : fourré d'euphorbes doublant par l'extérieur la fortification en pierre sèche du bourg. Protège le bourg contre les attaques et les incendies ; sert de toilettes et de lieu de dépôt des déchets.

*Dula*, pl. *dulla* : parcelle cultivée ; champ, qui chez les Konso présente de nombreux traits dus à un type d'agriculture jardinée (mélange des cultures, traitement des plantes pied à pied, récolte étalée dans le temps, etc.). Aussi traduit par *garden* par les Konso anglophones.

*EECMY*, *Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus* : église protestante luthérienne qui s'est implantée chez les Konso depuis les années soixante.

*EPRDF*, *Ethiopian Peoples' Revolutionary Democratic Front* : a renversé le régime socialiste pour prendre le pouvoir en 1991.

*FAO*, *Food Agriculture Organization*.

*Farayuma* : règle selon laquelle les membres du degré *farayta* (et des degrés inférieurs) n'ont pas le droit de se marier et d'avoir des enfants.

*Farayta* : nom de l'un des degrés dans l'échelle des classes de générations. Ses membres sont des enfants, des adolescents, ou des hommes socialement considérés comme tels : aucune responsabilité dans le bourg ne leur est confiée. Durant les seize ans qui suivent leur entrée dans

ce degré, ils sont soumis à la règle du *farayuma* qui leur interdit de se marier et d'avoir des enfants. La cérémonie *qannota* célèbre la fin de cet interdit.

*Farm Africa* : Organisation Non Gouvernementale (ONG) anglaise, qui conduit des programmes de développement au pays konso depuis 1985.

*Fera* : récolte.

*Hakayta* : période de la petite saison des pluies / Cycle agricole correspondant à la petite saison des pluies de septembre-octobre-novembre.

*Xetalaytta* : héros. Sont qualifiés ainsi les *poqalla*, les hommes qui ont atteint un degré avancé dans le système des classes de génération, et ceux qui se sont distingués à la chasse ou à la guerre en tuant un animal ou un ennemi.

*Kappina* : jachère, friche

*Kara* : cérémonie qui a lieu tous les 7 et 11 ans, qui célèbre l'attribution d'un nom à un des deux sous-groupes de la génération des *xela*. Hallpike appelle cette fête « *bunting festival* », car une chasse collective est organisée, au cours de laquelle le groupe concerné peut faire démonstration de son courage et de sa virilité.

*Kata* : nom du degré dans l'échelle des classes de générations qui suit celui des guerriers (*xela*). C'est l'équivalent du degré éponyme dans le système *gada* des Oromo. Correspond aux hommes d'âge mûr, les pères (*appada*).

*Katana* : période de la grande saison des pluies.

*Katapaba* : cérémonie initiatique qui marque l'entrée d'une génération dans le degré des guerriers (*xela*).

*Kanwatta* : muret en pierre sèche destiné à soutenir les levées de terre des terrasses (qu'elles soient dans les champs ou dans les bourgs) ; par extension, nom utilisé pour désigner les terrasses elles-mêmes.

*KDA, Konso Development Association* : association composée de Konso qui coordonne les multiples programmes d'aide alimentaire et de développement proposés par les branches développement des missions, les ONG et les autres institutions de la communauté internationale.

*KDC, Konso Development Center* : nouveau nom du KRP, *Konso Rehabilitation Programme*. Assure des missions de développement à plus long terme que le KRP, mis en place dans l'urgence.

*Kommeyta* : nom donné aux basses terres qui entourent les collines konso.

*KRP, Konso Rehabilitation Programme* : programme développé par EECMY suite à la sécheresse de 1974-75 consistant en la création de pépinières et de plusieurs hectares de plantations. Devenu par la suite *KDC, Konso Development Center*.

*Kussita* : puîné. Le nom Kusse est très souvent donné aux cadets dans les familles, soit comme nom propre, soit comme sobriquet (p. 47).

*Lea* : mois, lune

*Mekaato* : natron.

*Mekane Yesus* :

*Mida* : nom donné aux feuilles de l'« arbre-légume » *Moringa stenopetala*. Par extension, désigne toutes les brèdes (ou légumes-feuilles)

*Mora* : place publique, située dans le bourg ou au milieu des champs, sur laquelle se déroule une vie sociale et parfois rituelle importante.

MSF, Médecins Sans Frontières.

*Mura* : bosquet, forêt

*Olabhita* : mât composé de l'assemblage de plusieurs troncs de genévriers, érigé sur certaines places publiques sacrées (*mora*).

OMC, Organisation Mondiale du Commerce.

OMPI, Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle.

OMS, Organisation Mondiale de la Santé.

*Orshata* : nom de l'un des degrés dans l'échelle des classes de générations. Correspond à une classe d'hommes en général d'âge avancé, grands-pères (*akkada*). Ses membres composent le groupe des Anciens (*qimmayta*) qui administre le bourg en prodiguant ses conseils au groupe des *xela*, qui les fait appliquer.

*Pafita* : souvent traduit par « maison des hommes ». Case à deux étages, construite en bordure d'une place publique (*mora*), et servant autrefois à héberger pendant la nuit les hommes du quartier. Le rez-de-chaussée, ouvert, est pavé de basalte, et l'étage sous le toit de chaume est fait de planches de bois.

*Paleta* : bourg fortifié, comportant en moyenne 5000 habitants. Au nombre d'une trentaine, ils constituent la principale unité politique.

*Para* : Cycle agricole correspondant à la grande saison des pluies de février-mars-avril.

*Payra* : houe à double lame, utilisée pour retourner la terre et creuser la terre.

PNUD, Programme des Nations Unies pour le Développement.

*Piyolada* : Système de prêt de terres (p. 193, 341)

*Pona* : Période sèche.

*Poqalla* : Chef rituel konso (p. 46).

*Qaarta* : aîné (p. 47).

*Qannota* : cérémonie à partir de laquelle les membres du degré *farayta* (les enfants) échappent à la règle du *farayuma* qui leur interdit de se marier et d'avoir des enfants. A lieu seize ans après l'entrée des membres dans le degré *farayta*.

*Qimmayta*, pl. *qimmaya* : homme d'âge avancé, appartenant à un degré égal ou supérieur à celui des *orshata*.

*Qota* : période consécutive à la récolte pendant laquelle les *xeerenta* sont reconstituées.

*Saara* : représentants des *poqalla* dans les villages. En général du même clan, voire du même lignage que le *poqalla* qu'ils représentent, ces personnes sont désignées sur la base du volontariat pour effectuer la médiation entre les villages et le *poqalla*, qui vit en général isolé.

*Samayta* : cf. *A-samayta*

SES, *South Ethiopia Synod*. Synode du sud de l'Éthiopie de la mission Mekane Yesus.

*Silpoota* : bâton à fouir, utilisé pour planter les graines de sorgho (quelques graines mises dans un même trou permettent lorsque les plants ont levé de distinguer le sorgho qui a été planté de celui qui s'est développé spontanément à partir de graines tombées lors de la précédente récolte. Cette opération permet de contre-sélectionner par arrachage un sorgho mutant (*yeetota*) dont les graines se détachent de l'épi à maturité, un caractère particulièrement indésirable car il occasionne des pertes importantes lors de la récolte). Utilisé aussi pour tous les travaux qui nécessitent de creuser (plantation d'arbres, déterrement des tubercules...).

*Soroora* : période de pluie.

*SWS, South West Synod.* Synode de la région sud-ouest de l'Éthiopie de la mission Mekane Yesus.

*Tuureyta* : homme issu d'un lignage de *poqalla*.

*UNDP, United Nations Development Programme.* Voir PNUD.

*UN-EUE, United Nations-Emergencies Unit for Ethiopia.*

*Waka* : statue funéraire en bois, sculptée lors du décès d'un héros (*xetalaytta*), et érigée soit directement sur sa tombe, soit dans un endroit fréquenté, en bordure d'un chemin ou à l'entrée du bourg. Elle représente de façon stylisée le défunt, debout, portant au front un *xallasba*, accompagné de sa ou ses femmes et des personnes ou animaux qu'il a tué.

WHO, World Health Organization. Voir OMS.

*Xalala* : *Cissus rotundifolia*, Vitaceae. Liane crassulescente utilisée dans de nombreuses cérémonies pour symboliser l'héroïsme.

*Xallasba* : Ornement de forme phallique, en général fait en corne de rhinocéros, que les héros (*xetalaytta*) portent au front. Cet ornement est également représenté sur les statues funéraires (*waka*).

*Xampiru* : oiseau(x) / période pendant laquelle les enfants juchés sur des plates-formes (*teyka*) dans les champs surveillent les récoltes qui arrivent à maturité pour empêcher les dégâts des oiseaux.

*Xashma* : chaumes. Ils sont coupés après la récolte et participent à la réhabilitation des *xeerenta*, bourrelets de terre dans les champs ; ils sont aussi parfois utilisés comme combustible et comme fourrage pour les animaux.

*Xeerenta* : bourrelets de terre aménagés sur les terrasses pour retenir l'eau pluviale et favoriser ainsi son infiltration dans la terre.

*Xela* : nom de l'un des degrés dans l'échelle des classes de générations. Est habituellement traduit par « guerriers ». Correspond à une classe de jeunes hommes, auxquels sont confiés les travaux physiques et la défense du bourg. Le degré des *xela*, comme les autres, est divisé en deux sous-groupes, composés respectivement d'ânés et de cadets, et qui sont consacrés au cours de la cérémonie *kara* (p. 43 et Annexe I).

*Xelta* : « fraction » ou « lignée » de génération. La société konso est divisée en deux fractions (trois dans la région de Takati), appelées Kalkussa et Hirpa (et Melkussa dans la région de Takati), dans lesquelles se répartissent les classes d'âge (p. 43 et Annexe I).

*Xola* : boisson chaude, salée et grasse, consommée le matin, à base d'infusion de feuilles de café. La source de graisse est variable : du beurre de vache ou des graines de tournesol pilées, selon la présence ou l'absence de bétail.

*Xonso* : nom des collines centrales du pays konso ; ethnonyme de l'ethnie konso.



# Introduction

---

À 50 kilomètres environ au sud du lac Ch'amo, à l'est des plaines arides et dépouillées du bassin inférieur de l'Omo, l'originalité du pays konso s'est toujours imposée au premier regard des observateurs qui en ont abordé les collines. Tous furent saisis de la même façon par le contraste entre les savanes arbustives alentour qui offraient tous les attributs d'une dangereuse sauvagerie et ces bourgs fortifiés entourés de pentes travaillées en terrasses, surplombées de bosquets verdoyants. Les paysages konso expriment d'une façon spectaculaire à la fois le pouvoir et la fragilité des sociétés humaines face à la puissance de la Nature, physique aussi bien que phénoménale, dans laquelle l'homme est immergé bien qu'il n'ait de cesse de la cultiver, de l'humaniser.

Jadis « sans histoire » et plutôt repliée sur elle-même, la société konso contemporaine est depuis plusieurs décennies au contact répété avec l'extérieur. Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle en effet, le pays konso est inclus dans la construction de l'Éthiopie en tant qu'État nation. Faisant suite à 15 ans de dictature communiste, le gouvernement actuel affiche une politique de reconnaissance des spécificités régionales, en même temps qu'il cherche à asseoir sa légitimité sur des fondements démocratiques aujourd'hui universellement partagés. Le protestantisme est devenu en un demi-siècle, l'obédience la plus répandue chez les Konso. Le tourisme est apparu dans les villages, attiré justement par l'originalité des constructions paysagères, et véhicule avec lui l'idée de leur fixation. Enfin, les ONG qui œuvrent avec les paysans posent la question de leur capacité à assurer leur développement, tandis que la division du Patrimoine mondial de l'UNESCO pose, par l'intérêt qu'elle porte à la société konso, celle de sa capacité à se maintenir et à maîtriser son propre destin et son patrimoine.

Ce dernier point est précisément celui qui nous a interpellée. De quelle façon un projet d'inscription du pays konso sur la Liste du Patrimoine mondial peut-il faire sens pour les Konso ? Que signifie la notion de patrimoine pour ceux-là même qui habitent le « site » ?

L'interrogation n'est pas neuve. Depuis plusieurs années déjà, divers travaux ont bien montré le caractère très relatif de la définition d'un patrimoine, coquille vide



qui ne prend de contenu qu'en référence à son dépositaire ; ils ont également évoqué les dynamiques à l'œuvre de construction et de déconstruction des patrimoines, reprenant ainsi le flambeau de débats plus anciens sur les processus sociaux de réactivation, voire d'invention, de la tradition. Les acteurs de la recherche-action, impliqués dans des travaux dans les sociétés du sud, se sont interrogés sur l'opportunité de transposer cette notion dans des contextes où elle paraissait étrangère ; quand d'autres, notamment des ethnologues dont la discipline a pour objectif et ambition de comprendre et de traduire le point de vue de l'autre, ont essayé de trouver des équivalents au sein même des sociétés qu'ils étudiaient.

Pour revenir au cas konso, derrière la simple confrontation de deux représentations, que l'on imagine aisément différentes, du patrimoine, l'enjeu est grand : il concerne le projet d'avenir d'une société. On a bien souligné que les politiques africaines de protection de la nature étaient largement influencées par une éthique et une esthétique de l'environnement venus d'ailleurs, essentiellement du Nord. Ainsi, les représentations de la nature portées par les sociétés africaines se sont trouvées mises à l'épreuve et transformées par d'autres, extérieures, plus influentes car émanant d'une culture occidentale devenue mondiale, et plus rémunératrices car partagées notamment par ceux-là qui alimentent l'industrie du tourisme. L'hypothèse d'un classement futur du pays konso sur la Liste du patrimoine mondial n'est-il pas lui aussi rien d'autre qu'un moyen supplémentaire d'infléchir le projet de développement de la société konso, pour le faire correspondre à certaines attentes de la communauté internationale ?

Le problème que pose la confrontation de deux représentations du patrimoine nécessite un préalable pour être pleinement approfondi, à savoir, d'accéder au point de vue intime des Konso sur leur propre patrimoine, étant entendu que la question n'a de sens que si l'on puise la notion dans leurs propres catégories. Il nous a donc semblé utile de nous attarder dès l'entrée de notre travail, sur la question « qu'est-ce qu'un "patrimoine" pour une société paysanne africaine ? »... pour aussitôt la reformuler et l'enrichir ainsi : quels équivalents peut-on trouver dans une telle culture, qui feraient écho à la notion de patrimoine telle qu'elle est connue et utilisée en Occident ? Quelles perspectives d'évolution et de changement ouvre le rapport que cette société entretient avec certains objets en particulier, que l'on aura qualifiés faute de mieux de « patrimoniaux » ?

La société konso contemporaine se prête à ce questionnement sur la constitution de l'objet patrimonial. Dans ce contexte de mondialisation, face à des dynamiques tant sociales qu'environnementales (aridification climatique, déforestation, changements des systèmes de productions et des économies locales,

pillages des œuvres d'art...), les Konso sont probablement amenés à reformuler leur identité, en empruntant, assimilant, rejetant, combattant parfois les influences exogènes autant que les contestations internes. Comment dans ce contexte de multiplication de facteurs mutagènes parfois antagonistes, la société konso assure-t-elle sa continuité, comment adapte-t-elle son identité ? Cette réélaboration du sentiment identitaire fait-elle usage d'objets qui du point de vue de la culture elle-même, sont considérés de l'intérieur comme constitutifs de cette identité ? De quelle nature sont ces éventuels objets, et comment s'insèrent-ils dans un système cohérent qui dépasse leur simple énumération, et nous éclaire sur leurs rapports réciproques ? Autant de dynamiques fortes qui nous semblent pouvoir illustrer d'éventuels processus de constructions patrimoniales, tels qu'ils ont été identifiés ailleurs.

Dans cette quête de l'objet patrimonial konso, nous avons choisi de porter notre attention sur les rapports que la société entretient avec son territoire et son environnement naturel. Avec ses reliefs escarpés, ses terrasses agricoles qui le découpent minutieusement, et ses bourgs fortifiés accrochés aux pentes, le site est « beau » – c'est du moins, nous le verrons, l'avis quasi-unanime des observateurs extérieurs – et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il possède toutes les chances de passer la sélection UNESCO pour l'inscription dans la catégorie des « paysages culturels »<sup>4</sup>. Sans nous arrêter à la seule fascination que le paysage inspire, au jugement esthétique, nous l'utilisons d'abord comme l'indice, comme le symptôme de la relation identitaire que les Konso entretiennent avec leur territoire : en effet, ce paysage construit témoigne d'un travail quotidien et acharné, et suggère un souci presque obsessionnel de la mise en ordre de l'espace, dans lequel les Konso reconnaissent leur propre action, voire se reconnaissent eux-mêmes.

Pour démêler cet écheveau que constitue le rapport des sociétés à leur territoire, nous avons décidé de suivre un fil, celui des ligneux et de leur gestion, à la lumière de l'abondante littérature démontrant que les arbres et les végétations pérennes sont d'excellents marqueurs de l'action des sociétés sur le territoire et de son évolution. De plus, les ligneux sont omniprésents au pays konso et s'intègrent notamment dans des végétations forestières célèbres localement.

---

<sup>4</sup> De plus, les statues funéraires que la culture konso produit font le bonheur des amateurs d'« art premier », et des trafiquants qui les fournissent : elles consistent un deuxième argument, et pas des moindres, pour décider les touristes à faire une étape au pays konso. C'est d'ailleurs ce pillage qui a motivé la candidature du pays sur la Liste de l'UNESCO, les initiateurs du projet ayant l'idée que leur démarche permettrait d'enrayer le mouvement de dégradation en cours (cf. *infra*).

Ainsi redéfini, l'objectif de notre travail a donc consisté à étudier le lien entre la société paysanne konso, les arbres, arbustes, arbrisseaux et les ensembles qu'ils constituent dans les paysages (bosquets, buissons, parcs agroforestiers, forêts, etc.). Nous avons cherché à caractériser le rôle matériel et symbolique que jouent les ligneux pour chaque acteur de la société konso, comme pour la société dans son ensemble. Au-delà du simple constat que l'état des couverts ligneux observés sur le territoire konso est le résultat d'une action humaine, nous avons cherché à comprendre ce que ces transformations de la nature à l'œuvre nous apprennent sur le fonctionnement de la société konso, sur ses dynamiques, sur son rapport à l'espace et sur sa façon de se projeter dans le temps.

Dans la première partie de notre mémoire, nous montrons comment le contexte naturel et culturel du pays konso est un terrain intéressant pour interroger la problématique patrimoniale que le projet de son inscription sur la Liste des « paysages culturels » de l'UNESCO soulève. Nous exposons ensuite le cheminement intellectuel qui nous a amenée à nous recentrer sur le rapport que les Konso entretiennent avec les arbres et les arbustes qui parsèment leur territoire : les ligneux nous ont semblé dès l'abord avoir valeur d'exemple, et pouvoir illustrer le rapport qu'une population entretient plus généralement avec son environnement. Le chapitre 2 aborde les méthodes mises en œuvre pour mener à bien notre étude : elles reposent à la fois sur les fondements de l'ethnoscience, qui utilise les façons qu'ont les hommes de classer les choses pour comprendre comment ils les pensent, sur des méthodes classiques d'ethnologie complétées – puisque notre objet d'étude est aussi soumis aux lois de la nature – par des approches naturalistes.

La présentation de nos résultats débute par une analyse méthodique de la classification des végétaux (chapitre 3), de la classification des portions de territoire (chapitre 4), et des règles d'accès aux ligneux selon les catégories du territoire dans lesquels ils se trouvent (chapitre 5), ce qui nous permet de distinguer des logiques individuelles et des logiques collectives dans l'appropriation et la gestion des arbres, distinction qui fondera le découpage des deux parties suivantes.

La troisième partie se concentre sur les pratiques et les représentations associées à la gestion du couvert arboré dans les champs. Après avoir exposé les grands traits de la composition du couvert ligneux agreste (chapitre 6), nous nous attardons sur les origines possibles de ses variations d'un champ à l'autre, facteurs naturels ou stratégies paysannes (chapitre 7). Enfin, nous analysons en détail, les dynamiques d'extension du parc agroforestier dans les basses terres périphériques (chapitre 8).

La quatrième partie se penche sur les pratiques et les représentations associées à la gestion des multiples bosquets qui parsèment le territoire. Les trois catégories de couverts ligneux que les Konso reconnaissent à l'intérieur de cet ensemble nommé par eux *mura*, nécessite que nous segmentions notre présentation en autant de parties : les *mura poqalla* (chapitre 9), les *mura dina* (chapitre 10) et les *mura dawra* (chapitre 11). Une synthèse sur les résultats de cette étude permet finalement d'apporter quelques éléments à la question de la définition d'un patrimoine naturel, définition rendue nécessaire par l'éventualité de l'inscription du pays konso sur la liste.



PREMIÈRE PARTIE :

L'ÉPINEUSE  
IDENTIFICATION D'UN  
PATRIMOINE NATUREL SOUS  
LES TROPIQUES

---



Photographie 1 : Le « paysage culturel » konso  
Bourgs fortifiés sur les promontoires, champs sous couvert arboré en terrasses

# 1. Le « paysage culturel » konso, une construction fragile

---

L'objet de cette partie est de placer le couvert ligneux que nous avons étudié dans son contexte géographique et culturel, en insistant particulièrement sur les spécificités du territoire étudié, et sur les aspects qui sont à l'origine de notre questionnement sur la nature et la définition du patrimoine konso. Elle n'est donc pas seulement monographique, mais vise avant tout à apporter les arguments justifiant l'attrait de ce territoire pour le chercheur qui s'intéresse aux relations entre les sociétés et leur environnement naturel. Cette partie est également l'occasion de dresser à gros traits le portrait de l'organisation sociale des Konso, sur laquelle nous reviendrons nécessairement lors de notre analyse des relations que la société entretient avec les arbres et les différentes formations ligneuses.

Notre présentation se décompose en trois volets. Elle s'intéresse d'abord aux traits essentiels du paysage et de la société konso ; puis, aux grands changements qui les traversent et parfois les menacent. Dans un troisième temps, nous rendons compte de la démarche récente menée par le gouvernement éthiopien pour mettre en avant et valoriser le patrimoine local que constitue à ses yeux le pays konso.

## UN TERRITOIRE MARQUÉ PAR UNE IDENTITÉ FORTE

Le cœur du pays konso est un territoire montagneux de près de 2500 km<sup>2</sup> situé au sud-ouest de l'Éthiopie ([Carte 1](#)), et habité par un peuple parlant une langue couchitique, l'*afa-xonso*<sup>5</sup>. D'après les témoignages oraux et archéologiques (METASEBIA BEKELE 2001 : 54), les premiers habitants se seraient installés il y a

---

<sup>5</sup> Littéralement « la bouche des Konso ». Selon HALLPIKE (1972 : 3), cette langue a 46% de similitudes avec l'Oromo – pourcentage calculé sur une liste de 200 mots d'usage courant établie par Swadesh.

environ 500 ans sur une petite aire dans laquelle se trouve une montagne appelée *Xonso* dont est probablement issu l’ethnonyme (HALLPIKE 1972 : 1)<sup>6</sup>. La littérature scientifique sur les Konso n’en dit pas beaucoup plus long sur la genèse de ce peuple ; en revanche, elle contient beaucoup d’informations sur les caractères actuels de la culture konso. Nous nous appuyons sur ces données ainsi que sur quelques-unes de nos observations, pour réaliser cette présentation préliminaire du contexte naturel et social de la vie des Konso.



Carte 1 : Situation générale du pays konso  
(source adaptée : Logiciel Mapinfo et UNDP).

En guise de première approche, nous allons d’abord nous laisser conduire par les quelques témoignages laissés par divers visiteurs du pays konso, qu’ils soient explorateurs de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ou touristes contemporains. Écrits par des hommes de passage, ils illustrent encore mieux que les productions de ceux qui y ont

<sup>6</sup> BENDER (1976) indique que le pays konso est appelé localement Karatti. Konso, dite *Xonso* en langue konso, aussi appelée *Konso* en amharique, désigne la zone cultivée au centre de Karatti.



séjourné longtemps (et qui perdent par leur implication tout crédit d'objectivité) la fascination immédiate que ce pays suscite. L'accumulation des exemples pris à différentes époques et dans différents contextes permet en outre de dégager les aspects de ce paysage et de cette culture qui ont retenu de façon récurrente l'attention des observateurs extérieurs. Nous nous attacherons ensuite à montrer, par contraste avec les pays et les peuples voisins, l'originalité du cadre naturel dans lequel la culture konso s'est construite, de même que l'originalité des modes de vie qui s'y sont développés. Nous abordons ensuite de façon plus approfondie la complexité de l'organisation de cette société.

“ LE VOYAGEUR EST STUPÉFAIT PAR LA DÉCOUPE MÉTICULEUSE DES COLLINES EN TERRASSES...”

L'exploration du pays konso par les premiers aventuriers occidentaux est assez tardive<sup>7</sup> : la zone qui constitue actuellement la partie sud du territoire national éthiopien est en effet longtemps restée indépendante de tout pouvoir central. La région se retrouve à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle enclavée entre empire éthiopien, colonies anglaises et italiennes de l'Afrique orientale. C'est seulement alors qu'elle commence à faire l'objet d'intérêts stratégiques liés à sa conquête. Les missions commanditées par les gouvernements français, anglais, italiens et russes ont pour objectif de servir leurs propres convoitises (BUREAU 1975), mais leurs projets sont finalement contrariés par les armées de Ménélik II qui les devance dans la conquête de ces terres « vierges » situées à la frontière méridionale de son empire. Depuis cette période, qui marque les premiers contacts de la région avec le monde moderne (GASCON 1995 : 81), le pays konso n'a jamais cessé de susciter l'intérêt et l'étonnement des étrangers de passage. C'est ce qui ressort invariablement des témoignages, des premiers explorateurs de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'aux présentations touristiques actuelles.

#### Des premiers explorateurs de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle...

Donaldson Smith venant du Somaliland est l'un des pionniers de l'exploration des régions méridionales de l'Éthiopie actuelle, considérées à l'époque comme « le pire coupe-gorge de toute l'Afrique » (DORESSE 1971 : 1). Lors de son passage au pays konso, les troupes de Ménélik ont déjà avancé dans le sud de l'Éthiopie jusqu'au

---

<sup>7</sup> Particulièrement quand on compare à l'Éthiopie chrétienne des Hauts Plateaux, connue dès le XVI<sup>e</sup> siècle notamment grâce aux contacts instaurés par les Jésuites portugais.

pays gamo (à une centaine de kilomètres au nord de Konso)<sup>8</sup>. Smith et ses collaborateurs ne font que contourner les collines cultivées, empruntant les basses terres alentour, zones qu'ils décrivent comme inhabitées et peuplées par une faune sauvage abondante. Ils témoignent néanmoins de leur surprise devant la densité du peuplement des collines konso (Carte 2). En outre, les quelques paysans konso rencontrés étonnent par « leur habileté dans les travaux agricoles » (SMITH *et al.* 1890 : 290).

La mission française de Léon Darragon en 1897 est ensuite la seule, parmi les quelques autres missions étrangères conduites à cette époque, à traverser le pays konso. L'armée éthiopienne vient de faire une nouvelle avancée victorieuse vers le sud ; à la faveur de l'alliance franco-éthiopienne, le Français accompagne les colonnes de Apte-Ghiorghis, gouverneur nouvellement nommé du Borana. En mars 1898, DARRAGON (1898) fait le compte-rendu suivant à la Société de Géographie :

« Le Konso proprement dit est un curieux petit pays récemment conquis par les Abyssins, et dont l'étendue, dans la partie dont je veux vous entretenir, ne dépasse pas 20 kilomètres. Cette partie, montagneuse, est peuplée par des individus complètement noirs, dont le langage et les usages diffèrent de ceux des pays environnants. Ils sont remarquables par leur amour du travail. Leurs champs de café, de coton, de maïs, disposés en gradins sur le flanc des collines, sont soignés d'une manière irréprochable. Leurs maisons, symétriquement construites sur des pilotis qui les préservent de l'humidité, sont parfaitement propres. J'ai rapporté de ce pays un objet que je compte offrir à un musée d'ethnologie et qui consiste en un morceau de bois grossièrement sculpté, ornement obligé des tombeaux indigènes qui doivent porter l'image du mort qu'ils renferment »<sup>9</sup>.

Au-delà du style quelque peu pompeux du témoignage, assez révélateur des valeurs et des préjugés du regard colonialiste, on y voit un étonnement sincère devant les terrasses, l'architecture particulière des réserves à grains (décrites ici comme des maisons) et les sculptures funéraires (*waka*).

Le Révérend père Azais et Roger Chambard nous laissent ensuite le témoignage de *Cinq années de recherches archéologiques en Éthiopie* : le pays konso constitue

---

<sup>8</sup> Smith passe peu après l'explorateur italien Ruspoli, décédé au cours du voyage en 1893 avant d'avoir pu raconter sa mission. Il reste néanmoins de l'expédition de Ruspoli des lettres publiées dans la revue italienne *B. Soc. Geogr. Ital.* et les textes de ses biographes (BUREAU 1975).

<sup>9</sup> Les maisons décrites sont en fait des greniers ; et le voyage de Darragon ayant eu lieu au mois d'octobre (HALLPIKE 1972 : 42), le maïs observé dans les champs était forcément du sorgho, seule céréale donnant une deuxième récolte à cette saison (les deux céréales sont, il est vrai, difficilement différenciables avant la sortie des épis).

l'étape ultime de leur progression vers le sud, et à défaut de véritables fouilles, ils se contentent d'observer, stupéfaits, la beauté du paysage en terrasses, des villages « véritables petites forteresses » et surtout les *waka* auxquels ils consacrent six précieuses planches de photographies (AZAÏS & CHAMBARD 1931 : 249-255, planches 83-88).

### ... Aux touristes d'aujourd'hui

Plus d'un siècle après, le pays konso éveille toujours la curiosité des visiteurs étrangers, quels qu'ils soient (touristes, travailleurs expatriés, observateurs internationaux...). Dans les guides touristiques qui accompagnent désormais systématiquement les voyageurs des temps modernes, une description enthousiaste du pays konso et de son folklore s'étend sur plusieurs pages<sup>10</sup>. Il est remarquable de constater que les traits caractéristiques décrits par les auteurs des textes concordent sensiblement avec ceux relevés par les visiteurs un siècle plus tôt. Voici ce que dit par exemple le guide Olizane, lorsqu'on le consulte au chapitre Konso<sup>11</sup> :

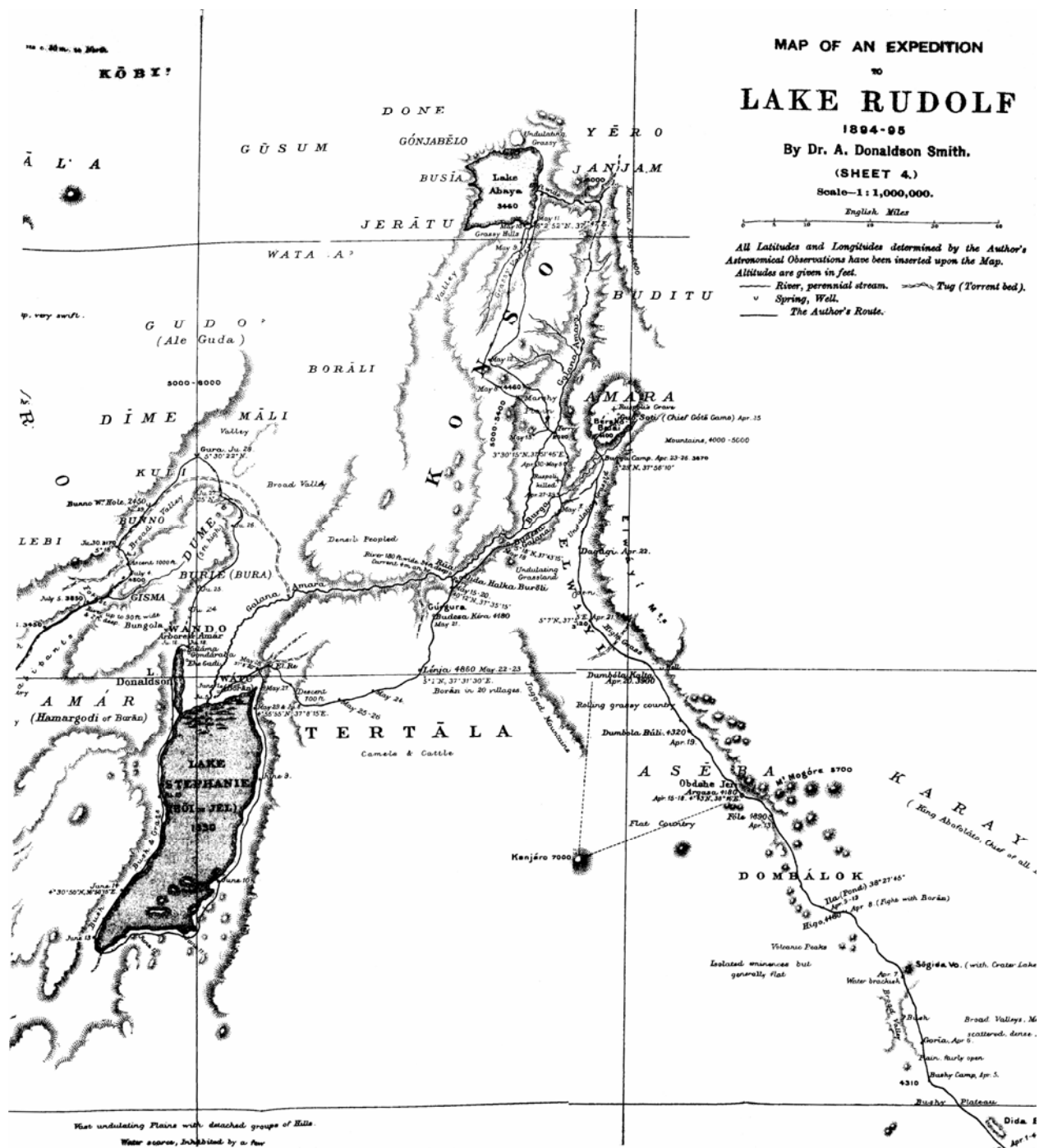
... « à 50 km environ au sud du lac Chamo le voyageur pénétrant le pays vallonné des Konso, situé à l'est des plaines arides et dépouillées du bassin inférieur de l'Omo est stupéfait par la découpe méticuleuse des collines en terrasse qui cascadedent comme des marches d'escalier (...) Agriculteurs sédentaires chevronnés, les seuls du sud-ouest éthiopien à s'adonner à la culture en terrasse sur les flancs de collines rocailleuses (...) Bien que les caractéristiques traditionnelles des Konso s'apparentent aux cultures couchitiques, leurs canons esthétiques, leur artisanat, l'organisation de leurs villages et leur mode d'exploitation différent (...) Pour se défendre des attaques des animaux sauvages et pour se protéger des coulées de boue, ils encerclent leurs villages d'un rempart de basalte et de terre séchée de 3 à 4 m de haut (...) Les Konso érigent des totems (un mètre de haut environ) en bois sculpté, les *waga*, sur les tombes de leurs anciens sur le bord d'une route ou dans les champs que cultivait le défunt. Le défunt est représenté aux côtés de sa femme, de ses enfants, de son ennemi s'il a fait montre de bravoure et de vaillance, ou d'un animal féroce tel que le lion, le léopard ou le crocodile s'il s'est distingué comme chasseur. (...) Il n'existe ni autorité tribale supérieure, ni gouvernement représentatif de la communauté, chaque village est autonome et administré par un conseil d'ainés » (AUBERT & CANTAMESSA 2000 : 111-114)<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Ce traitement particulier s'explique en partie par la position favorable du pays konso sur ce que nous appelons la « route des tribus », un circuit classique qui part visiter les célèbres peuples de la basse vallée de l'Omo (dont font partie les Hamar, les Bodi, et les fameux Mursi avec leurs « femmes à plateaux »...).

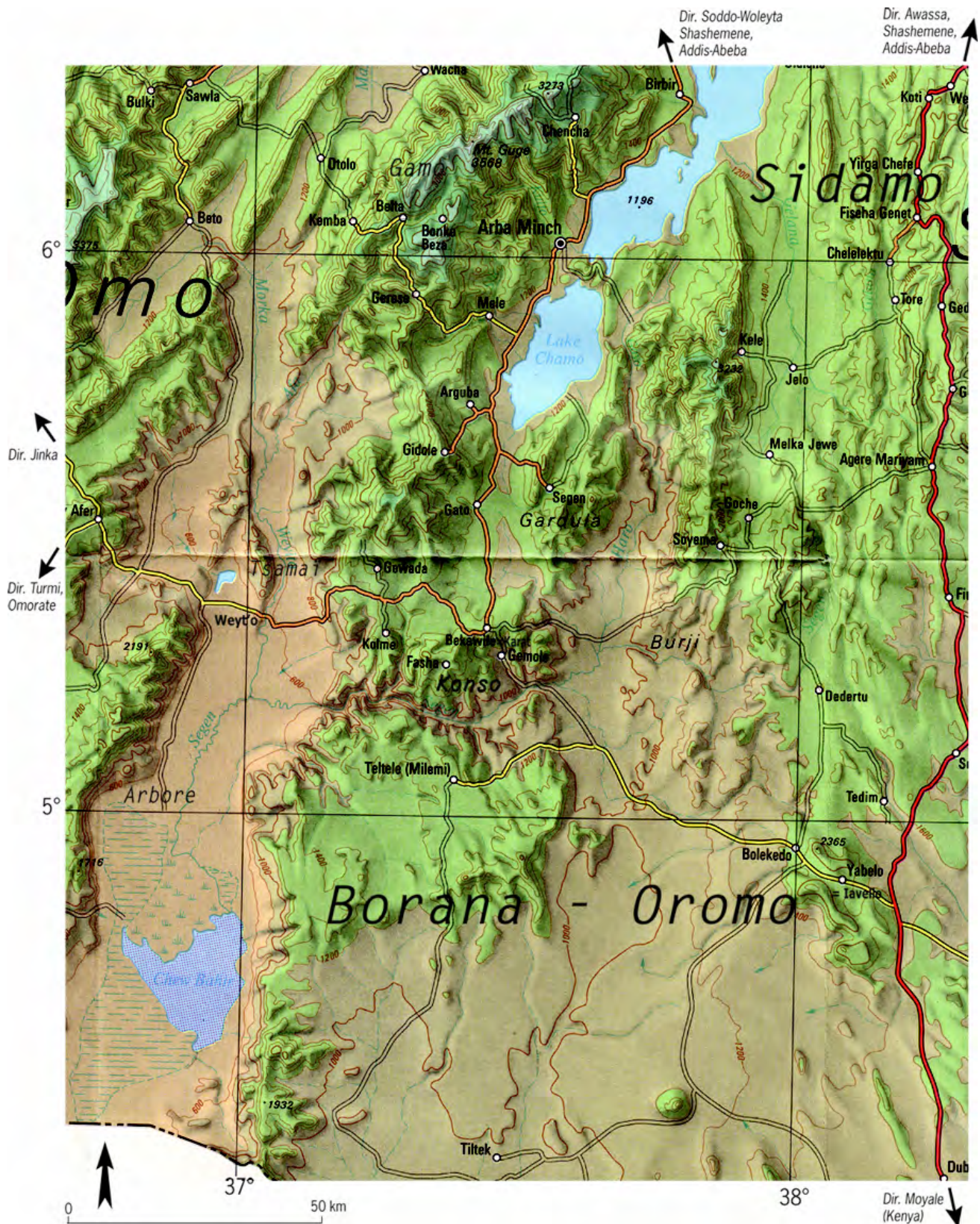
<sup>11</sup> Les approximations contenues dans ce texte seront corrigées au cours du développement de notre travail. Seuls nous importent ici la nature des atouts avancés pour la mise en valeur touristique du pays konso. Pour souligner certains passages, nous les avons mis en italique.

<sup>12</sup> Dans cet extrait du guide, sont également évoqués l'habitat des Konso, les greniers, l'activité de tissage, l'existence de classes d'âge, la musique.



Carte 2 : Carte des alentours du lac Rodolphe (aujourd'hui, lac Turkana) établie par Smith en 1894-95.

Sur cette carte aux distances parfois approximatives (l'indication KONSŌ) devrait figurer plus au sud, au niveau du coude formé par la rivière notée Galana Amara, connue actuellement sous le nom de Sagan), on peut surtout remarquer les annotations faites par les auteurs. Le « *densely peopled* » des montagnes konso s'oppose aux nombreuses indications faites, qui concernent essentiellement la végétation ou la topographie (« *undulating grass* », « *grassy valley* », « *flat countru* »...) et qui ne mentionnent que rarement un peuplement ou une activité humaine (au sud du pays konso : « *Boran in 20 villages* » et « *Camels et Cattle* »).



Carte 3 : Situation du pays konso, en bordure du Grand Rift africain  
(Source adaptée : SCRIP 1995).

L'impression est donc toujours grande face à la beauté intemporelle des terrasses étagées sur les collines, conjonction d'un particularisme naturel et de pratiques paysannes bien visibles dans le paysage. Par ailleurs, l'architecture des bourgs fortifiés – une trentaine, bâtie à flanc de montagne – étonne, dans un continent où l'absence de monuments constitue une règle à laquelle on connaît peu d'exceptions. Enfin, les *waka* qui ornent les tombes des héros représentent en eux-mêmes une curiosité, pour laquelle les touristes sont invités à faire tout spécialement le déplacement. Dans les autres guides (*Loneley Planet*, Guides Marcus), on retrouve, toujours dans le même ordre, les descriptions de l'agriculture – remarquable pour ses terrasses et le dur travail communautaire qu'elles impliquent, les *waka*, la composition et l'architecture des villages et des enclos familiaux, puis, après un paragraphe sur l'artisanat, la musique, les marchés et l'habillement, quelques notions sur une organisation sociale complexe. Les Konso sont immanquablement présentés comme des « cultivateurs endurants, sédentaires et pacifiques ». « Cousins des Borana », ayant hérité d'une langue et d'une organisation sociale voisines, on les oppose à eux d'abord par leurs pratiques agricoles, allant jusqu'à chercher des explications à ces différences dans une mythologie forgée de toutes pièces<sup>13</sup>. La spécificité konso (par rapport aux autres ethnies avoisinantes) est également soulignée à travers les paysages, les villages et les statues, hautement placées dans le jugement esthétique des rédacteurs.

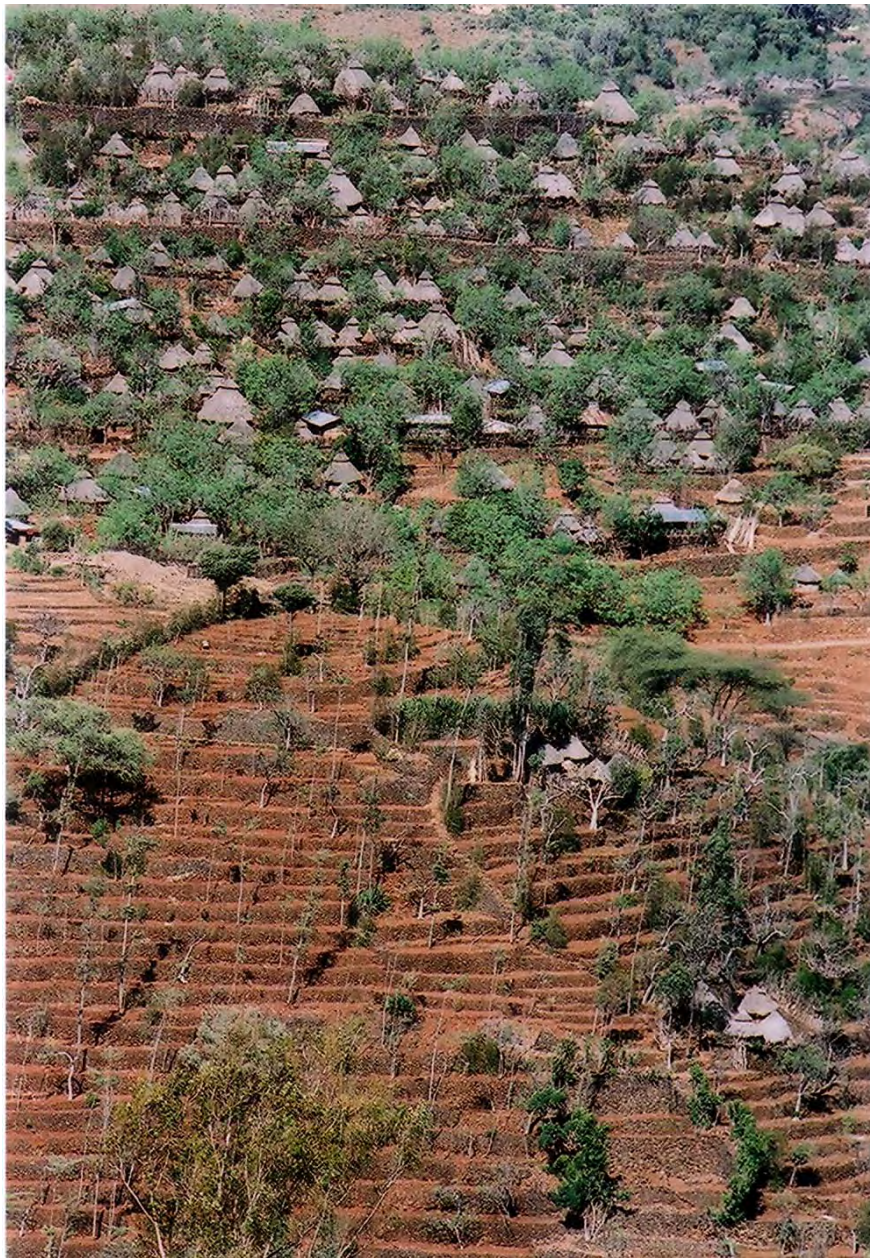
Mais les touristes ne sont pas les seuls visiteurs à observer d'un œil admiratif le pays konso. Même retenus par les canons de la description scientifique qui selon l'usage académique ne permet pas l'expression de la subjectivité, les travaux des chercheurs ayant travaillé dans la zone laissent parfois échapper leur sentiment face à un paysage « très étonnant pour l'observateur »<sup>14</sup>, qui « offre une vue magnifique »<sup>15</sup>, faite de pentes cultivées en marches d'escalier, sur lesquelles poussent de nombreux arbres épars (Photographie 2).

---

<sup>13</sup> Le guide affirme par exemple que pour les Konso, « la terre, avec ses forces cachées, est beaucoup plus estimée que les troupeaux » (COLSON 2001).

<sup>14</sup> Selon la formule de TEFERI ABATE 1992.

<sup>15</sup> TADESSE WOLDE (1993 : 6), qui se fait plus lyrique : « Sur les *mora* [les places publiques], l'espace ouvert qui offre un si magnifique point de vue, est un soulagement à l'esprit en ce sens qu'il fournit une sensation d'espace et une vision panoramique plus large [que dans le reste du village, où les maisons sont tassées les unes sur les autres]. Cela explique en partie pourquoi aux premières heures du jour tous les hommes se blottissent paisiblement sur les *mora*, et regardent fixement à travers la vallée vers l'horizon ».



Photographie 2 : La répétition du motif des terrasses en contrebas du bourg de Gamole.

Ainsi répétée à diverses époques sur des individus différents, l'expérience de la confrontation visuelle de l'homme occidental avec le paysage en terrasses du pays konso suscite dans tous les cas cités, une émotion forte. Cette réaction, dont la récurrence invite à la généraliser à tous les observateurs passés et à venir, semble générée par le caractère construit du paysage, et par ce qu'il offre de contraste avec les territoires alentour. Certes, toutes les sociétés impriment leur marque dans le territoire qu'elles investissent, mais chez les Konso, l'empreinte des activités anthropiques est indubitablement plus présente que sur les terres des populations

pastorales voisines. Les terrasses en particulier, à la fois massives par leur matériau de construction et leur dimension, et fragiles en regard du relief imposant du pays konso, retiennent l'attention par leur ambivalence. De ce spectacle qui inspire de multiples qualificatifs en apparence contradictoires mais dont la conjonction force le respect – grandiose et minutieux, imposant et méticuleux –, émerge une prise de conscience : celle qu'il faut pouvoir rassembler une force de travail considérable pour transformer un environnement perçu au départ comme particulièrement hostile. Comme pour expliquer le résultat obtenu, que l'on qualifie spontanément de « travail de fourmi » tant il reste précis malgré la grande échelle à laquelle il a été réalisé, les auteurs évoquent par quelques considérations générales la personnalité sociale laborieuse des Konso – une représentation en outre partagée par les peuples voisins et dans laquelle les paysans konso eux-mêmes se reconnaissent avec fierté.

Les Konso, dans leur obstination à transformer les collines qu'ils habitent, semblent exprimer une obsession pour la maîtrise de leur environnement ; c'est du moins l'impression que génère la simple observation de leur paysage. Et comme l'identité d'un groupe se définit aussi par opposition à celle des autres, on peut se demander si ce rapport au territoire et la façon de le marquer avec tant d'insistance ne sont pas justement un élément essentiel de différenciation, consciemment ou non mis en œuvre par les Konso. Il s'agit dès lors de dépasser ces premières impressions voyageuses, et d'enraciner cette interprétation dans un substrat qui en permet la validation. La revue des documents scientifiques traitant de la situation biogéographique et écologique du territoire, et de sa mise en valeur par les Konso, va nous y aider.

#### UN SITE NATUREL EXCEPTIONNEL COMBINÉ À DES PRATIQUES PAYSANNES ORIGINALES

##### Un îlot de collines volcaniques au milieu des plaines du Rift

Culminant à 2000 m d'altitude, le territoire montagneux des Konso se situe en bordure de la grande faille du Rift africain, qui lézarde la Corne d'Afrique du nord au sud. Mais à cette latitude, 200 km au nord de la frontière kenyane, le Rift marque un décrochement lié à une faille transverse : sa partie nord, visible sur la carte à un alignement de lacs, rétrécit en largeur jusqu'à disparaître ; et une branche méridionale s'ouvre plus à l'ouest en une large vallée marquée par le lac salé Stéphanie (*Ch'äm Bahir*, littéralement la « mer de sel ») qui se prolonge par le lac Turkana au Kenya (Carte 1 ; Carte 3). Le pays konso se situe juste sur cette discontinuité géologique. Il est ainsi bordé de deux dépressions à l'est et à l'ouest, empruntées par les rivières Yanda et Weyto respectivement. Ces deux larges plaines, ainsi que la profonde vallée creusée par la rivière Sagan au sud (confluent des deux précédentes) et le lac *Ch'amo*



dont on aperçoit les reflets brillants vers le nord – dernier maillon du chapelet de lacs du Rift éthiopien – font du pays konso un îlot volcanique au milieu de terres de basse altitude<sup>16</sup>. De cette position relativement élevée résulte un climat plus clément que dans les plaines alentour, à la fois plus frais (avec une moyenne annuelle des températures de 21°C à 1600 m contre environ 23°C à 1200 m) et plus humide (550 mm de précipitations annuelles – Figure 1). La clémence relative du climat est à l’origine d’une végétation naturelle de type forêt sèche d’altitude à *Juniperus procera* qui contraste avec la savane arbustive et arborée des basses terres (FRIIS & al. 1982 : 13).

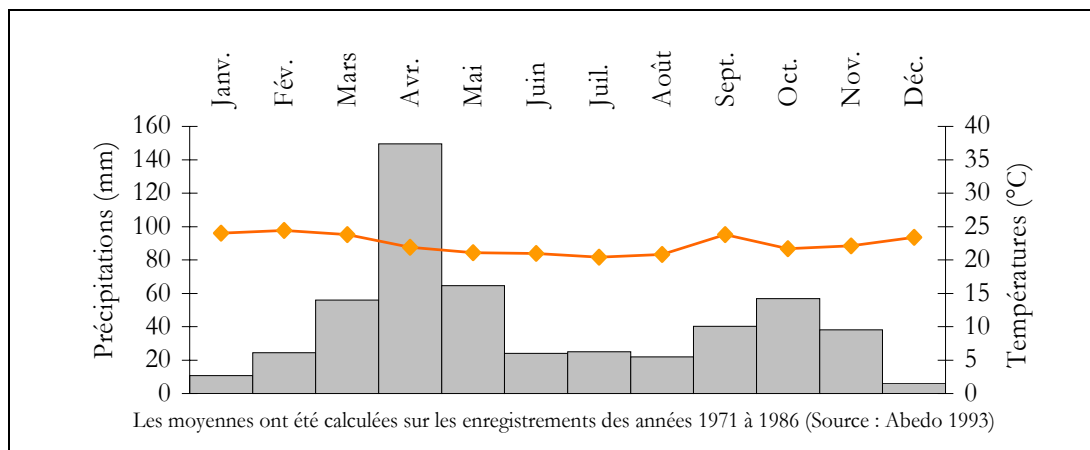


Figure 1 : Diagramme ombrothermique de Karat (Konso)

### Un îlot d’agriculteurs sédentaires au milieu des pasteurs nomades

La population qui occupe ce territoire – 220 000 personnes<sup>17</sup> – est composée d’une faible proportion d’artisans (forgerons, potiers, tanneurs, bouchers, commerçants) qui forment dans la société le groupe à part des *xawda*, et d’une très grande majorité d’agriculteurs (*etenta*) (HALLPIKE 1968). Cette agriculture est « inséparable de l’identité konso » (WATSON & LAKEW LEGESSE 2003). En cela, les Konso se distinguent clairement de leurs voisins nomades et semi-nomades des basses terres alentour – Burji, Guji, Borana, Erboré, Tsamakko – dont l’activité principale est l’élevage extensif. L’agriculture constitue la base de l’économie locale, à la fois pour l’autosubsistance et pour le commerce (KLUCKHOHN 1962 ; AMBORN

<sup>16</sup> Ceci est vrai à une exception près, au nord-nord-ouest où les montagnes konso se prolongent par une autre chaîne de montagnes, peuplée et cultivée au voisinage immédiat du pays konso, par les membres du groupe ethnique des Gewada.

<sup>17</sup> Estimation officieuse de *Farm Africa* en 2000 : cette année-là, l’ONG a fourni de l’aide alimentaire à 197 000 personnes. Lors du recensement national de 1994, 141 000 personnes ont été recensées (*Federal Democratic Republic of Ethiopia* 1996).

1988) : sorgho et autres céréales<sup>18</sup>, feuilles de *Moringa stenopetala* (l'arbre-légume), tubercules et légumineuses variés, coton, café, sont en effet à la fois des denrées de base dans l'alimentation des Konso et des productions essentielles pour les échanges régionaux. Les paysans mettent en valeur leurs terres par un système qualifié d'« intensif » (AMBORN 1984), dans lequel la fertilité des champs est restaurée non par la jachère mais un usage abondant de la fumure animale. Dans ce pays où les précipitations sont très inégalement réparties dans l'année, puisque la presque totalité tombe dans les mois de février-mars puis septembre-octobre (Figure 1), et où la violence des orages menace de raviner les pentes, tous les moyens sont mis en œuvre pour limiter le ruissellement des eaux. Parmi les techniques les plus remarquables se trouvent la construction systématique de terrasses en pierre sèche entièrement cultivées à la main (à la houe et au bâton à fouir)<sup>19</sup>, l'usage éventuel de systèmes d'irrigation gravitaire, mais aussi la culture d'espèces mélangées sous un couvert arboré (MESSERET 1990 ; KLOOS & al. 1990 ; WATSON 1998). La présence des terrasses agricoles n'est pas une exception en Éthiopie – il s'en trouve en effet aussi chez les voisins burji, en pays gamo, vers Harar, et dans le nord du pays – mais un développement aussi systématique et d'une telle ampleur n'est observé qu'au pays konso.

L'élevage occupe aussi une place importante dans le système agricole. Quelques bovins sont gardés en case au village et nourris sur place avec les chaumes de sorgho et des feuillages : il s'agit là d'une pratique relativement rare, observée seulement dans quelques groupes ethniques de l'Afrique de l'Est, dont les Chagga de Tanzanie (SUTTON 1984), les Gamo, ou encore les Kefficho d'Éthiopie. Ces animaux produisent de la viande, du lait, mais avant tout une fumure, précieusement récupérée pour un épandage ultérieur dans les champs (KLUCKHOHN 1962). Ainsi les Konso, célèbres cultivateurs à la houe, font partie des peuples agriculteurs qui n'utilisent pas le bétail pour travailler la terre mais pour la nourrir. Par ailleurs, une activité plus extensive d'élevage ovin, bovin et caprin, qui vise à la production de produits

---

<sup>18</sup> Le pays konso appartient, selon l'expression de J. GALLAIS (1989), à « l'Éthiopie des céréales africaines » (qui cultive majoritairement sorgho, éleusine et maïs), bien que sur ses terres les plus élevées poussent aussi maïs dans une moindre mesure, orge, blé et *t'effi*, toutes trois caractéristiques de « l'Éthiopie des céréales méditerranéennes » habituellement localisée sur les hauts plateaux septentrionaux. Le pays konso est en revanche en dehors de « la ceinture de l'ensète », car l'altitude trop basse et les précipitations trop faibles ne permettent pas la culture de cette plante pourtant très répandue dans les agricultures de l'Éthiopie méridionale.

<sup>19</sup> B. FAYE (1994) oppose « l'Éthiopie de l'agriculture à araire » qui épouse *grosso modo* le tracé des hauts plateaux, à « l'Éthiopie de l'agriculture à bras » répandue dans les zones à cultures pérennes. C'est dans cette dernière que l'on se trouve ici, malgré les tentatives mises en place depuis un siècle pour introduire l'araire dans les pratiques paysannes konso.

animaux (lait, viande...), est réalisée à partir d'abris temporaires situés à la périphérie du pays konso, dans les basses terres, là où la culture en terrasse est absente.

L'agriculture n'est néanmoins pas la seule activité réalisée par les Konso. Nous avons déjà mentionné l'existence de forgerons, de tisserands, de tanneurs et de potiers (HALLPIKE 1968 ; WATSON & LAKEW REGESSA 2003 ; PANKHURST 1999). Pour autant, le groupe socialement différencié des artisans (les *xawda*), autrefois méprisé par les agriculteurs (*etenta*), ne doit pas cacher l'existence d'autres formes d'artisanat effectuées par les agriculteurs, à savoir le travail du bois à l'origine de célèbres statues funéraires (*waka*). À mentionner aussi le développement récent du tissage, activité génératrice de revenus intéressants et dont la qualité des productions est désormais reconnue au-delà des frontières konso, à laquelle se convertissent désormais de nombreux agriculteurs.

Ainsi, le contexte géographique dans lequel se trouve le pays konso – des collines culminant à 2000 m bordées par les plaines du Rift –, associé au type d'activité que son peuple y a développé – une agriculture jardinée en terrasses –, fondent sa situation originale en regard des peuples voisins, des éleveurs nomades circulant dans la savane sèche des basses terres. Mais l'organisation effective du groupe, que nous nous proposons d'examiner maintenant, prolonge probablement l'originalité des Konso et de ce territoire si visiblement marqué.

#### UNE ORGANISATION SOCIALE COMPLEXE, AVEC UN ANCRAGE SPATIAL FORT

Comme dans la plupart de ces régions où une autorité étatique est venue tardivement s'imposer à un groupe social jusqu'alors politiquement autonome, la vie des Konso est régie par une administration officielle dépendante des instances étatiques, et pour officieuse qu'elle soit, par une administration issue de l'organisation traditionnelle toujours efficiente au quotidien.

##### Une réalité administrative : le District « Spécial » Konso

Le pays konso a connu diverses limites et identités administratives. Appartenant autrefois à la Zone (*awrajja*) du Gamo-Gofa dont la capitale était la petite ville d'Arba Minch, il est maintenant administré directement depuis Awassa, capitale de la « Région des Peuples du Sud » (*Southern Nations, Nationalities and People Region, SNNPR*). Il correspond à l'un des cinq districts « spéciaux » (*Special Wereda*, *liyu wäräda* en amharique) dépendants directement de la région, créés en 1995 lors de

la mise en place par l'État de sa politique fédérale ethnique<sup>20</sup>. Ce découpage spécial qui ignore le niveau administratif de la « zone » (*awrajjä*), est une façon de reconnaître l'existence d'une unité culturelle et politique dans le peuplement du territoire konso<sup>21</sup>, et de lui accorder une autonomie relative : un système administratif propre favorisant l'embauche des locaux, et – bien que la langue d'enseignement au pays konso soit restée l'amharique – une promotion de la culture konso par le Bureau du Tourisme, de la Culture et de l'Information (Carte 4, Carte 5). Le « *Konso Special Wereda* » est actuellement divisé en 41 *Peasant Associations* ou *Gäbäré Mähibär*, la plus petite unité administrative en vigueur en Éthiopie (Carte 6)<sup>22</sup>. Ainsi, la différence en même temps que l'unité du pays konso, que l'on a déjà constatées dans sa situation biogéographique, sont attestées par le statut administratif spécial qui lui est accordé.

Mais cette structure administrative ne fait que donner une existence officielle à une organisation sociale traditionnelle vivace. Celle-ci est fondée sur plusieurs découpages, dont le premier que nous allons examiner est celui d'un système de classes de génération<sup>23</sup> apparenté à celui des Oromo. Du fait de l'intérêt dont il fait l'objet dans ce domaine, le pays konso est un « terrain » fort prisé en ethnologie. Il existe par conséquent de nombreuses études et polémiques à son propos : elles présentent pour nous l'avantage de constituer un fond documentaire ethnographique fourni, une mine d'informations qui offrent des points de départ à nos interrogations ainsi que des possibilités de recoupement tout au long de notre analyse.

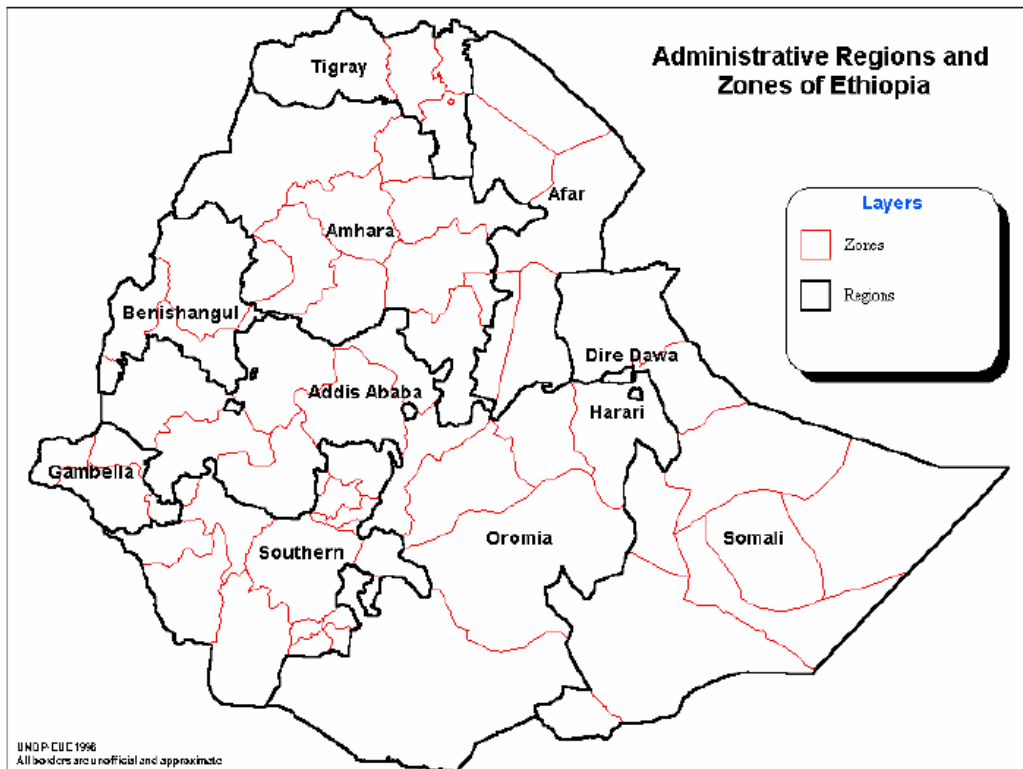
---

<sup>20</sup> Avec l'avènement au pouvoir en 1991 de l'*Ethiopian Peoples' Revolutionary Democratic Front* (EPRDF), l'État est restructuré en régions autonomes largement fondées sur l'ethnicité, et chaque région ethniquement différente a le droit à l'autodétermination jusqu'à la sécession. La constitution de 1994 définit les peuples (*nationality* ou *people*) comme des « ensembles de culture commune ou de coutumes similaires, partageant une intelligibilité mutuelle du langage, croyant en une identité commune et résidant sur un territoire partagé ou contigu ». Les peuples ainsi reconnus peuvent mettre en place leurs propres structures administratives, leur propre système judiciaire, et enseigner à l'école dans leur propre langue (extraits de la Constitution cités par WATSON 1998 : 125).

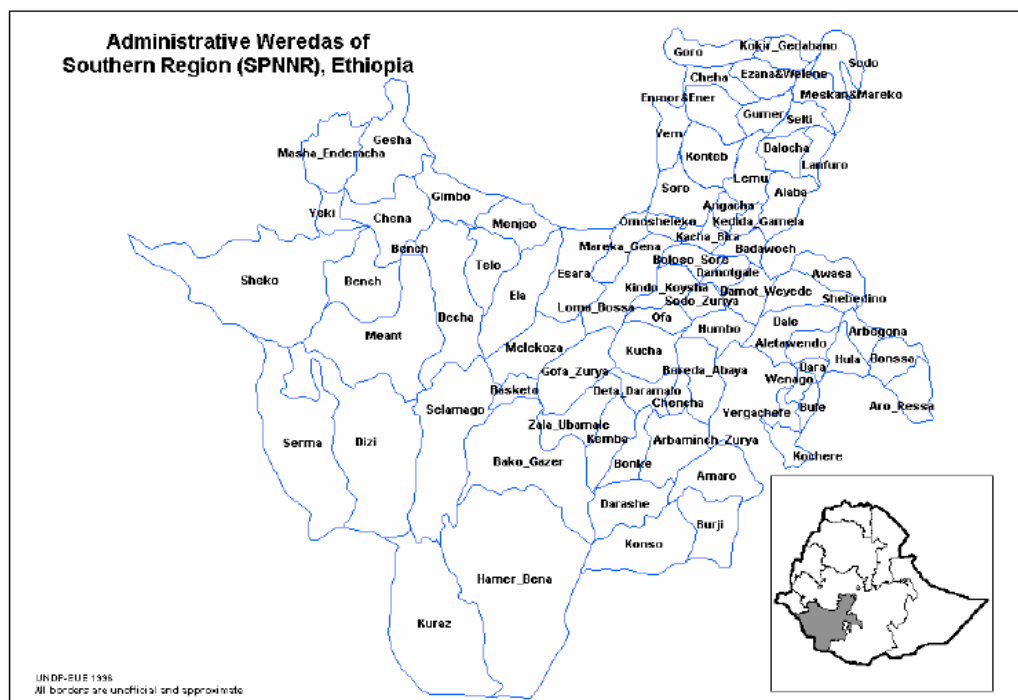
<sup>21</sup> MESSERET LEJEBO (1990 : 123), par un sondage de 301 individus (échantillonnés suivant un protocole qui n'est pas explicite), estime à 80% le pourcentage des personnes au pays konso qui parlent l'*afä-xonso* comme première langue. Les autres langues maternelles parlées sont les idiomes gewada (13%) (compris par les Konso), burji (4%), borana (1,3%), amhara (0,8%) et gidole (0,6%).

<sup>22</sup> Les « Associations de Paysans » (AP) de Welango, Gergema, Guma, Futjuta, Beaide et Woyto ont été rajoutées postérieurement aux 34 AP initiales (LENDE 1994).

<sup>23</sup> Par définition, un système de *classes de génération* permet de répartir des individus en classes, non pas en fonction de leur âge comme c'est le cas dans les systèmes de *classes d'âge*, mais en fonction du groupe d'appartenance de leur père.



Carte 4 : Carte administrative de l'Éthiopie et son découpage en régions et en zones (source : UNDP-EUE1998)



Carte 5 : Carte administrative de la Région sud et son découpage en *wäräda*



Carte 6 : Carte administrative du Konso Special Wereda et son découpage en « associations de paysans ».

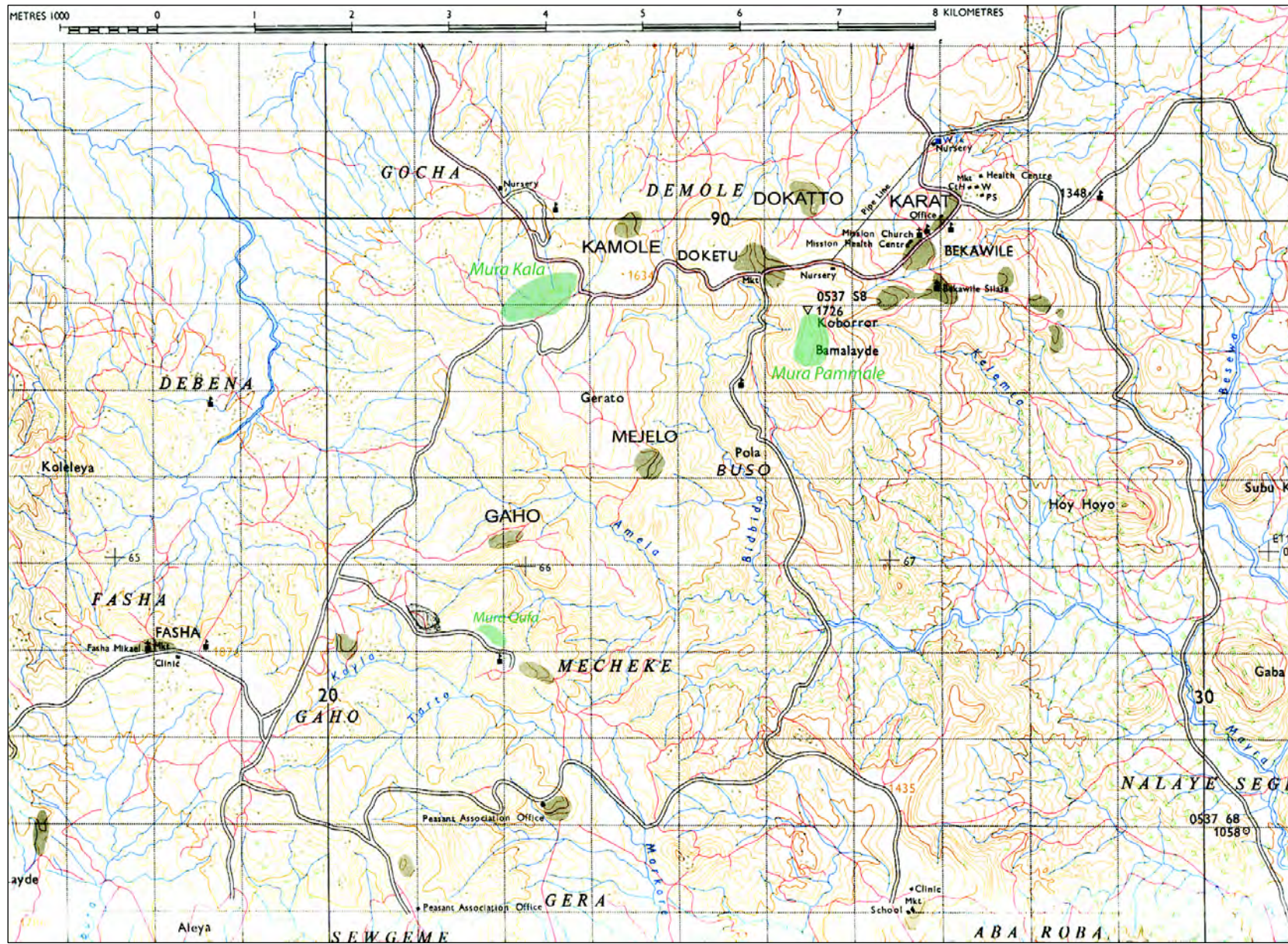
Les limites sont approximatives (Source adaptée : photographes aériennes Farm Africa ; SCRP 1995)

Les différences de superficie entre les Associations de paysans au centre du wārūda et celles à la périphérie est flagrante. Les Associations de paysans les plus à l'est du Konso Special Wereda sont des rattachements récents

Carte 7 :  
Localisation des  
régions du pays  
konso, et des  
principaux  
bourgs fortifiés  
du cœur  
historique

(Source adaptée :  
photographies  
aériennes *Farm  
Africa* ; SCRP  
1995)





Carte 8 :  
 La zone centrale  
 du pays konso,  
 région Karatti.  
 (Source adaptée :  
 Feuille Bekawle,  
 1/50000,  
 Ethiopian  
 Mapping  
 Authority 1989)



### Un système de classes de génération proche du *gada* des Oromo

Dès les années trente, le système *gada* des Oromo a suscité l'admiration des anthropologues, fascinés par la complexité de cette organisation et par le fondement démocratique qu'elle instille dans la vie politique. Plus tardivement, ce sont les conséquences démographiques du système qui ont été abordées (ASMAROM LEGESSE 1973). Mais outre le système *gada*, l'effectif important des populations appartenant à l'aire culturelle couchitique devait également justifier l'intérêt certes tardif qui fut porté aux Oromo<sup>24</sup>, qualifié à l'époque de cet engouement de « peut-être le peuple le plus intéressant en Abyssinie » (SELIGMAN 1930, cité *in* BAXTER 1978).

L'étude de l'organisation politique konso et ses classes de génération ont bénéficié de cette vague d'intérêt, puisqu'elles ont été incluses par les ethnologues « oromisans » parmi les variantes du système *gada* : ainsi Adolf Jensen, auteur de *Im Lande des Gada* (1936), et dans son sillage, R. Kluckhohn<sup>25</sup>. La monographie d'HALLPIKE (1972) sur le pays konso reste le document de référence à ce sujet. Mais ce sont les travaux de synthèse et de formalisation des systèmes de classes de génération qui permettent le mieux de mettre en évidence les spécificités du système konso par rapport à ceux en vigueur dans une large aire géographique couvrant le Kenya et les régions limitrophes des pays voisins (ASMAROM LEGESSE 1973 ; TORNAY 1988 ; PEATRIK 1995).

Le système des Konso, appelé *kilota* (MESSERET 1990 : 127), est détaillé dans toute sa complexité dans l'Annexe I. Nous rappelons seulement ici quelques principes indispensables à sa compréhension. Mais signalons d'ores et déjà que les paramètres du système (le nombre de lignées de génération, le temps de séjour dans un degré donné) varient en fonction des trois aires culturelles qui constituent traditionnellement le pays konso – Karatti, la zone d'occupation d'origine où se trouve l'actuelle capitale<sup>26</sup>, Takadi et Tuuro (Carte 7).

---

<sup>24</sup> Comme GASCON (1995 : 67) le rappelle, « on admet que les Oromo, Couchites, représenteraient 40% de la population éthiopienne, plus de 20 000 000. Le groupe couchitique qui comprend, outre 1 000 000 à 1 800 000 Somali, la famille sidamo (Sidamo, Hadiya, Kānbata et Gédéo ayant au moins 1 000 000 locuteurs chacun), les Gidolé et les Konso moins nombreux, est par conséquent majoritaire ».

<sup>25</sup> Travaux non publiés cités dans HALLPIKE (à paraître).

<sup>26</sup> Anciennement appelée Bekawle (nom qui désigne toujours la partie ancienne de la ville), la capitale est nommée Karate par les Konso eux-mêmes et Konso par les personnes extérieures. Les trois appellations sont utilisées dans les cartes du Konso et de l'Éthiopie.

Dans la région de Karatti dont nous choisissons d'exposer ici à titre d'exemple le cas, il existe une échelle de *degrés*, correspondant chacun à un statut social particulier (*farayta*, les enfants ; *xela*, les guerriers ; *kata*, les hommes mûrs ; *orshata*, les anciens, etc.). Les enfants sont automatiquement placés dans une classe située deux degrés en dessous de leur père. À intervalle régulier (tous les dix-huit ans dans la région de Karatti), toute la société est promue au degré supérieur<sup>27</sup>.

À cela vient se superposer un découpage de la société en deux *lignées de génération* (*xelta*), nommées *Hirpa* et *Kalkussa*, tel que tous les membres d'une génération et leurs enfants appartiennent à la même lignée. Illustrons le fonctionnement du système par un exemple : si un homme appartenant à la lignée *Hirpa* a des enfants au moment où il est dans le degré *kata*, ceux-ci appartiendront aussi à la lignée *Hirpa* et seront placés dans le degré *farayta*. À ce moment-là, tous les membres des degrés *kata* et *farayta* seront de la lignée *Hirpa* ; à l'inverse tous les membres des degrés *orshata* et *xela* seront de la lignée *Kalkussa*. Dix-huit ans plus tard, le père sera devenu *orshata* et ses enfants *xela* ; ils seront toujours dans la lignée *Hirpa*, dont l'ensemble des membres aura simultanément été promu dans le degré supérieur. De même, les membres de la lignée *Kalkussa* seront devenus *qurula* (le degré supérieur à *orshata*, composé d'hommes considérés comme séniles) et *kata*, et commenceront à donner naissance à une nouvelle génération de *farayta*.

Enfin, le dernier découpage de ce système est celui des *classes* proprement dites (*barriyaata*, dites *set* en anglais par HALLPIKE 1972 : ch. IV) : les membres de chaque degré sont en effet répartis en deux sous-groupes en fonction de leur ordre de naissance. Le premier sous-groupe (ou *classe*) est composé des aînés (les plus âgés en âge effectif, mais qui sont aussi en général les aînés des fratries), et le deuxième des puînés (les plus jeunes en âge, mais qui sont aussi en général les benjamins des fratries). Lorsqu'elle atteint le degré des *xela* (guerriers), chaque classe se met en chasse d'un animal sauvage qu'elle se doit d'occire, épreuve à l'issue de laquelle elle est autorisée à se choisir un nom. Ce nom lui est propre, et marque l'identité de ses membres durant toute leur vie. Quand ils auront tous disparu, alors la classe sera considérée comme définitivement éteinte.

Soulignons en guise de conclusion, et pour prendre un peu de recul sur cette organisation, quelques-uns des traits qui font la spécificité du système konso.

---

<sup>27</sup> Les enfants des « guerriers » sont placés dans un degré virtuel que l'on pourrait appeler « *farayta* – 1 », en attendant la promotion suivante qui fera accéder au degré des *farayta*.

- D'une part, il existe dans le système konso une corrélation – qui n'est pas systématique ailleurs – entre la classe de génération et la position dans une échelle hiérarchique de responsabilités sociales. Ce qui signifie que les responsabilités politiques se transmettent automatiquement, au bout d'une période définie, d'une génération à l'autre. On a affaire à un système qui organise les individus dans des groupes générationnels, et qui de plus, fait circuler le pouvoir d'un groupe à l'autre, d'où le caractère « démocratique » ou « antigérontocratique » attribué à cette organisation.
- C'est d'autre part ce que PEATRIK (1995) appelle un « système bridé » par le haut et par le bas, c'est-à-dire que l'appartenance à la génération définit l'entrée et la sortie dans l'âge de reproduction. En d'autres termes, le système impose des règles spécifiques de mariage et de reproduction : les membres de la génération *farayta*, considérés quelque soit leur âge réel comme des enfants, subissent en effet la règle du *farayuma* qui leur interdit de se marier avant d'être promus *xela*. De l'autre côté de la pyramide des âges, les anciens à partir du moment où ils sont rentrés dans le degré *orshata* ne peuvent plus avoir d'enfants. Ces règles empêchent les recouvrements de générations et permettent une régulation démographique, aboutissant en théorie à un effectif stable de la population. En cela, l'organisation konso s'oppose au modèle qualifié « d'expansionniste » suivi par d'autres populations également régies par un système de classes de génération, en vigueur dans le cercle des ethnies karimojong par exemple.

Ces principes énoncés, il convient ici de préciser que ce système n'est pas, comme parfois ailleurs, purement formel, ni seulement vestigial. WATSON (1998), qui concentre son propos sur les chefs de lignages (*poqalla*), élude quasiment la présentation du système *kilota* des Konso, estimant qu'il n'a plus cours. Mais ce n'est pas, au contraire, l'avis d'AMBORN (1988) lorsqu'il compare la vitalité des systèmes de classes de génération des pays konso, d'ullay et burji : cet auteur estime que les Konso sont ceux qui ont le plus conservé leur fonctionnement original, ayant su le préserver des tentatives de désorganisation par l'état central, voire ayant su l'adapter habilement à travers les contacts avec la modernité. Ce n'est pas non plus ce que nous avons observé sur le terrain, puisque concrètement, les changements de génération sont toujours célébrés dans certains bourgs. Quant à Metasebia Bekele (2001), il décrit dans la région du bourg de Dokatto des rituels de célébration des générations d'une vitalité étonnante.

### Une unité politique principale, les bourgs (*paleta*)

L'organisation sociale des Konso apparaît d'autant plus complexe que le découpage en générations n'est pas le seul existant. Se superposent à lui plusieurs autres regroupements qui s'imbriquent et se recoupent, selon le lieu de résidence mais aussi selon la descendance (clans et lignages).

Les *paleta*, véritables « bourgs » entourés de fortifications en pierre sèche<sup>28</sup>, constituent la principale unité politique du pays konso. Ils sont traditionnellement gérés par les jeunes de la génération *xela*, force vive de la société qui assure la sécurité du bourg et exécute les travaux collectifs d'entretien, sous l'autorité spirituelle et morale des membres plus âgés de la génération *orshata*. De nos jours, conséquence de l'intégration du pays konso dans la nation éthiopienne, l'État a fait correspondre à la trentaine de bourgs konso, des unités administratives appelées *Gäbäre Mähäbir* (*maapara* en *afa-xonso*), *Peasant Associations* selon la traduction littérale anglaise, avec dans de rares cas des regroupements de bourgs au sein de la même « Association de Paysans ». Leurs dirigeants constitués en plusieurs conseils de quartier, encore appelés selon le langage révolutionnaire des années 1974-1991, « comité de quartier » (désigné par l'expression *maapara kanta* ou par l'anglicisme *komiteeta kanta*) doivent en théorie être élus par la population ; dans la pratique, ils sont comme avant nommés par les Anciens parmi les jeunes « guerriers ». Comme par le passé, le bourg est administré par un conseil constitué de membres de la génération *xela*, suivant l'avis consultatif mais fort respecté des Anciens de la génération *orshata* (KLUCKHOHN 1962 ; MESSERET LEJEBO 1990 : 128).

Cette organisation politique se complète par des réseaux de solidarité informels hérités de l'organisation traditionnelle, qui s'expriment à une échelle plus réduite, celle des *kanta apitta*, plus petits et moins structurés que les subdivisions des bourgs que sont les officiels « quartiers » (*kanta*). Les habitants du même *kanta apitta* « le *kanta* du feu », c'est-à-dire les voisins proches, se doivent une entraide et une assistance mutuelle, en particulier en situation d'urgence comme lorsqu'un incendie se déclare.

---

<sup>28</sup> À l'instar de HALLPIKE (1968, 1972) et de AMBORN (1989), nous rejetons l'utilisation du mot *village* pour désigner ces groupements d'habitations, car le terme occulte toute la dimension politique que ces unités avaient autrefois. Nous préférons le terme « bourg » à celui de « cité », « ville » [*town*] employé par les auteurs anglo-saxons, pour son étymologie (du bas latin, *burgus* « château fort ») qui évoque la présence de fortifications.

### Neuf clans et leurs chefs, les *poqalla*

La société konso est en outre divisée en neuf clans (*kafa*) exogames et patrilinéaires, qui correspondent terme à terme aux neuf clans que l'on trouve chez leurs voisins Borana : nommément *Kertitta*, *Paasanta*, *Tokmaleta*, *Eelayta*, *Arkamayta*, *Tikisayta*, *Ishalayta*, *Sawdatta*, *Mabaleta* (SHAKO OTTO 1994). Tous les clans sont représentés dans chaque bourg, mais avec des variations dans le nombre relatif de leurs membres. Les membres du même clan se considèrent comme apparentés, ce qui se traduit par une solidarité marquée entre eux et par un tabou d'inceste<sup>29</sup>. Certains auteurs ont noté l'existence d'interdits de mariage entre clans donnés, l'exemple le plus souvent nommé concernant les deux clans *Kertitta* et *Paasanta* (mais il existe des variations locales) (METASEBIA BEKELE 1998 ; WATSON 1998 : 95) : ces règles sont vraisemblablement dues aux liens privilégiés qui relient les membres de ces clans, lesquels dénotent probablement leur origine commune. Cette hypothèse suggère que certains clans pourraient se former par scission à partir de clans qui leur seraient antérieurs ; elle est d'autant plus vraisemblable que ce mécanisme semble actuellement à l'œuvre au sein du clan le plus important (*Kertitta*), dans lequel deux sous-clans, *Oktamayta* et *Kutumayta*, sont en voie de différenciation (HALLPIKE 1972 : 88-90 ; SHAKO OTTO 1994).

Les *poqalla*, dignitaires dont la charge se transmet de père en fils aîné, sont souvent présentés comme des chefs de clan<sup>30</sup> : ils ont pour première fonction de résoudre les conflits entre les membres du clan auquel ils appartiennent. En fait, leur charge ne se limite pas à cela : ils sont aussi responsables – à travers le respect d'interdits, l'accomplissement de rituels, l'attribution de faveurs individuelles ou collectives – du bien-être de l'ensemble des gens habitant dans le territoire sur lequel s'exerce leur autorité. En retour, les populations qui sont sous leur obédience, exécutent pour leur compte des travaux agricoles et de construction (METASEBIA BEKELE 1998 ; WATSON 1998).

---

<sup>29</sup> Un code de salutations entérine ces relations particulières entre les membres d'un même clan : s'ils ont le même âge, ils s'interpellent sous le nom *kafa* ! Les jeunes s'adressent aux personnes de la génération de leur père, en leur disant *appa*, « père » si c'est un homme et *tate*, « tante » si c'est une femme. Pour s'adresser aux personnes du clan de leur mère, ils disent *ayya* « mère » si c'est une femme et *abuyya* « oncle » si c'est un homme. À tous, il est interdit de se marier avec un membre du même clan que le leur ; de plus, les garçons ne peuvent pas épouser les filles du clan de leur mère.

<sup>30</sup> Le terme *poqalla* a été traduit par *priest* (HALLPIKE 1972), *clan head* ou *lineage head* (SHAKO OTTO 1994), *chief* (AMBORN 1988)... Les traductions localement adoptées par les Konso instruits sont *king*, *lord*, *landlord* : elles reflètent mieux que les précédentes l'importance économique des *poqalla* dans la société konso. Pour éviter toute confusion, nous choisissons à l'instar de WATSON (1997) de garder le nom *poqalla* dans sa langue originale.

Mais plus que des chefs de clan, les *poqalla* sont des chefs de lignage : ils sont les descendants directs d'une lignée de fils aînés dont le plus ancien ancêtre connu est le fondateur du lignage. Cette descendance d'aînés mâles hérite du nom de l'ancêtre, de même que de la maison qu'il a fondée, alors que les benjamins vont essaimer ailleurs. Un nouveau lignage peut se former par segmentation, à partir d'un fils cadet (*keussita*) qui sera considéré comme son fondateur, dont les descendants seront reconnus comme *poqalla* après sept générations. Selon le « principe du premier arrivant » (*the firstcomer*, KOPYTOFF 1987 : 121), ou l'idéologie de la « primauté » (*being the first* ou *firstness*, WATSON 1997, 1998 : 96), les Konso établissent une hiérarchie entre l'aîné (*qaarta*) et les benjamins (*keussita*), le premier étant placé au-dessus des seconds. Il s'agit là d'une hiérarchie qui se décline dans de nombreux faits de la vie sociale : dans les relations entre les lignages par exemple, puisque les lignages récents sont considérés comme les benjamins des lignages plus anciens<sup>31</sup>.

Une hiérarchie du même ordre apparaît entre *poqalla*, avec la distinction entre *poqalla tuma* et *poqalla mukula* : les premiers, « aînés » des seconds, sont des *poqalla* dont l'autorité s'exerce sur un large territoire. Trois d'entre eux, appelés dans la littérature scientifique « *regional poqalla* » (HALLPIKE 1972 ; TADESSE WOLDE 1992)<sup>32</sup>, sont particulièrement reconnus – Kala pour la région de Tuuro, Pammale pour Karatti, Quufa pour Takati : l'ensemble des bourgs de toute la région leur font allégeance. Ils habitent au sommet de collines, au milieu d'une forêt (*mura*) de genévriers qui porte le nom de leur lignage (*mura Kala*, *mura Pammale*, *mura Quufa*). Les *poqalla tuma* de moindre importance et les *poqalla mukula* n'ont d'autorité qu'à l'échelle des bourgs. Ils sont au nombre de cinq ou six par bourgs, venant de clans différents. Deux chefs d'un même clan ne vivent en principe pas dans le même bourg, car ils pourraient se porter ombrage mutuellement (*ulli dawni*, litt. « ensemble/s'affaiblissent », SHAKO OTTO 1994). Le nombre important des *poqalla*, leur spécialisation dans les affaires d'un clan et d'un bourg en particulier, leur hiérarchisation, sont des facteurs qui multiplient les scénarios de recours en cas de conflit : si deux voisins sont en désaccord, l'un du clan Tikiseyta et l'autre du clan Arkamayta, ils pourront faire appel aux services du *poqalla* Tikiseyta dans le bourg où ils habitent, puis si aucune solution n'est trouvée, à ceux du *poqalla* Arkamayta du même bourg. Ensuite, ils pourront remonter au *poqalla* considéré comme le plus

---

<sup>31</sup> Voir la généralisation de la notion faite chez les Gamo d'Éthiopie par SPERBER (1974a).

<sup>32</sup> Pour désigner les *poqalla* « régionaux », WATSON (1997) utilise aussi l'expression konso *poqalla kuta*, littéralement « grand *poqalla* » par opposition à *poqalla ishakeka*, « petit *poqalla* » : nous sommes personnellement sceptique sur l'emploi de cette expression qui n'est que la désignation en *afa-xonso* d'une catégorie définie par le chercheur lui-même.

important du bourg (s'il ne s'agit pas des deux derniers), et si rien ne s'arrange, aller jusqu'à voir le *poqalla* de leur région, quand bien même celui-ci appartiendrait au clan Kertitta...

Ce système n'a rien de figé puisque, au cours du temps, de nouvelles lignées peuvent apparaître<sup>33</sup> ; elles prennent tour à tour de l'importance puis déclinent ; elles peuvent aussi migrer. Ainsi la famille Kala officiellement reconnue pour être à la tête de la région de Tuuro habite sur une colline dominant Karatti – là où se trouve la grande forêt de genévriers *mura Kala*. Depuis les dernières décennies, elle a acquis à cet endroit un pouvoir plus important que Pammale, le chef traditionnel de Karatti (Amborn, comm. pers.). Ce pouvoir des *poqalla* connu pour être clanique s'avère en fait reposer beaucoup plus sur des bases territoriales.

#### Des artisans (*xawda*) organisés en marge de la société

Comme dans de nombreux autres contextes culturels d'Afrique, coexistent aux côtés de la majorité des agriculteurs quelques familles vivant d'activités artisanales indispensables à la société. Cette minorité, détentrice de savoirs et de savoir-faire exclusifs transmis de génération en génération, est marginalisée au sein de la société au point que le terme de *caste* a parfois été utilisé pour la désigner (HALLPIKE 1968 ; TODD 1977 ; PANKHURST 1999). Le groupe des *xawda* comporte plusieurs corps de métiers : les forgerons (*xawda tumaa*), les potiers (*xawda okkottaa*), les bouchers (*xawda soaa*), les tanneurs (*xawda kollatta*), les tisserands (*xawda hobata*), et un groupe qui s'est différencié récemment, de commerçants (*nakateeta*, de l'amharique *näggadê*). La raison invoquée pour expliquer la mise au ban de ces artisans-commerçants est le peu de solidarité dont ils feraient preuve envers les agriculteurs. Leur activité marchande les amènerait à tout faire pour ménager leurs relations commerciales, même si cela se fait aux dépens de la sécurité du groupe : on raconte par exemple que lors des batailles contre les ennemis borana, les *xawda* font semblant de lancer des pierres, mais ne lancent en fait que d'inoffensifs morceaux de craie, ceux qui leur servent à blanchir les vêtements de coton. Leur prétendue avidité pour l'argent les rendrait querelleurs, au mépris de la paix sociale tant recherchée par les Konso. Ils seraient enfin habiles et réputés pour séduire sans vergogne les femmes des *etenta*.

---

<sup>33</sup> Suivant le mécanisme de scission des lignages. Dans les mythes d'origine cependant, les *poqalla* ont souvent une naissance surnaturelle – certains par exemple sortent d'unealebasse – qui sert à légitimer leur autorité naturelle. Hermann Amborn nous a raconté une anecdote qui date d'il y a quelques années : un jour dans un village konso, des habitants ont vu unealebasse grossir et grossir, jusqu'à atteindre des proportions exceptionnelles. Effrayés, ils ont décidé de la détruire. Les habitants avaient peur d'en voir sortir un *poqalla*, et estimaient qu'ils avaient bien assez avec ceux qui existaient déjà.

Longtemps délaissée des anthropologues, l'organisation des *xamda* s'avère extrêmement structurée au sein d'un puissant et grandissant réseau de solidarité, fonctionnant en marge de la société des agriculteurs (WATSON & LAKEW REGESSA 2003). Le *fuldo*, tel est le nom de ce réseau de même que celui de la famille qui le dirige, fixe des règles de bonne conduite entre membres. Au départ propre aux artisans et commerçants konso, il s'est progressivement ouvert aux commerçants des ethnies voisines et atteint désormais un développement tel qu'il étend ses ramifications dans les villes majeures du sud de l'Éthiopie (Moyale, Omorate, Arba Minch, Negele) jusqu'à Addis-Abeba.

Pour conclure cette présentation succincte de l'organisation politique, remarquons que chaque individu est défini par des appartenances multiples aux groupes que nous avons évoqué ci-dessus – clan patrilinéaire (*kafa*), classe de génération, bourg (*paleta*) – ainsi qu'à leurs subdivisions nombreuses – le lignage (*tola*<sup>34</sup>), la famille nucléaire (*tola*), la lignée de génération (*xelta*) (cf. Annexe I), le degré et la classe de génération, le quartier au sein du bourg (*kanta*), le voisinage immédiat au sein de ce quartier (*kanta apitta*), etc. En n'oubliant pas d'ajouter l'appartenance héréditaire au groupe des agriculteurs (*etenta*) ou à celui des artisans (*xamda*). Des priorités s'établissent nécessairement entre ces identités. HALLPIKE (1970a) semble s'être interrogé à propos de celles-ci lorsqu'il nous indique que « les obligations envers son quartier [*ward*, traduction d'Hallpike pour *kanta*] sont au moins égales aux obligations envers son lignage ». En remarquant cela, il attribue à l'organisation sociale des Konso une dimension spatiale dominante qui semble être commune à un grand nombre de populations couchitiques, mais qui reste néanmoins originale par rapport à la grande majorité des populations d'Afrique (LEWIS 1973). Or, pour paraphraser A. & M. ABÉLÈS (1976) qui s'expriment à propos d'Ochollo (pays gamo), le fait que l'entraide soit plus développée au sein du voisinage qu'à l'intérieur des clans confirme que la façon de vivre des Konso est déterminée en référence à l'espace. Ainsi, il semble bien que même à travers une organisation sociale aux raffinements multiples, se dessine encore, en filigrane, l'idée d'un lien fort de la société avec son territoire.

Le pays konso présente, on le voit, des caractères partagés par les cultures oromo qui l'avoisinent, mais aussi de nombreux traits propres. L'originalité du pays konso s'exprime tant dans les caractéristiques naturelles du site sur lequel s'étend le territoire, que dans les pratiques d'utilisation des ressources naturelles développées par sa population et dans l'organisation sociale du groupe. L'aspect qui retient tout

---

<sup>34</sup> Aussi appelé selon un nom d'origine oromo, *gossa*.



particulièrement notre attention est la façon marquée dont cette identité s’inscrit et se révèle dans le territoire, s’exprimant entre autres par un paysage d’une grande beauté qui n’a jamais cessé d’étonner les visiteurs, mais aussi et surtout par une organisation sociale construite sur des unités territoriales. Cette société entretient, comme toutes les autres sociétés sans aucun doute, un rapport étroit avec son territoire, mais qui s’exprime ici de façon particulièrement visible, presque ostentatoire. Il s’agit bien d’un *territoire marqué*, marqué par les pratiques paysannes et par l’appropriation symbolique dont il fait l’objet.

Mais l’image que nous souhaitons donner de la société konso serait incomplète si nous nous contentions de la décrire en faisant abstraction du contexte culturel changeant dans lequel elle s’inscrit plus largement. Exceptionnellement coupées du monde et rarement autarciques, les sociétés humaines comme les organismes vivants, sont caractérisées par des échanges réciproques de marchandises et d’idées avec l’extérieur. La société konso n’échappe pas à cette règle qui la place depuis son origine en interaction avec les groupes immédiatement avoisinants, et plus récemment, depuis environ un siècle, en contact de plus en plus direct avec la civilisation occidentale. Afin d’éviter le piège du fixisme dans lequel sont souvent encore cantonnées les études portant sur les sociétés dites traditionnelles, il apparaît essentiel d’aborder la société konso dans ce contexte plus large qui prend en compte ses interactions avec des cultures extérieures, et dans une perspective dynamique qui intègre les changements en cours.

## UN SITE EN RAPIDE MUTATION

La population konso a toujours entretenu des liens étroits avec ses voisins : liens historiques et culturels, et inévitables liens commerciaux avec les ethnies leur fournissant les matières premières indispensables (par exemple le sel, extrait par les Borana exclusivement, ou le fer produit dans le Gofa ; HALLPIKE 1972 : 3). Les artisans (*xawda*) ont joué, et jouent encore, un grand rôle dans cette dynamique d’ouverture aux populations voisines, dans la mesure où ce sont surtout eux qui voyagent pour aller chercher les denrées à négocier. La profession de potier est par ailleurs réputée pour être exercée par un groupe originaire de l’ethnie burji (WATSON & LAKEW REGASSA 2003). Jusqu’il y a à peine plus d’un siècle, la société konso fonctionnait ainsi de façon presque autarcique, entretenant des rapports avec d’autres groupes sur un rayon de quelques centaines de kilomètres. Mais sa colonisation survenue à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle l’a pour la première fois mise en contact avec une civilisation géographiquement et culturellement lointaine – celle des peuples abyssiniens du nord de l’Éthiopie – civilisation de l’écriture, christianisée depuis le

VI<sup>e</sup> siècle, en contact étroit avec les cultures occidentales à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, et reconnue alors par les grandes puissances comme un empire souverain qui bénéficiait de toutes les avancées technologiques de l'époque.

Ce premier contact a dès lors ouvert le chemin à d'autres confrontations avec les pratiques et les valeurs véhiculées tour à tour par le monde moderne : guerres coloniales, idéologie socialo-marxiste, diffusion des églises protestantes d'obédience évangéliques dans le tiers-monde, émergence du secteur humanitaire et de l'aide au développement, etc. Bien qu'initiale au départ par une intrusion forcée, l'ouverture du pays konso à un monde globalisé a généré au cœur même de la société de profonds bouleversements internes, encore à l'œuvre de nos jours. Parce qu'ils trouvent pour la plupart leur source dans ce passé, les grands facteurs de mutation qui touchent actuellement la dynamique interne de la société se trouvent utilement éclairés par l'exposé des étapes de l'histoire récente du pays konso, depuis son intégration dans l'empire éthiopien (moment à partir duquel nous supposons que le rythme d'évolution de la société s'accélère et où nous pouvons en outre trouver trace des événements dans les archives écrites). Un bref retour historique sera donc le préalable nécessaire à l'examen des dynamiques qui traversent actuellement le pays konso.

#### BALLOTÉ PAR L'HISTOIRE ÉTHIOPIENNE DEPUIS UN SIÈCLE

##### Une rencontre tardive mais violente avec la société abyssine (1897)

La conquête du pays konso vers 1897 par les armées abyssines a donc constitué la première rencontre avec le monde moderne, rencontre qui s'est faite sur un mode fort peu pacifique si on en croit le nom utilisé pour désigner les « Amhara », *qamweeta*, un dérivé du mot oromo *kawwe* (« fusil »)<sup>35</sup>. Les premiers combats passés, l'occupation a eu des conséquences politiques et culturelles relativement faibles chez les Konso, « qui ont résisté aux influences extérieures avec plus de vigueur » que leurs voisins Dullay et Burji par exemple (AMBORN 1988). De fait, la politique de répression menée par les Amhara (BUREAU 1975) était proportionnelle à la réaction

---

<sup>35</sup> (WATSON 1998 : 116). Watson traduit le mot *qamweta* par *northerner*, mais c'est bel et bien le mot « amhara » qui est utilisé pour la traduction anglaise par les Konso. Il est vrai cependant que le terme *amhara* prend chez les Konso un sens large, en s'appliquant à tous les peuples clairs de peau du nord de l'Éthiopie, et parfois même aux Blancs. Cette tendance est commune à de nombreux peuples du sud éthiopien, qui procèdent à une simplification des identités en se démarquant des « Amhara », définis comme ceux qui appartiennent à la culture des dominants, qui ne cultivent pas la terre et qui n'élèvent pas de bétail (voir PLANEL (2003) au pays *woläyita* ; Nicole Poissonnier chez les *Hamer*, comm. pers.).

opposée par les populations : les Konso, voyant le sort qui fut réservé à deux de leurs villes – Dokato et Jarso (AMBORN 1988 ; WATSON 1998 : 116 ; voir aussi le récit en Annexe IV) – complètement détruites par le feu, ont rapidement choisi de se soumettre à la loi éthiopienne... ce qui ne les a pas empêché d'opposer une résistance passive à toute tentative d'infiltration extérieure dans leur culture.

« Comme les autres peuples, les Konso ont dû se soumettre au service du *gäbbar*, mais ils ont bâti un mur de silence contre les conquérants. L'adaptation culturelle à la culture du Nord [*to the northerners*] eut lieu difficilement. Il y avait une séparation absolue entre la population indigène et les nouveaux arrivants » (AMBORN 1988).

L'occupation éthiopienne s'est réduite dans le quotidien des Konso à la perception de taxes, prélevées par un gouverneur local (*mälkäñña*) : ces taxes (*gult*), payées en nature (miel, animaux, etc.) ou en temps de travail (*gäbbar*), s'élevaient parfois jusqu'à l'équivalent d'un tiers du travail du paysan (AMBORN 1988)<sup>36</sup>. L'éclatement du pouvoir central en de multiples « fiefs », qui s'appuyaient parfois sur des personnalités locales<sup>37</sup>, l'exploitation des paysans dans chacun de ceux-ci, sont sans doute les aspects qui justifient le qualificatif de « féodal » souvent attribué au régime en place à cette époque. L'Église orthodoxe éthiopienne quant à elle, a également affirmé sa présence par la construction d'églises (à Fasha et Tuuro<sup>38</sup>), et son action s'est traduite non pas par des conversions, mais par le prélèvement de dîmes, ce qui explique probablement la très faible proportion actuelle de chrétiens orthodoxes dans la population konso, estimée à 3-4% par MESSERET LEJEBO (1990 : 133). Il n'y a pas eu sur le territoire konso de ces villes-garnisons (*katama* en amharique) comme celles qui ont été installées à *Gardulla*, *Chencha*, *Gummayde*, etc. : la ville de Karat, actuelle capitale administrative du pays konso, qualifiée en 1972 de « bidonville » par Hallpike, s'est développée comme un champignon à partir des années soixante seulement.

La *Pax aethiopica* a régné au pays konso jusqu'en 1935 (GASCON 1995 : 89), jusqu'à l'arrivée des Italiens. Cette nouvelle occupation (1936-41) n'a selon HALLPIKE (1972 : 5) pas eu d'autre conséquence que la construction de quelques routes : pas de cliniques, ni d'écoles, ni de missions à leur actif. Même s'ils ont aboli définitivement

---

<sup>36</sup> Voir aussi MARKAKIS 1974 : 114 ; BAHRU 1991.

<sup>37</sup> Certains *poqalla* se sont en effet vus attribuer des titres de noblesse (*Grazmach*, *Qänazmach*) institués dans les milieux aristocrates proches du pouvoir impérial, ainsi bien sûr que les privilèges associés à ces titres (SHAKO OTTO 1994 : 82).

<sup>38</sup> Il y a maintenant deux autres églises orthodoxes. Celle de Beqawle date de la période 1941-1974 ; celle de Dokatto n'a été construite qu'en 1996 (WATSON 1998 : 245).

le *gäbbar*, les Italiens n'ont représenté qu'une parenthèse dans le régime instauré par le gouvernement éthiopien durant les périodes 1897-1935 puis 1941-1974 (WATSON 1998 : 119). La rupture fut plutôt liée à la Révolution socialiste de 1974.

### Le bouleversement socialiste (1974-1991)

#### Une déstabilisation des autorités locales considérées comme féodales

L'épisode du plus grand bouleversement – social et environnemental – fut celui de la période socialiste (1974-1991), véritable séisme politique dont les secousses se sont fait ressentir jusqu'aux confins les plus retranchés de la nation éthiopienne. Le régime du *Därg*<sup>39</sup> commence en mars 1975 par appliquer une réforme agraire (THOLOMIER 1987) qui transfère à l'État les exploitations agricoles appartenant alors au clergé et à tous les pouvoirs féodaux (les *poqalla* konso étaient considérés comme tels), et les redistribue aux paysans suivant le slogan « la terre au paysan » (*märät l-arash-u*) ; ce système interdira alors la propriété privée, la vente, la cessation, l'hypothèque, même pour les simples paysans (PAUSEWANG 1990 ; DESSALEGN RAHMATO 1984 : 37, cité in WATSON 1998). Très attachés à la propriété privée, les paysans konso (*poqalla* exceptés) ne seront paradoxalement que peu affectés par l'instauration soudaine de cette insécurité foncière : ce nouveau régime foncier ne s'est en effet imposé que sur le papier, de nombreuses tractations ayant pu se perpétuer en sous-main (KLOOS & al. 1990). Le gouvernement crée les « Associations de Paysans », 30 000 dans tout le pays, censées gérer sur une zone donnée ces terres libérées du joug des dominants ; rapidement cependant, ces associations perdent de leur indépendance et deviennent un instrument servant à la perception des taxes et à l'application de la politique autoritaire du gouvernement, en particulier au recrutement de force des soldats envoyés ensuite sur les fronts érythréen et somalien. Une moyenne de 50-60 hommes par village konso auraient été envoyés et tués dans ces deux guerres civiles (WATSON 1998 : 123). Avec l'avènement de Mengistu Haylé Mariam à la tête du *Därg*, commence en 1977-78 une « terreur rouge », qui s'abat sur tous les réactionnaires, les modérés, les intellectuels, au cours de laquelle des milliers de personnes furent tuées en Éthiopie. Autre action du régime socialiste éthiopien : le programme *Zämächa* (de l'amharique, « raid »), au cours duquel des milliers d'étudiants ont été envoyés dans les campagnes pour éduquer les masses, scolairement et politiquement, leur enseignant surtout l'idéologie de la Révolution, et pour mettre en place des coopératives et des exploitations agricoles

---

<sup>39</sup> *Därg*, mot amharique signifiant « Comité », appellation habituellement utilisée pour désigner le « Comité de Coordination du Gouvernement militaire provisoire d'Éthiopie ». Les Konso ont « konsifié » le terme, qui a donné *tarkeeta*. La Révolution quant à elle est désignée sous le vocable *lawteeta*, adaptation de l'amharique *lawt'* qui signifie le « changement ».

collectives. Les paysans konso ont probablement vu passer ces éducateurs du peuple : il en est resté une coopérative, apparemment abandonnée à la chute du régime (LENDE 1994).

Des cycles de sécheresse « résolus » par des programmes autoritaires de « villagisation » et de reboisement

Ce bouleversement politique coïncide avec une grande instabilité économique et écologique. La Révolution commence en effet à la faveur d'un mouvement de protestation paysan exacerbé par une grande sécheresse, laquelle ne fait qu'initier un cycle de famines répétées (1974-75, 1978, 1980, 1984-86). La famine tristement célèbre de 1984 affecte environ 9 millions de personnes dans le nord du pays (PANKHURST 1992 cité in WATSON 1998), et certaines zones du sud ; elle déclenche en outre un programme très controversé de déplacement et de « villagisation » de gens du nord dans différents sites peu peuplés du sud ; programme qui, dans la région de Konso, n'a heureusement concerné que la vallée de Weyto, du fait de la présence de la leishmaniose dans les vallées alentour (KLOOS *et al.* 1990 ; LENDE 1994 : 12). La sécheresse de 1974-75 qui est perçue par les observateurs extérieurs comme un « désastre écologique » déclenche de multiples opérations dites de réhabilitation de l'environnement. Au pays konso, une action est conduite par diverses missions protestantes coordonnées par l'*Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus* (EECMY) : le *Konso Rehabilitation Programme* (KRP), devenu plus tard *Konso Development Center* (KDC). Ce programme, inévitablement soumis à l'approbation du gouvernement, prévoit outre l'amélioration du réseau routier, d'ambitieuses opérations de reforestation et des introductions d'essences exotiques. Mais les visées du gouvernement sont apparemment différentes ; en réalité, ses ambitions sont plus productivistes qu'humanitaires ou écologiques. Ailleurs dans le sud de l'Éthiopie, Mengistu a en effet fait reboiser de nombreux versants avec des cyprès ou des eucalyptus, des essences à croissance rapide dont l'impact écologique est controversé, mais qui sont néanmoins appréciées comme cultures de rente (GASCON 1998 : 399 ; MESFIN 1991 : 45).

**Le gouvernement actuel et la reconnaissance des peuples locaux**

L'*Ethiopian Peoples' Revolutionary Democratic Front* (EPRDF) qui s'installe au pouvoir après la chute du régime du *Därg* en 1991, ramène dans un mouvement de balancier un respect et une reconnaissance des particularités locales, avec le projet ambitieux pour ce pays qui « parle » 80 langues différentes, de créer un état fédéral « ethnique ». Le *Konso Special Woreda*, dirigé par des Konso, relève le pari difficile de respecter la culture locale tout en jouant la carte de l'intégration dans la nation éthiopienne : il a par exemple choisi de garder l'amharique comme langue

d'enseignement à l'école, malgré la possibilité qui lui était offerte d'en changer. Les « comités de quartier » et les *qébélé* (ou administrations des *Peasant Associations*) dont le nom est issu de l'épisode socialo-marxiste, ne sont plus l'instrument d'un état autoritaire, mais reçoivent leurs orientations des administrations traditionnelles (*xela* et conseils des anciens) des bourgs. Ce recentrage semble aboutir au retour d'une certaine stabilité politique locale, bien que l'on ne puisse mesurer encore, près de dix ans après son instauration, tous les effets de ce fédéralisme « ethnique ».

De nos jours, la société konso n'en est pas moins sujette à des évolutions profondes. Quelles sont-elles, et où trouvent-elles leurs origines, si elles ne sont plus politiques ?

#### DYNAMIQUES NOUVELLES ET FRAGMENTATION DE LA SOCIÉTÉ

##### L'arrivée de « la parole de Dieu »

Actuellement, la source majeure de changement ne provient plus de l'État mais des Églises évangéliques, issues de missions nord européennes et états-uniennes, et en proie depuis 1974 à la ferveur des nouveaux convertis éthiopiens<sup>40</sup>. Ainsi, aux appartenances multiples des Konso à différents groupes d'une société, vient désormais s'ajouter un nouveau facteur de différenciation : celui de la religion ; car, s'il y a cinquante ans tous les Konso partageaient la même croyance en leur Dieu-ciel *Waqqa*, de nos jours, nombreux sont ceux qui clament leur appartenance à des missions évangéliques, aussi prosélytes que divisées. Malgré les louables services (écoles, cliniques, aides alimentaires) qui viennent suppléer aux classiques manquements de l'État, les missions sont devenues une source indéniable de tensions entre protestants et non-protestants, mais aussi entre adeptes de « chapelles » différentes. Les sujets de discorde sont nombreux, et concernent tant l'intimité de chacun que certains aspects de la vie sociale. Ainsi, pour les femmes converties, tout ce qui peut rappeler dans leur habillement une ancienne adhésion à la culture païenne est désormais banni : sont ainsi prohibés les colliers, les traditionnelles jupes de cuir, la poitrine nue. Les états d'ivresse étant récriminés par la Bible, la consommation de *jaqa*, une boisson fermentée de sorgho autrefois unanimement appréciée des Konso, devient elle aussi sujette à controverse. Dans cette même logique d'évacuation du paganisme, le respect des règles matrimoniales découlant des classes de génération est désormais remis en question ; tout comme celui de nombreuses institutions locales,

---

<sup>40</sup> Date à partir de laquelle les missionnaires étrangers ont été priés par l'État de cesser leur activité d'évangélisation (WATSON 1998 : 245).

jugées païennes par les détenteurs de « la parole de Dieu ». Ces quelques exemples illustrent à peine à quel point l'arrivée de nouvelles religions, surtout lorsqu'elles s'avèrent particulièrement prosélytes comme ici, a pu affecter en profondeur le sentiment identitaire des Konso en conduisant à une véritable fragmentation de la société et à une fragilisation des institutions qui sont en charge de sa stabilité. Les chiffres de la démographie reflètent à eux seuls, ce changement d'état.

### Une nouvelle dynamique démographique

L'effectif de la population konso fait en effet partie de la nouvelle donne. Si la population était estimée à 40 000 en 1960, elle dépasserait aujourd'hui les 200 000 habitants (une des estimations officieuses de l'ONG *Farm Africa* atteindrait 220 000). Pour éviter de sombrer dans un alarmisme sans fondement, nous avons récapitulé dans le tableau ci-dessous les chiffres et leur origine.

Tableau 3 : Évolution de la population konso depuis 1960.

ANNÉE	POPULATION	SOURCES
~ 1960	40 000	KLUCKHOHN (1962)
1968	55 701	Recensement national (année non précisée, vers 1968), chiffre cité in HALLPIKE (1972 : 1)
1984	79 861	Recensement national de 1984 (CSO 1985 : 22) cité in KLOOS & al. (1990)
	81 924	MESSERET LEJEBO (1990 : 152)
1986	120 000	Recensement national de 1986 cité in WATSON & LAKEW REGESSA (2003)
1989	100 000	AMBORN (1989)
1994	141 000	Recensement national de 1994 (CSA 1996)
	167 000	Recensement national de 1994 cité in WATSON & LAKEW REGESSA (2003)
2000	200 000	Estimation <i>Farm Africa</i> (VAN DER VEEN 2000)

Remarque : les frontières du pays konso ont changé pendant la période considérée. Le recensement de 1994 ne comprend par exemple que 34 Associations de Paysans, alors que par la suite d'autres Associations de Paysans ont été incorporés dans cet ensemble (LENDE 1994).

Ces chiffres sont bien évidemment à prendre avec précaution. Il existe en effet une erreur d'estimation inhérente à tout recensement. En outre, les frontières administratives du pays konso peuvent changer légèrement d'un recensement à l'autre ; enfin, on remarque que les chiffres avancés par des chercheurs citant la même source sont parfois différents. Cependant la compilation de ces données sur 40 ans permet de faire une estimation plausible des paramètres de la courbe exponentielle de croissance de la population.

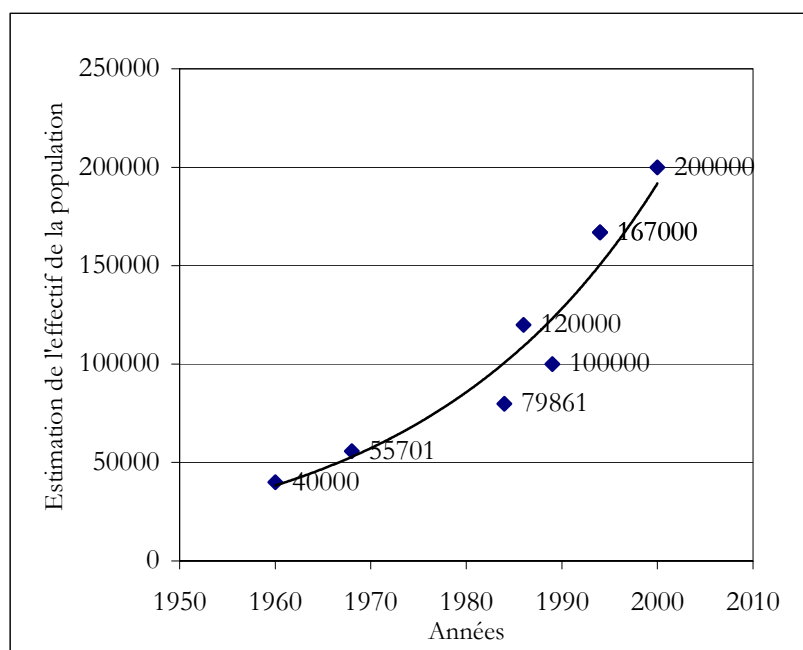


Figure 2 : Croissance démographique estimée des Konso, de 1960 à nos jours

De l'équation de cette courbe de tendance, nous pouvons calculer que la population double en 17,2 ans, ce qui s'avère rapide, même pour l'Afrique où les temps de doublement de la population se situent plus souvent entre 25 et 35 ans<sup>41</sup>. En outre, il s'agit à l'évidence d'une situation nouvelle chez les Konso. Les règles édictées par le système de classes de génération correspondent en effet à un modèle de population non expansionniste, conçu de façon à ce que son effectif reste stable (PEATRIK 1995 : 38). Aussi la forte croissance observée (avec un recul historique malheureusement trop faible) pourrait correspondre à la déstabilisation de ce système de génération, à mettre probablement en relation avec la diffusion des idées du protestantisme<sup>42</sup>. La discussion de cette hypothèse n'est pas notre propos ; le fait est que la population atteint désormais un effectif considérable pour les 2500 km<sup>2</sup> sur

---

<sup>41</sup> D'après les statistiques fournies sur le site Internet de l'ONU.

<sup>42</sup> Une femme protestante nous confirme que : « dans le système de *farayuma*, l'avortement était obligatoire [elle ne précise pas que dans certaines régions, les femmes qui tombaient enceintes avant d'être promues *xela* avaient aussi la possibilité de s'exiler avec leur bébé]. Les gens se sont rendu compte que c'était mauvais, et ils ont accepté d'arrêter [de suivre le système *farayuma*] ».



lesquels s'étend le pays<sup>43</sup>, ce qui n'est certainement pas sans conséquence sur les modes de gestion et d'appropriation du territoire qui vont nous intéresser.

### Des conditions climatiques changeantes

Parallèlement à cette croissance démographique, on observe un changement touchant les conditions météorologiques. La population locale témoigne du fait que la pluie se fait de plus en plus rare. Ces dires ne sont nullement corroborés par les relevés de l'institution éthiopienne en charge de la météorologie (*National Meteorological Services Agency*). En effet, alors que la moyenne des précipitations annuelles des années 1971-1986 est de 517 mm, elle s'élève à 724 mm pour la période 1990-2002 (Figure 3).

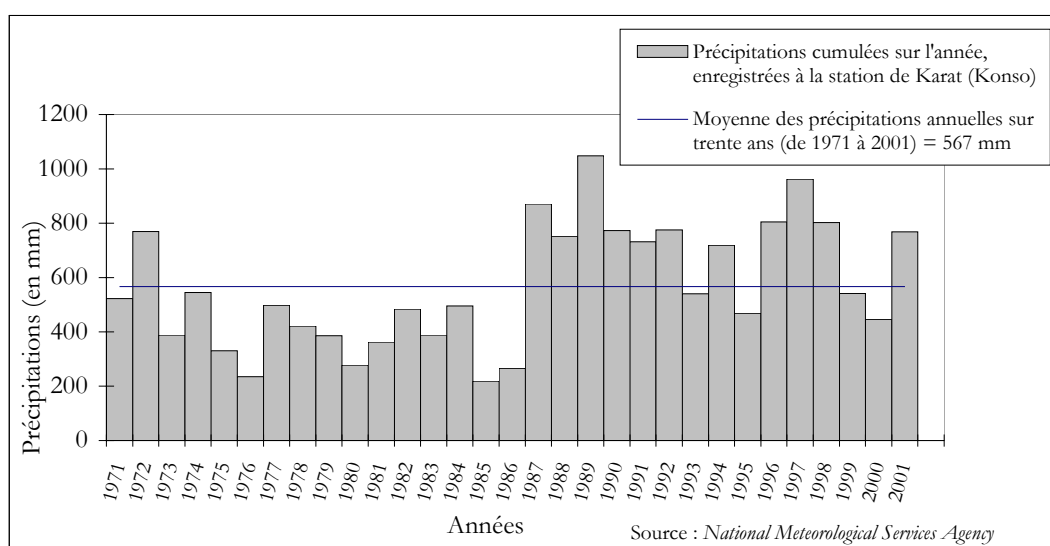


Figure 3 : Variation des précipitations annuelles à Konso, entre 1971 et 2001

Il est vrai que ces écarts observés ne sont pas nécessairement un reflet fidèle de la réalité, tant les chiffres paraissent contestables. Parmi les erreurs que nous avons relevées, citons : des données manquantes pour certains mois, des erreurs de calcul faites par les chercheurs lors de leur utilisation des données. Ce à quoi il faut rajouter l'imprécision et les contraintes liées aux conditions expérimentales de relevé, dont on peut imaginer une modification au début de la décennie 1990, qui se serait

---

<sup>43</sup> Convertir ces chiffres en densité de population n'a pas de sens, car la superficie de 2500 km<sup>2</sup> est approximative ; de plus, l'occupation du territoire n'est pas homogène, le centre du pays étant beaucoup plus peuplé que la périphérie. Il apparaît sur une carte de MESSERET LEJEBO (1990 : 151) que les densités de population dans les sept *wäräda* du centre du pays dépassent les 100 hab/km<sup>2</sup> alors que dans trois *wäräda* situés sur la frontière ouest, elle est inférieure à 10 hab/km<sup>2</sup>.

traduite dans les chiffres par une augmentation apparente des pluies... Le résultat est que cette aridification ressentie par la population n'est pas démontrable par les statistiques de l'agence de météorologie éthiopienne. Doit-on en conclure qu'on assiste à une évolution qui concerne moins le climat en lui-même que la perception que les hommes s'en font ? Ce sentiment de dégradation pourrait-il être influencé par l'existence de famines de plus en plus meurtrières, ou par une condition d'assistance alimentaire de laquelle la population est de plus en plus dépendante depuis les dernières années ?

### Une aide alimentaire devenue structurelle

En effet, dans les dernières décennies, à la suite des épisodes de famine qui ont marqué tous les esprits (notamment ceux de 1973-74 et de 1984-85), le secteur de l'humanitaire et du développement s'est imposé en Éthiopie dans son ensemble, et au pays konso en particulier. Sa capitale Karat est devenue le site d'implantation de plusieurs Organisations Non Gouvernementales (ONG), installées soit durablement pour un travail suivi de développement éducatif, sanitaire et agricole (les « branches Développement » des Missions, l'ONG anglaise *Farm Africa*), soit provisoirement pour des aides d'urgence (MSF-Hollande) ; et dont les projets et programmes d'aides alimentaires sont coordonnés pour éviter toute redondance par la *Konso Development Association*, gérée par des Konso. Leurs dernières actions d'urgence de grande ampleur remontent à la famine de 1999-2000, au cours de laquelle *Farm Africa* a distribué dans le cadre d'opérations *Food for Work* 2200 tonnes de céréales/mois soit 11 kg/personne/mois pour près de 200 000 personnes<sup>44</sup>. Mais les rapports sur cette famine soulignent que même dans les meilleures conditions climatiques, la majorité des cultivateurs konso n'est pas autosuffisante : selon une estimation, moins de 30% de la population serait en mesure de couvrir ses besoins alimentaires ; et avec moins de 0,25 hectares en culture, 50% des paysans ne produiraient qu'une réserve en céréales de six mois (VAN DER VEEN 2000). Aussi l'aide alimentaire s'est-elle prolongée au-delà de la sécheresse de l'année 2000, de même que se pérennisent les programmes de développement mis en place au plus fort de la crise.

### Commerce, tourisme : une ouverture au monde moderne

#### Une amélioration notable de l'accès routier

Tous les géographes le savent, le développement plus ou moins important des axes de communication n'est pas sans conséquences significatives sur l'évolution d'un territoire. Si Hallpike témoigne en 1972 (p. 6) que la zone a été peu transformée

---

<sup>44</sup> Voir les rapports en ligne sur les sites Internet des organisations WHO et UNDP-EUE.

par le développement des routes, du fait d'une position géographique à l'écart de l'axe principal reliant Addis-Abeba au Kenya (qui passe à l'est de Konso par Awassa, voir Carte 1), il faut maintenant réactualiser ces données. En effet, outre le développement de deux nouveaux accès au pays konso par Iavello et récemment Agärä Maryam (Burji), l'accès principal à partir d'Arba Minch a été prolongé vers l'ouest (Carte 3), créant ainsi un axe devenu depuis le passage principal pour se rendre à Jinka par la route. La conséquence majeure de ce développement des voies de communication est que le pays konso est désormais un relais important pour les routiers, et qu'il a été inscrit comme une étape systématique dans les circuits touristiques en direction du sud-ouest éthiopien.

#### Une explosion des infrastructures hôtelières et touristiques

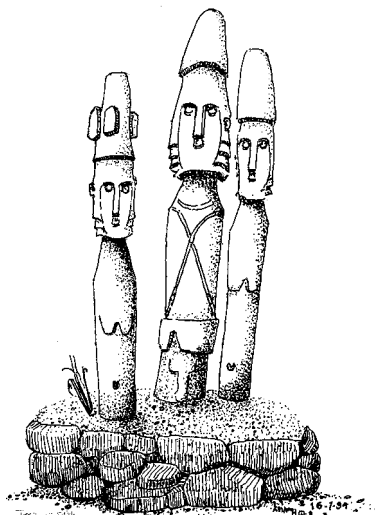
L'explosion à Karat du nombre d'hôtels, ainsi que des services attenants (restauration, télécommunication, éclairage public, eau courante dans les hôtels, etc.) atteste de cette mutation à laquelle nous avons pu assister durant les trois ans au cours desquels nous avons accompli notre travail de terrain. Cependant cet essor rapide du tourisme n'est pas explicable par la seule création des routes. Il ne suffit pas de les créer pour qu'elles soient empruntées par les étrangers, et elles n'ont pu effectivement l'être qu'à partir de l'ouverture de l'Éthiopie au monde extérieur, consécutive à la chute du régime du *Därg* en 1991. En une décennie, les touristes sont devenus des acteurs importants, influant certes sur l'économie et le développement local de Karat, mais aussi sur les idées, sur les représentations qu'élabore une marge de la population konso à propos de sa propre culture.

Ces rencontres tardives, et parfois violentes, font de la société konso une société d'autant plus intéressante à nos yeux, qu'elle conserve les marques fortes d'un fonctionnement socio-cosmique original en même temps qu'elle laisse apparaître par endroit des « mutations adaptatives » face au changement.

#### UNE SITUATION D'URGENCE : LA DILAPIDATION DES STATUES FUNÉRAIRES

Un autre phénomène s'est développé dans les dernières décennies. Il est en apparence plus anecdotique que les thèmes abordés précédemment, mais il n'en reste pas moins important à mentionner ici, étant pour partie à l'origine de la démarche qui a motivé notre questionnement. Il s'agit de la disparition progressive des très beaux monuments funéraires, sculptés en l'honneur des personnes de statut social élevé, composés d'un groupe de statues en bois (*waka*) représentant le défunt accompagné de sa (ses) femme(s) et des ennemis ou animaux qu'il a tués. Ces ensembles, érigés soit à proximité des tombes dans les champs privés, soit, offerts à tous les regards, à

l'entrée des villages ou en bordure des chemins, jalonnent le pays de part en part. Le vol des statues funéraires konso est un phénomène ancien, qui a probablement touché le pays dès son premier contact avec le monde moderne : en effet, Azais et Chambard notaient déjà en 1931 que les statues les plus belles avaient disparu entre le début de l'occupation abyssine et le moment de leur observation (1931 : 259). Mais la disparition des *waka* se serait accélérée dans les dernières décennies, en particulier à la faveur des famines qui ont déstabilisé socialement et économiquement les campagnes



konso. De nos jours, les statues subtilisées sur les tombes seraient cédées pour une centaine de *birr*<sup>45</sup> à des receleurs d'Arba Minch puis d'Addis-Abeba. Ensuite, malgré l'interdiction de sortie du territoire qui frappe les objets anciens de valeur, les sculptures seraient exportées pour être vendues chez les antiquaires d'« art premier » de tous les continents<sup>46</sup>.

Figure 4 : Groupement de *waka*, statues funéraires  
(dessin : Akloke Zewde)

Ainsi à partir des années quatre-vingt-dix, période à laquelle ce trafic international est apparu au grand jour, les autorités nationales et internationales ont commencé à s'intéresser au pays konso, notamment par le biais de l'UNESCO. Ce nouvel intérêt porté au pays konso, né de l'urgence d'enrayer « l'extinction » des *waka*, s'est trouvé renforcé par la prétendue dégradation des terrasses, la diminution préoccupante (mais non chiffrée) du couvert boisé, etc. Ce sentiment d'inquiétude était sans doute exacerbé par les changements, sensibles mais mal connus, engendrés par les famines récurrentes, la transformation des croyances religieuses, la désorganisation de la vie politique traditionnelle... Sans que nous puissions dire si ce sont les préoccupations écologiques ou le souci de sauvegarde des objets culturels qui inquiétaient le plus, le pays konso a dès lors été perçu comme traversant une situation de crise aggravée. Les autorités éthiopiennes ont alors commencé à en parler comme d'un *patrimoine* en cours de dégradation ; et cette dégradation en marche a constitué les prémisses suffisantes pour suggérer la nécessité d'inscrire le pays konso dans une démarche formelle de protection.

---

<sup>45</sup> En 2005, 1 *birr*, l'unité de monnaie éthiopienne, vaut environ 0,09 € (soit 11,1 *birr* pour 1 €).

<sup>46</sup> Dans les boutiques de la rue Saint-Paul à Paris, le prix d'un *waka* d'esthétique moyenne avoisine les 5000 €.



Photographie 3 : *Waka* volés, entreposés au bureau de police après avoir été retrouvés

Pour que les *waka* retrouvent leur place sur la tombe du défunt, la culture konso exige de rejouer la cérémonie qui avait eu lieu lors de l'enterrement, mais les familles ne peuvent pas toujours en assurer ni l'organisation ni le financement

## DE L'IDENTIFICATION DU PATRIMOINE À L'ÉTUDE DES LIGNEUX

### UN CONTEXTE PROPICE À LA PATRIMONIALISATION

#### La proposition de classement du pays konso sur la Liste du patrimoine mondial

Pour juguler le pillage des *waka* mis à jour à la fin des années quatre-vingt-dix, il a été proposé dans un premier temps d'en faire l'inventaire : celui-ci a été effectué par une équipe de chercheurs et de photographes du Centre français d'Études éthiopiennes (POISSONNIER 2003). À plus long terme, il a été envisagé de demander une inscription du site sur la Liste du Patrimoine mondial de l'Humanité par l'UNESCO. Dans l'esprit de ses initiateurs, cette démarche – si elle n'est pas la panacée car le classement par l'instance internationale ne change rien aux prérogatives de l'État éthiopien en matière d'aménagement et de protection de son territoire<sup>47</sup> –, présentait au moins l'avantage de soulever, par la constitution du dossier, une réflexion sur la définition du patrimoine konso. Ce thème a aussitôt été

---

<sup>47</sup> Quoique ce jugement dut être légèrement nuancé. « L'inscription sur la Liste du patrimoine mondial implique [ou plutôt, peut impliquer] le financement de projets de coopération internationale ayant comme objectif la sauvegarde des biens culturels et naturels, ainsi que l'amélioration générale des conditions de vie dans la région » (CIARCIA 2003 : 131, note 292).

l'objet de quelques travaux préliminaires (METASEBIA BEKELE 1998). Prenant la forme d'un inventaire des éléments de la culture et du paysage konso qui semblaient à la fois remarquables pour des observateurs extérieurs et chargés de sens pour les acteurs locaux, ils ont eu pour intérêt d'ajouter à la somme des informations déjà rassemblées sur l'architecture, les *waka*, les terrasses... quelques objets habituellement délaissés : les monuments mégalithiques, les réservoirs d'eau pour le bétail, les bosquets... Mais les méthodes d'investigation et de restitution utilisées pour ces travaux n'ont abouti à chaque fois qu'à l'établissement d'une liste d'objets *a priori* susceptibles d'être dignes d'un intérêt et d'un effort de conservation, qui ne fournissait ni hiérarchisation entre ces objets, ni explications sur les rapports réciproques que ces objets entretiennent entre eux et avec la société konso.

#### La mise en avant d'un « paysage culturel »

Parallèlement à ces travaux d'inventaire, une réflexion a été menée par une équipe de fonctionnaires du Ministère éthiopien de la culture (CRCCH), en collaboration avec quelques chercheurs du Centre français des Études éthiopiennes (CFEE), pour définir la stratégie à adopter dans cette candidature de l'Éthiopie au classement de l'un de ses sites sur la Liste de l'UNESCO. À l'issue des travaux préliminaires et de visites sur le terrain qui leur ont sans doute permis de constater à l'instar des voyageurs qui les ont précédés, l'esthétique émanant du paysage konso, il est apparu qu'une des originalités du pays reposait sur son territoire entièrement modelé par les pratiques paysannes. Cette caractéristique identifiée rendait le site éligible dans la catégorie des *Paysages culturels*, définie par l'UNESCO comme « l'œuvre combinée de l'Homme et de la nature » (UNESCO 1972 : art. 1). Selon l'institution, ces paysages qualifiés de *culturels* présentent l'intérêt pour l'humanité de recouvrir « une grande variété de manifestations interactives entre l'homme et son environnement naturel » ; ainsi,

« ils illustrent l'évolution de la société et des établissements humains au cours des âges, sous l'influence de contraintes et/ou des atouts présentés par leur environnement naturel et les forces sociales, économiques et culturelles successives, internes et externes » (UNESCO 1997).

La stratégie de candidature qui s'est rapidement imposée aux rédacteurs éthiopiens du dossier fut donc la suivante : l'option d'un classement double sur la Liste du patrimoine culturel et du patrimoine naturel, avec la mise en avant d'un Paysage culturel. Ce choix présentait l'avantage d'élargir la conception du patrimoine konso jusqu'alors restreinte, réduite à quelques objets artistiques isolés, coupés de

leur contexte social, en rendant possible la prise en compte de l'impact du mode de vie des paysans konso sur l'ensemble du territoire.

Ces premiers efforts pour prendre en compte la vision locale ne devaient pas en rester là : ils invitaient au contraire à rester vigilants sur la définition du patrimoine, de façon à ce que celui-ci soit effectivement le reflet des priorités indigènes et pas seulement des catégories de l'UNESCO. Sans cette exigence morale et éthique en effet, les divergences entre les conceptions du monde des Konso et celles des rédacteurs éthiopiens du projet ou des membres du jury chargé d'examiner la candidature, risquent d'aboutir à ce que les éléments mis en avant dans cette patrimonialisation insufflée de l'extérieur soient différents de ceux qui font sens pour la population locale. Mais dès lors que l'intégration du point de vue autochtone dans la démarche de classement devient essentielle, la définition du patrimoine konso se transforme en un exercice périlleux qui se veut révélateur des conceptions vernaculaires dans le choix des éléments à conserver, mais qui peut amener à interroger la pertinence de la notion de patrimoine pour une société *a priori* étrangère à ce concept occidental. Pour comprendre dans quels termes cette question se pose, il convient d'opérer un détour par quelques considérations théoriques autour de la notion de patrimoine et de son appréhension par les milieux scientifiques.

#### LE RECOURS À LA NOTION DE PATRIMOINE, UNE STRATÉGIE DE CONSERVATION DE PLUS EN PLUS FRÉQUENTE

Depuis environ deux décennies, la notion de patrimoine a connu (et connaît encore) un essor considérable sur la scène médiatique, si bien que devenue omniprésente dans le lexique des professionnels de la politique, utilisée couramment dans le vocabulaire commun du grand public, introduite officiellement dans les textes de loi, elle s'est également imposée comme un « nouveau » champ des sciences humaines (JEUDY 1990, DUBOST 1994, NORA 1997), interpellées par cette soudaine envolée d'un terme ancien jusqu'alors confiné au cercle fermé des familles et de leurs notaires.

##### Les avatars du patrimoine

##### De l'héritage familial au support de l'identité collective

Selon la définition de Pierre Nora (1997), un patrimoine est une ressource héritée de la génération précédente et considérée comme devant être transmise à la génération suivante, sous la même forme ou sous une forme enrichie. Il résulte de cette perception de l'objet – caractérisé par sa valeur et par l'impératif de transmission qui le concerne – un certain type de gestion, qui vise à en tirer profit au

présent, tout en le conservant pour l'avenir. Le mot, d'abord appliqué pour désigner les biens transmis au sein des familles – et alors proche du mot « héritage »<sup>48</sup> –, a subi un glissement sémantique : il est maintenant largement utilisé pour des biens collectifs, quelle que soit l'échelle à laquelle on considère ladite collectivité. Il « ne désigne plus le bien dont on hérite mais le bien constitutif de la conscience collective d'un groupe » (NORA 1997). On parle de patrimoine régional, national, et même de patrimoine de l'Humanité. Dans cette acception, le terme a alors à voir avec l'identité et l'histoire des peuples, de l'Humanité, de la Planète : ce qu'un groupe souhaite léguer à la postérité correspond en effet aux choses auxquelles il accorde une valeur particulière, parce qu'elles le définissent à ses yeux ou qu'elles appartiennent à un passé dont il souhaite se souvenir. L'objet patrimonial est donc à la fois le véhicule de transmission et de légitimation au cours du temps de ces identités. Les attaques sauvages contre le patrimoine des Autres dont l'Histoire est jalonnée, en apportent d'ailleurs la preuve : ainsi, la destruction du patrimoine juif par l'Allemagne nazie ; les destructions mutuelles de patrimoines par les Croates, les Serbes et les Musulmans ; la destruction en 2001 des Bouddhas géants de Bamiyan par les talibans d'Afghanistan illustrent avec force l'importance de la matérialité de l'objet patrimonialisé comme substrat et médium des identités collectives qui se transmettent au cours de l'histoire (GRAHAM *et al.* 2000 : 46).

#### Des monuments historiques aux espèces rares

Parallèlement, un autre élargissement sémantique s'est produit : alors que la notion s'est appliquée d'abord à l'architecture, avec par exemple la création par André Malraux en 1964 de l'Inventaire général des monuments et des richesses artistiques de la France, elle s'étend maintenant à des objets non matériels comme les savoirs et les pratiques, ainsi qu'à des objets de plus en plus liés à l'environnement naturel, comme les paysages ruraux par exemple (CHASTEL & BABELON 1980). De nos jours, la flore et la faune sont même souvent désignées par les expressions « patrimoine végétal » et « patrimoine animal » (CORMIER-SALEM & ROUSSEL 1999, 2002) et l'on est passé « de la protection de la nature à la gestion du patrimoine naturel » (LEFEUVRE 1990).

Dès lors que la notion de patrimoine s'est appliquée aux objets naturels, un clivage s'est opéré entre *patrimoine culturel* et *patrimoine naturel*. Mais si les deux syntagmes ont été consacrés dès leur apparition par des textes officiels et sont désormais couramment employés, leur contenu reste mal défini (DUBOST 1994 : 2).

---

<sup>48</sup> En anglais, bien que le mot *patrimony* existe, *heritage* est beaucoup plus employé et utilisé au sens de patrimoine en français. L'UNESCO parle de *World Heritage List* par exemple.



Le *patrimoine culturel* a d'abord surtout évoqué les vieilles pierres alors que le *patrimoine naturel*, du moins dans les catégories de l'UNESCO, concernait les paysages vierges de toute action anthropique (PRESSOUYRE 1992 : 14). Dans une acception plus commune, l'expression *patrimoine naturel* a pris un sens large, par opposition au sens strict de patrimoine culturel, pour recouvrir tous les objets patrimoniaux dans lesquels il existait une part de Nature, à savoir, une part de « ce qui, dans le monde, n'a de sens ni par ni pour l'homme ; (...) ce qui ne suppose pas l'homme, et qui pourtant est en lui et autour de lui » (BERQUE 1986). C'est dans ce sens que nous l'entendrons dans notre travail. Mais à l'inverse, la catégorie « paysages culturels » créée en 1992 par l'UNESCO, en réponse aux difficultés de classement des sites mixtes dont la valeur résulte à la fois de l'environnement naturel et du travail de l'Homme, est incluse dans le « Patrimoine culturel ». Le choix de l'une ou l'autre des deux catégories semble assez formel, car leur séparation largement contestée<sup>49</sup> repose sur un dualisme nature/culture qui s'est avéré inopérant. Entre deux extrêmes théoriques et fantasmés – l'un fait d'une nature intacte et l'autre, d'une culture perçue comme pure abstraction humaine – se trouve un continuum dans lequel la nature est culturelle et la culture liée à des contraintes naturelles. Sur un plan cognitif, la nature est nécessairement construite, puisque « l'homme n'en a connaissance que par des métaphores, celles de la culture, qui gouvernent aussi bien sa perception de la nature que sa conception du naturel et que son action sur le monde (lequel est dans sa plus grande partie naturel) » (BERQUE 1986 : 130) ? Et sur un plan plus pragmatique,

« le milieu naturel n'est jamais une variable complètement indépendante de l'homme, ni un facteur constant. C'est une réalité que l'homme transforme plus ou moins par ses diverses manières d'agir sur la nature, de s'en approprier les ressources. Mais, quoi qu'il en soit, dans tous les cas, un écosystème est une totalité qui ne se reproduit qu'à l'intérieur de certaines limites et qui impose à l'homme diverses séries de contraintes matérielles spécifiques » (GODELIER 1984 : 44).

Sans compter que dans les sociétés non occidentales comme celle des Konso, ce « dualisme métaphysique institué » entre nature et culture<sup>50</sup> n'a pas vraiment de sens dans la mesure où les deux termes de l'opposition apparaissent conjointement

---

<sup>49</sup> Dans un rapport sur *La Convention du Patrimoine mondial, 20 ans après*, Léon Pressouyre s'interroge : « la distinction volontairement établie entre le patrimoine culturel et le patrimoine naturel garde-t-elle toute sa validité ? » (PRESSOUYRE 1992 : 11). Son interrogation a d'ailleurs trouvé un élément de réponse dans la création, la même année, de la catégorie *Paysages culturels*. La Convention de Paris continue d'évoluer avec les paradigmes de son époque, comme en témoigne la reconnaissance en 2003 d'une nouvelle catégorie, celle du *patrimoine culturel immatériel*.

<sup>50</sup> Selon la formule de Claude Lévi-Strauss.

dans une représentation holiste du monde auquel appartiennent autant les hommes que les entités naturelles et surnaturelles (LÉVI-STRAUSS 1962 : 52).

### Un outil de conservation et de contrôle

#### La légitimation des choix de conservation

Mais si l'évolution d'un terme est renseignée autant par ses acceptions successives que par l'identité des catégories de personnes qui l'utilisent, on ne manquera pas de remarquer à quel point les locuteurs du mot patrimoine se sont multipliés et diversifiés, jusque dans les milieux officiels. Désormais, les responsables politiques, les notables, les chargés du développement, les techniciens des instances locales participatives (telles les Parcs naturels régionaux) ont recours à ce terme pour qualifier monuments historiques et ensembles architecturaux, paysages, pratiques associées à la fabrication des produits de terroir, espèces en danger, races rustiques en régression, etc. Alors que le terme patrimoine aurait pu rester cantonné au vocabulaire « folklorisant » des brochures touristiques et à l'argumentaire impuissant des associations de protection en tout genre, sa récupération par des gestionnaires lui donne un nouvel essor, lequel semble répondre à un souci de rendre plus efficace des politiques de gestion jugées jusque-là infructueuses, et dont les échecs relatifs avaient été imputés à la « non-motivation du public » (LEFEUVRE 1990).

De fait, le recours à cette nébuleuse polysémique du patrimoine peut dans certains cas devenir un outil pratique pour le gestionnaire, car le statut patrimonial accordé à un objet lui confère la légitimation même de son existence et justifie d'emblée les projets de conservation qui lui sont réservés<sup>51</sup>. Le qualificatif semble en effet attribuer une valeur qui si elle n'est pas démontrable dans l'immédiat, est néanmoins supposée exister à long terme. C'est grâce à cette astuce que la notion de patrimoine a la capacité de générer un consensus autour d'objectifs de gestion, lequel « aide à la prise de décision et relativise les conflits d'usage » (LEFEUVRE 1990 : 56)<sup>52</sup>. Comme le note André Micoud :

---

<sup>51</sup> Le terme apparaît ainsi souvent dans les polémiques autour de politiques de conservation. Le mot patrimoine est utilisé comme un argument ultime et incontestable pour justifier des mesures controversées. Or, au lieu d'être un argument, le statut patrimonial d'un objet devrait être un état de fait.

<sup>52</sup> C'est probablement en vertu des qualités rassembleuses de ce concept que Bertier et Ollagnon ont nommé *approche patrimoniale* leur méthode proposée à la fin des années soixante-dix pour analyser et résoudre les blocages à l'action et les conflits d'acteurs autour des enjeux environnementaux (MERMET 1990).

« Avec la biodiversité (et tout ce qui l'accompagne, le patrimoine, le développement durable, la vie des générations futures, etc.) une seule forme de rapport à la nature en viendrait à être concevable, et socialement imposée, celle qui considère qu'il est de notre responsabilité de tout faire pour la maintenir vivante (pour demeurer vivants nous aussi, et ce, de manière durable) » (MICOUD 1997 : 149-150).

### La responsabilisation des prétendus dépositaires

L'évocation d'un patrimoine permet donc d'impliquer efficacement le public, en lui faisant comprendre non seulement qu'il a un rôle à jouer dans la conservation de l'objet, mais aussi que les actions qu'il pourrait mener en ce sens servent son propre intérêt, tout au moins celui de sa descendance. Par ailleurs, le caractère irréversible de la disparition d'un patrimoine et les graves conséquences qu'elle est supposée entraîner sont autant d'arguments qui catalysent une prise de conscience même chez les plus réfractaires, les irresponsables, les naïfs, tous ceux qui étaient encore ignorants de la valeur patrimoniale de l'objet, inconscients de l'imminence de sa perte, mais qui sont soudain culpabilisés d'être aussi peu solidaires des générations à venir.

Présenté ainsi, le recours à ce terme à la mode peut apparaître comme un procédé rhétorique inventé pour susciter l'adhésion populaire à des projets de conservation plus ou moins controversés, « une tactique de plus (après la référence au progrès, à la durabilité, etc.) pour faire adopter les projets par les acteurs locaux »<sup>53</sup>. Présenté ainsi, le patrimoine ne peut que choquer par son « instrumentation ». On peut certes opposer qu'un patrimoine ne se décrète pas, qu'il faut pour que la démarche fonctionne, qu'il y ait au préalable une conscience patrimoniale... Mais les patrimoines se construisent et se déconstruisent au cours de processus dynamiques de *patrimonialisation* et de *dépatrimonialisation* : à un moment donné de son histoire, pour des raisons diverses qui peuvent relever à la fois d'une intervention extérieure ou d'une évolution propre, une population peut se reconnaître dans un élément de sa culture ou de son environnement, dès lors perçu comme représentatif de son identité et constitutif de sa mémoire, méritant en cela d'être soigneusement conservé pour être transmis aux générations à venir. Aussi, lorsque cette valeur patrimoniale n'existe pas ou plus, il est possible – et la France en offre de multiples exemples – de la faire renaître d'un passé parfois lointain, voire de la créer de toutes pièces, par des opérations de communication, de sensibilisation, de

---

<sup>53</sup> Une opinion de Stephan Dugast (2002), rapportée dans ces termes par CORMIER-SALEM & ROUSSEL (2002).

réactivation de la mémoire. Dès lors, l'adhésion du public acquise se traduit de façon presque automatique par une participation active aux efforts de conservation, puisqu'il est acquis que l'objet (re)construit comme patrimonial concourt par son existence au bien-être de ses dépositaires.

Mais au-delà des abus toujours possibles d'une utilisation galvaudée du concept de patrimoine, la mode sémantique dont il fait l'objet révèle aussi les changements de paradigmes à l'œuvre dans la gestion des milieux naturels. Après la « gestion en bon père de famille » invoquée par des forestiers obligés d'imposer d'impopulaires limitations au prélèvement de bois afin de préserver les ressources forestières futures, après la « gestion durable » proposée pour concilier les impératifs de rentabilité économique à la préoccupation alors croissante de protection de l'environnement, la « gestion patrimoniale » serait bien un nouvel avatar des politiques de gestion de l'environnement, en partie construite sur l'idée que les milieux ne sont plus gérables que par l'implication et la reconnaissance de savoir-faire vernaculaires, autrefois tenus à l'écart pour n'être qu'empiriques, mais désormais jugés efficaces. Cette idéologie maintenant dominante s'est progressivement développée tout au long de l'histoire séculaire des politiques de protection de la nature, pour finalement s'imposer : des premiers Parcs nationaux créés il y a plus de cent ans, ces sanctuaires où la Nature réputée en danger était mise « sous cloche » et où son contrôle était confié à des instances étatiques, on est peu à peu passé à des systèmes de conservation intégrant les activités humaines des populations en place (par exemple, les Réserves de biosphère du programme *Man & Biosphere* créées en 1974), les impliquant autant que possible grâce à la mise en place de gestions participatives.

« Parmi toutes les pistes récentes qui s'attachent à redéfinir de nouveaux modes de gestion de l'environnement, la gestion patrimoniale apparaît comme le concept le plus approprié pour faire admettre ce transfert des responsabilités et ce renversement d'approche. On comprend dès lors le succès remporté par l'utilisation du terme patrimoine naturel » (LEFEUVRE 1990 : 46).

### Une prise de contrôle

Pour autant, comme le disent HUMBERT & LEFEUVRE (1992), la nécessité de sauvegarde d'un patrimoine peut imposer le transfert de sa gestion du niveau individuel au collectif, ou du local au national, ou encore du national à l'international. La patrimonialisation s'avère ainsi être un outil politique modifiant les droits d'accès

et de gestion jusqu'alors reconnus<sup>54</sup>. Ainsi dans une vision qui préjugerait qu'un groupe manque soit d'une conscience, soit des moyens matériels pour entretenir « son » identité, l'argument du patrimoine commun peut constituer un moyen de prendre le contrôle de l'objet au nom d'un intérêt supérieur qui légitimerait une ingérence dans le groupe concerné.

Mais après des années de gestion allant dans le sens du transfert des responsabilités de conservation à des niveaux hiérarchiques toujours supérieurs, ce mouvement de déresponsabilisation tend à s'inverser : la tendance actuellement à la décentralisation et à l'émergence dans le cadre de la mondialisation de concepts tels que celui de gouvernance, préconise au contraire de confier la gestion des objets culturels et naturels à leurs inventeurs et premiers usagers. Dès lors, en vertu de ce principe de subsidiarité, les dépositaires d'un savoir, d'une tradition, d'un espace, d'un monument, etc. qui s'en sentiraient dépossédés, peuvent s'autoriser à faire valoir ces éléments comme partie intégrante de leur patrimoine afin d'en revendiquer le contrôle.

Face à un outil de conservation et de contrôle aussi changeant, aussi malléable, on peut comprendre que la société civile – tant du côté des gestionnaires « spécialistes » que du grand public – témoigne d'une sensibilité croissante pour ce concept, consensuel, fédérateur et valorisant du patrimoine ; on peut aussi comprendre que les sciences humaines aient fait en quelques années de cette nébuleuse de pratiques et de sens un objet de recherche transversal à toutes leurs disciplines, pour en explorer les subtilités et en examiner les possibles prolongements. Or, le devenir incertain du pays konso, heureusement médiatisé grâce à la démarche auprès de l'UNESCO, nous montre que la demande sociale se fait pressante autour des méthodes de prise en compte du point de vue autochtone dans la définition des patrimoines de sociétés tropicales. Car si la définition d'un patrimoine est relative à une culture, alors il faut distinguer le *patrimoine exogène* (défini de l'extérieur de la culture concernée) du *patrimoine endogène* (défini de l'intérieur), et

---

<sup>54</sup> Malgré l'expression « patrimoine de l'humanité » citée dans son préambule, la Convention de Paris sur le Patrimoine mondial signée en 1972, veille au contraire à ne pas intervenir ni dans l'initiative de demande de classement ni dans les règles de gestion du site classé. La candidature pour le classement d'un site sur la Liste du patrimoine mondial est une démarche réalisée par les États eux-mêmes, motivés par une reconnaissance internationale qu'ils peuvent acquérir par le biais d'un classement perçu comme un « label de beauté ». Une fois le site classé, l'UNESCO ne fait absolument aucune ingérence dans sa gestion. En revanche, si le site vient à se dégrader, il sera (dé)classé comme « patrimoine en péril », statut qui ne suscite pas d'aide automatique de la part de la communauté internationale, et qui paradoxalement, est repoussé à la dernière échéance car il est perçu comme une sanction par les États concernés (PRESSOUYRE 1992).

reconnaître que tout le monde dans cette démarche de protection du pays konso souhaite, pour des raisons éthique, pratique, ou par « correction politique », privilégier l'identification du deuxième.

## DÉPLACEMENT DE LA PROBLÉMATIQUE

### *Patrimoine endogène, qu'est-ce à dire ?*

Le défi posé par la situation de crise que vit le pays konso, elle-même relayée par l'UNESCO, revenait donc à repérer les éléments patrimoniaux du pays konso reconnus du point de vue endogène. Ce défi que nous souhaitons par notre travail contribuer à relever, nous a cependant plongée par sa formulation dans un certain embarras. En effet, l'usage idéologique du terme *patrimoine*, le fait qu'il soit instrumenté pour justifier artificiellement des actions de conservation ou la prise de contrôle sur une ressource, le fait qu'il soit essentiellement employé par des gestionnaires et des développeurs et non par les populations auxquelles les projets se destinent, nous a incitée à la prudence. Car si le chercheur doit autant que possible se mettre au service de la société civile en se penchant sur les questions qu'elle lui soumet, il lui incombe pour ce faire de déjouer les idéologies intrinsèquement comprises dans leur formulation, de prendre conscience de ses appartenances culturelles et de sa propre implication à l'intérieur de son matériel descriptif avant que d'en proposer la moindre « interprétation dans les termes d'un langage plus abstrait, qui transcende et englobe le vocabulaire et les notions implicites et explicites de [sa] propre culture » (BATESON 1977 : 195). Or, malgré le vif intérêt que suscite la question du patrimoine et les recherches en cours depuis quelques années, il n'existe pas à notre connaissance de travaux susceptibles de nous renseigner sur les critères de définition d'un patrimoine considéré du point de vue autochtone, du moins dans les contextes africains. Tenter de définir le *patrimoine endogène* des Konso nous est donc apparu au premier abord comme une entreprise ethnocentrique, qui en l'absence de travaux sur la question nous semblait préjuger de la transposition terme à terme de la notion de patrimoine. À défaut de cette nécessaire référence, chercher à décrire le patrimoine chez les Konso revenait à postuler son existence et à contredire la démarche ethnobiologique dont nous nous réclamons, laquelle privilégie au contraire le passage par les catégories vernaculaires pour décrire le point de vue autochtone. Ainsi, au lieu de spéculer sur l'existence d'un patrimoine konso que l'on chercherait à tout prix à faire correspondre aux canons d'une conceptualisation formulée par la pensée occidentale et dominante, nous avons souhaité nous immerger au cœur des concepts propres à la société konso, en *laissant tomber* provisoirement toute référence au patrimoine. Nous tenions en cela à nous démarquer de l'ingénierie sociale « dont on se sert pour manipuler les individus afin

de réaliser une société conforme à un certain projet» (BATESON *id.*). Ce n'est qu'après, à la lumière de nos résultats, à travers l'exposé des stratégies et des choix adaptatifs mis en œuvre par les membres de la société konso face aux changements, que nous estimons pouvoir discuter de la pertinence de la notion de patrimoine et imaginer des réponses concrètes à la question que se pose pragmatiquement l'UNESCO : comment définir les éléments qui méritent un effort de conservation pour que soit préservée l'identité de la culture et du territoire konso ?

### Une entrée dans la société par le paysage

Malgré ce souci de nous détacher de la notion parfois controuée de patrimoine, notre intérêt scientifique s'est néanmoins porté sur un des éléments retenu en première analyse pour l'inscription à l'UNESCO : les paysages extrêmement construits du pays konso, ou plus exactement le rapport que les Konso entretiennent avec leur territoire. L'absence d'intérêt scientifique pour ce paysage qui depuis longtemps s'offre au regard comme une évidence, nous est en effet apparue comme un paradoxe, voire une lacune que la démarche de l'ethnobiologie en tant qu'étude des rapports entre les sociétés et leur nature, nous incitait par essence à combler. En outre, dans ce contexte particulier de classement du pays konso, où émerge une tentative de caractérisation du rapport de la société avec un « patrimoine » relevant à la fois du naturel et du culturel, cet oubli nous apparaissait dès lors comme une erreur méthodologique, qui risquait d'entraver l'objectif poursuivi s'il persistait.

Il a déjà été amplement démontré que la perception du paysage, à l'instar de celle du patrimoine, relève de la subjectivité du regard de l'observateur. Tel que le définit Gérard Lenclud (1995), le paysage est à la fois composé d'une réalité matérielle – une portion de territoire qui s'offre au regard –, de la perception sensible de cette réalité, et des références culturelles grâce auxquelles l'observateur compare ce qu'il voit avec un prototype de paysage, avec ce que le paysage *doit être*. C'est ainsi que « le paysage des uns n'est pas celui des autres »<sup>55</sup>, – vérité que nous pouvons traduire dans notre cas par « le paysage konso perçu par les Occidentaux n'est pas le même que celui perçu par les Konso eux-mêmes »... si tant est que ces derniers voient dans

---

<sup>55</sup> Pour reprendre le titre d'un chapitre de l'ouvrage collectif *Paysage au pluriel* (1995).

leur territoire un paysage<sup>56</sup>. Il est probable que nous, occidentaux, conférons au paysage konso une esthétique qui correspond à un certain modèle ancré dans nos schèmes conceptuels, celui du paysage comme *artefact*, produit d'une culture dans lequel la nature apparaît maîtrisée par l'homme mais reste suffisamment insoumise, hostile, pour rappeler qu'il n'en a pas toujours été ainsi, suggérant que l'effort doit être poursuivi sans relâche. Ces conditions réunies font que la contemplation du paysage donne pleinement la dimension de l'œuvre minutieuse et patiente de l'homme. Mais pétris d'autres valeurs et références que les nôtres, les Konso ne voient probablement pas dans leur environnement naturel la « beauté » qui touche les occidentaux. Leur lecture sensible du milieu existe pourtant, mais elle est faite d'autres repères, invisibles à qui n'en maîtrise pas la grammaire culturelle adéquate.

Il apparaît donc qu'« on ne peut isoler la dimension esthétique du rapport au territoire, la séparer, des autres aspects du système culturel de la société étudiée » (DUBOST & LIZET 1995 : 231), car ce sentiment du beau dans le paysage apparaît en premier lieu comme une propriété intrinsèque à la perception immédiate de celui-ci, à l'aune du sens que les observateurs accordent aux éléments qui le composent. Aussi, pour comprendre la perception que la société konso a de son propre « paysage », il ne suffit pas d'identifier le sentiment de plaisir ou de déplaisir que sa vision procure aux Konso, mais il faut nous intéresser à travers une démarche relevant de la discipline *ethnologique* (plus précisément *ethnobiologique*) aux rapports que la société entretient avec son territoire et avec son environnement. Ces aspects sont relativement peu documentés dans la littérature scientifique consacrée à cette zone : à part un rapport de mission de ROUSSEL & CHOUVIN sur les composantes végétales du paysage konso (1999), et quelques travaux portant sur l'organisation sociale de l'agriculture (AMBORN 1989 ; HALLPIKE 1968), il n'existe pas d'analyse se penchant sur les relations entre les hommes et la nature, dans cette société qui pourtant entretient un lien fort avec son territoire. Or, ce lien se donne à voir dans un tel contraste avec le milieu naturel alentour que l'on peut se demander si la construction du paysage précisément ne constitue pas pour les Konso une stratégie identitaire et un signe ostensible adressé à tous les regards, qui renseigne à la fois les Konso sur l'état de

---

<sup>56</sup> Nombreux sont les chercheurs qui estiment que les indigènes, d'où qu'ils soient, ne possèdent pas par rapport au lieu qu'ils habitent la distance critique nécessaire pour l'établir comme un véritable paysage. D'autres s'interrogent sur la pertinence de transposer la notion de paysage chez des populations qui n'ont pas particulièrement développé, à travers des représentations picturales, la moindre esthétique du paysage (voir le compte-rendu du débat « Les sociétés exotiques ont-elles des paysages ? » dans le numéro spécial d'*Études rurales* daté de l'année 1991). Nous n'entrerons pas dans ce débat, et considérerons à l'instar de Maurice Bloch que ce qui compte, c'est moins de savoir si un espace est perçu ou non en tant que paysage, que de comprendre ce que la société concernée valorise dans cet espace (voir BLOCH 1995, et sa version anglaise dans HIRSCH & O'HANLON 1995).



leur société, son évolution, son histoire... et les étrangers sur les limites du pays konso et sur leur propre différence.

### Du paysage aux ligneux

#### De l'intérêt scientifique des ligneux

Pour étayer cette hypothèse, les ligneux nous sont apparus, parmi les éléments paysagers qui composent les escarpements travaillés en terrasses, comme des objets capables de prendre valeur d'exemplification dans la compréhension du rapport que les Konso entretiennent avec leur environnement. Ils constituent en effet des objets vivants qui possèdent une dynamique naturelle propre, liée à leurs exigences écologiques et aux conditions du milieu, mais sont en même temps modelés par les sociétés qui occupent le milieu, particulièrement lorsque celles-ci sont sédentaires et pratiquent comme les Konso, une agriculture intensive dans laquelle l'arbre est intimement intégré au système de culture. Ainsi, les arbres peuvent pousser spontanément, mais dans les sociétés agricoles, ils sont le plus souvent plantés, favorisés pendant leur croissance (par exemple par le dégagement de la végétation autour du jeune plant), protégés du défrichement, taillés, bridés (pour reprendre l'expression « brider le buisson » relevée en Dombes par Bernadette LIZET 1984), etc. Quels que soient le degré et la nature de l'intervention humaine dans le développement des ligneux, on peut s'avancer à dire que dans un territoire anthropisé, la localisation des arbres, la nature des espèces, leur forme, ne relèvent jamais du hasard.

Les arbres se caractérisent ainsi par une inscription dans l'espace, mais aussi – et c'est là une spécificité par rapport aux plantes non ligneuses – dans le temps. La longévité que leur confère leur cycle biologique et la durabilité de leur matériau constitutif, le bois<sup>57</sup>, les insère dans une temporalité longue, en général bien supérieure à la durée de la vie humaine. Cette pérennité consigne durablement les pratiques paysannes dans le territoire, et enregistre même leurs évolutions.

L'ensemble de ces données spatiales et temporelles correspond certes à des facteurs naturels, mais aussi aux fonctions attribuées aux arbres, qui, elles, sont liées à des stratégies de subsistance et à des représentations humaines. Longtemps l'héritage cartésien a persisté dans la perception du rôle des arbres et des forêts, en le limitant à

---

<sup>57</sup> Les arbres, selon le sens que les botanistes donnent au terme, se définissent par opposition aux herbacées par leur production de bois lignifié. Nous revenons en détail sur la définition des mots « arbre » et « ligneux » dans le chapitre 3, L'arbre et le débris.

la seule utilisation du bois, pour le feu ou pour la construction (HARRISON 1992 : 167). Pas moins cartésiennes pour autant, les nombreuses recherches qui se sont développées dans les dernières décennies, en milieu tempéré comme en milieu tropical, tant sur les pratiques agroforestières que sur la forêt, ont mis à jour les nombreux usages non ligneux de l'arbre, consacrant l'expression de « ligneux à usage multiple »<sup>58</sup>. Mais outre ces rôles matériels, les ligneux sont également associés à de multiples représentations symboliques. Ainsi l'arbre, en tout cas le grand, apparaît dans de très nombreuses cultures comme un lien entre le ciel et la terre, un lien entre les générations, un symbole de vie, un objet vivant transcendant le cycle de la naissance et de la mort – ces traits métaphoriques étant habituellement expliqués par les caractéristiques du cycle de vie des ligneux : double contact (par les racines et le houppier) avec la terre et le ciel, pérennité, vitalité, pouvoir d'auto-régénération, entrée en dormance à la mauvaise saison suivie d'une reprise d'activité à la belle saison... (BROSSE 1998, RIVAL 1998). Ces valeurs culturelles justifient dans de nombreuses sociétés dites de tradition l'application de gestions particulières à certains arbres pris individuellement, ou à certains bosquets alors communément qualifiés de *sacrés*<sup>59</sup>. Tantôt éléments indispensables de la vie matérielle des hommes qui les exploitent, tantôt supports de croyances dans lesquelles s'expriment les fondements d'une cosmogonie, évidemment souvent les deux à la fois, les ligneux et particulièrement la gestion dont ils sont l'objet, renseignent sur la société qui les constituent en choix technologiques et idéologiques.

Le port vertical ainsi que la taille importante que peuvent atteindre les arbres au bout de quelques années, grâce à l'accumulation d'une production ligneuse durable, en font des objets qui accrochent forcément l'œil dans l'horizon. Les ligneux sont donc visibles dans le paysage, particulièrement en milieu rural africain où ils en constituent un élément dominant, et encore plus au pays konso où les paysans cultivent systématiquement en complantant arbres, arbustes et cultures annuelles. Cet intérêt pour la dimension paysagère des arbres, qui implique par conséquent une éventuelle fonction identitaire, différenciatrice, et patrimoniale, rejoint les travaux de ces quelques géographes qui se sont penchés vers le début des années quatre-vingt, sur les pratiques paysannes à une échelle plus large que celle des agronomes. Ces chercheurs sont passés de l'agriculteur à la société agraire, et parallèlement du champ

---

<sup>58</sup> Largement relayée par les institutions de recherche-développement visant à promouvoir l'agroforesterie, le *World Agroforestry Center* (ex-ICRAF) en particulier.

<sup>59</sup> Une définition nous est donnée par le *Dictionnaire de Biogéographie végétale* de DA LAGE & MÉTAILIÉ (2000) : un bois (ou forêt) sacré(e) est « un espace couvert de végétation ligneuse dont les modes de gestion différents de ceux des autres parties du territoire, obéissent à des logiques conditionnées par leur utilisation à des fins strictement ou indirectement religieuses ».

au paysage. Leurs travaux ont montré que les arbres observés à l'échelle d'un paysage, ne remplissaient plus seulement une fonction matérielle ou symbolique, mais envoyaient par leur présence des signes sur les stratégies de subsistance ou sur l'organisation sociale et religieuse des populations qui occupent un territoire. Les travaux de Christian SEIGNOBOS (1978, 1982) au Tchad et au Nord-Cameroun sont sur ce point particulièrement éclairant. Il relie en effet la composition des parcs agroforestiers aux sources de matières grasses utilisées par les populations : les parcs à kadé (*Faidherbia albida*) dans les agrosystèmes incluant élevage bovin sédentaire s'opposent aux parcs à karité (*Butyrospermum paradoxum*) – « l'arbre à beurre » – dans les agrosystèmes sans élevage. Considéré à l'échelle des paysages, le couvert ligneux s'avère ainsi être un témoin de civilisations agraires. De la même façon, l'étude du parc agroforestier konso peut nous permettre de dégager un système agraire spécifique aux Konso, ainsi que d'éventuelles hétérogénéités au sein même du territoire konso.

Par ailleurs, comme le rappelle Paul PÉLISSIER (1980a), l'arbre peut avoir une fonction de défense dans des situations d'insécurité – « la brousse et la forêt ayant toujours été regardées comme un refuge », et par là, devenir le signe d'une situation politique. Il peut être le signe d'une organisation sociale, où les bosquets « sont la carte d'identité de chaque lignage, déterminant son appartenance à une terre et à une chefferie, et finalement son intégration à une structure hiérarchique de la société incarnée par la hiérarchie de forêts » ; ou encore signe foncier, toute sélection arborée constituant l'empreinte visible d'une occupation antérieure qui garantit des droits fonciers aux premiers défricheurs et à leurs descendants. Chez les Konso, où l'organisation sociale est fortement dominée par une dimension spatiale, les unités politiques doivent encore plus probablement qu'ailleurs s'inscrire dans le territoire : au vu des travaux éclairants et stimulants de ces Africanistes et de l'omniprésence de l'arbre dans la culture konso, nous avançons vers l'hypothèse que les ligneux jouent un rôle significatif dans la différenciation des espaces politiques konso.

Les liens que le paysage, et en ce qui nous concerne le paysage arboré, entretient avec l'identité, avec l'héritage du passé, rend pertinent notre choix de l'entrée *ligneux* pour approcher un aspect du fonctionnement de la société konso. Les arbres – leur localisation, leur nature, leur âge, leur forme – s'avèrent comme les paysages, le reflet des activités humaines actuelles et passées. Plusieurs fois démontrée et sous divers angles d'approche, cette idée désormais paradigmatique s'enracine au cœur de notre travail. Nous renforcerons ce paradigme de l'arbre « lien entre nature et société » en examinant des processus dynamiques, en particulier l'effet de changements sociaux et écologiques sur le couvert ligneux, et réciproquement.

### Des ligneux omniprésents chez les Konso

Ces arguments ne suffiraient pas à justifier que la vaste réflexion concernant l'éventuel patrimoine naturel konso puisse être ainsi concentrée à la seule thématique des arbres, si l'on ne relevait pas parallèlement à cela le rôle particulièrement significatif que semblent jouer les arbres et les formations ligneuses dans la société konso.

Les sources bibliographiques ainsi qu'une première étude sur le terrain dans le cadre de notre DEA (DEMEULENAERE 1999) nous l'ont appris, les ligneux sont présents dans tous les registres de la vie matérielle et symbolique des Konso – dans le paysage, dans l'économie, dans l'agriculture (avec notamment un rôle écologique reconnu), dans le fonctionnement de la vie politique, dans les rituels. La moindre observation du paysage permet de constater cette omniprésence des arbres sur le territoire konso – sous forme d'arbres épars qui viennent briser par leur verticalité le motif horizontal des terrasses, ou d'îlots forestiers qui à une autre échelle rompent l'homogénéité des pentes cultivées.

La présence des ligneux sur les terrasses cultivées est relevée dans tous les textes qui abordent l'agriculture pratiquée par les Konso (HALLPIKE 1970a ; WESTPHAL 1975 ; HAUGEN 1987, 1989 ; AMBORN 1989 ; WATSON 1998 ; MESSERET 1990 ; TEFERI 1992 ; LENDE 1994). Car ce qui étonne de prime abord dans ce mode de production, c'est le mélange systématique des cultures pérennes et annuelles. Or, si tubercules, légumineuses, céréales (sorgho, maïs, orge, blé) se trouvent conjointement sur la même parcelle, les petits ligneux (coton, café, qat, *Rhamnus prinoides*, niébé, *Capsicum sp.*) et les arbres de différentes espèces sont aussi intercalés<sup>60</sup>. Quelques auteurs se sont attachés à lister les arbres les plus représentés dans les champs (ENGELS & GOETTSCH 1991, SIMON ADEBO 1993, MOHAMMED MUSA Consultancy 2002), mais en dépit de l'enthousiasme que le sujet soulève, il n'y a pas eu d'étude sur les pratiques d'agroforesterie réalisées par les Konso. Parmi les arbres cultivés, « l'arbre-légume » *Moringa stenopetala* fait indubitablement l'objet d'une attention particulière. Autrefois souvent confondue avec le *Moringa oleifera* indien, cette espèce endémique du Kenya et du sud éthiopien, très présente sur les marchés konso (il existe un coin spécifiquement réservé pour les vendeuses de *mida*, la feuille de *Moringa* ; KLUCKHOHN 1962, GEBRE 1992) – attire d'autant plus l'attention qu'elle est quasiment inconnue dans les régions nord de l'Éthiopie (ENGELS & GOETTSCH 1991). L'incontournabilité de l'arbre-légume dans l'alimentation des paysans – un

---

<sup>60</sup> Ce qui aboutit à un grand nombre d'espèces sur la même parcelle : 24 sont dénombrées par GOETTSCH *et al.* (1984).

aspect de la culture oh combien identitaire – et son caractère quasi-exclusif à la société konso n'en font-elles pas un élément que l'on pourrait d'emblée rattacher au patrimoine konso ?

L'importance des arbres se voit aussi indirectement, à travers la prédominance de la matière ligneuse dans les réalisations techniques et artistiques des Konso. Le bois est en effet abondant dans l'architecture des bourgs konso ; on le retrouve à nouveau comme matière première des statues funéraires.

La littérature scientifique fait également mention de l'existence de bosquets, souvent évoqués mais jamais étudiés. Dès la deuxième page de sa présentation générale du pays konso, HALLPIKE (1972 : 22) évoque « les nombreux bosquets du pays konso, et les quelques larges bois de genévrier, appartenant aux prêtres [*priests*] ». Mais si l'évocation des bosquets apparaît tôt dans le texte, on trouve ensuite peu d'éléments qui permettent de satisfaire une curiosité éveillée par ces premières informations. METASEBIA BEKELE (1998 : 14) lui aussi note, sans plus de précision, que chacun des *poqalla* a un bosquet qui lui est associé à proximité du bourg, dans lequel ses ancêtres sont enterrés et les *waka* les représentant, dressés (TADESSE WOLDE 1992). Pour ajouter à la confusion, dans la littérature scientifique, les *mura* – nom vernaculaire des bosquets et forêts – sont souvent confondues avec les *mora*, places « sacrées »... mais il est vrai que chez les Konso de nombreux lieux sont les deux à la fois. WATSON (1998) parle de ces bosquets sous le terme générique de *mura dawra*, « forêts sacrées » : elle passe cependant à côté de leur grande variété de faciès, en concentrant son propos sur une seule et unique forêt de genévrier.

À propos du genévrier, HALLPIKE (1972 : 22) nous apprend que « cet arbre prospère sur la plupart des terres konso, et a une grande importance [*significance*] dans les rituels et dans la construction des maisons »... Mais à nouveau cette implication rituelle, qui s'ajoutant à l'usage en construction, confère au genévrier une bien plus forte valeur qu'à l'eucalyptus (pourtant fort apprécié pour les charpentes des toits en tôle ondulée), n'est que mentionnée. Quelques précisions sont néanmoins données par ailleurs. LENDE (1994) nous apprend que les *waka* les plus durables sont faits de bois de genévrier. On sait aussi que les *olabitta*, ces mâts constitués de plusieurs hauts troncs, coupés, ébranchés et attachés entre eux, sont faits de cette même essence (HALLPIKE 1972 : 30). TEFERI (1992) avance de façon un peu sibylline que « les troncs de genévrier présents sur les *mora* sont associés *mystiquement* au degré des guerriers [et que de] nouveaux lots de genévriers sont en permanence requis pour cet usage [*purpose*] ». WATSON (1998 : 170) précise que le genévrier intervient dans les cérémonies de changements de générations : c'est à cette occasion que les *olabitta* sont dressés sur les places publiques les plus sacrées du village (*mora*). Mais certaines

autres érections d'*olabitta* ne sont pas liées au déroulement du cycle des générations : celles-là se déroulent sur des *mora* situées à proximité des habitations des *poqalla* régionaux, et s'accompagnent des prières et bénédictions prononcées par les *poqalla* en personne, priant pour le bien-être (la paix, la santé, la longévité) de la société (TADDESE WOLDE 1994). Le *Juniperus procera*, semble ainsi se dessiner comme l'essence privilégiée utilisée pour une ritualité dont l'objet est la reproduction de la société. Notre mémoire de DEA avait montré que ces arbres étaient systématiquement pris dans l'une des trois grandes forêts de *poqalla* (voir aussi TADESSE WOLDE 1992) : ainsi ces forêts apparaissent-elles aussi comme indispensables à ces rituels. Pourquoi ? Comment ? Qu'est-ce que cela implique dans la gestion de ces forêts et dans la façon dont on se représente leur statut ? Les arbres et les forêts konso n'ont-ils pas alors à voir avec un « patrimoine » si celui-ci a pour fonction générique de soutenir l'identité ?

Décrivant la structure des bourgs fortifiés, les auteurs ne manquent pas non plus de parler de l'enceinte végétale, qui vient doubler par l'extérieur le mur en pierre sèche. Ces bosquets circumvillageois riches en euphorbes, ont, d'après la littérature, plusieurs fonctions : protection contre les attaques des bourgs ennemis ; protection contre les feux ; lieu de défécation ; lieu de sépulture pour les artisans (HALLPIKE 1972 : 27). Si leurs usages sont connus, d'autres questions restent en suspens : quels sont leurs modes de gestion ? Quels sont les modes d'accès ? Ont-ils cette valeur patrimoniale qui semble caractériser les précédentes forêts ?

Enfin, même s'ils sont abordés à l'occasion de descriptions du paysage, peu de choses ont été dites précisément sur la diversité, le rôle et la gestion des petits bosquets de végétation dense observables çà et là. Là encore, ils sont souvent évoqués sous le seul terme générique et imprécis de « forêt sacrée », rapprochant de façon simpliste le cas konso de situations décrites dans d'autres contextes culturels, et masquant la diversité des modes de gestion des bosquets rencontrés chez les Konso eux-mêmes. Le galvaudage de cette expression médiatique *forêt sacrée* (ou *bosquet sacré*), nous incite à nouveau à approfondir la diversité des pratiques sociales et des représentations liées aux ligneux ; c'est en effet à notre sens seulement par cette posture relativiste que nous pourrions entrevoir le patrimoine naturel konso.

Parmi les contributions scientifiques à la connaissance de la place des ligneux dans la culture konso, notons ici l'apport original d'Hallpike qui, en analysant en détail les relations réciproques observées entre différentes entités symboliques appartenant à la cosmogonie des Konso, est amené à parler du Sauvage, et subséquemment de ces espaces, boisés, où la nature n'est pas cultivée. L'auteur approche l'objet de recherche qui nous intéresse de façon indirecte, contraint de le

faire du fait même de l'importance qu'arbres et bosquets prennent dans les représentations konso. Notre projet est inverse : nous souhaitons délibérément prendre les ligneux et leur gestion, en nous concentrant sur les définitions et les typologies locales, comme point d'entrée pour comprendre le fonctionnement et la dynamique de la société konso.

Dans ce projet qui s'est concentré autour du thème de l'arbre mais qui n'oublie pas la dimension sous-jacente du patrimoine qui l'a motivé à l'origine, deux précautions déjà évoquées en filigrane s'imposent : la nécessité de prendre en compte des dynamiques à l'œuvre, et celle de dégager la multiplicité des points de vue en vigueur au sein même de la société.

### La nécessaire prise en compte des dynamiques à l'œuvre

Nous l'avons vu, au pays konso comme ailleurs, la société est traversée par des bouleversements importants, à la fois dus à des facteurs extérieurs et à des mutations internes au groupe : l'arrivée en force du protestantisme et des missions humanitaires qui l'accompagnent, la politique du gouvernement éthiopien, les sécheresses répétées, l'aide alimentaire massive qui s'ensuit, le contact culturel avec la vie moderne, etc. Toutes ces forces modifient de façon sensible le système agricole, l'organisation de la vie politique et religieuse, la démographie... Autant de changements qui touchent inégalement les différents acteurs de la société konso, et qui sont à l'origine d'une hétérogénéité telle que WATSON (1998) en est arrivée à décrire la société konso comme une juxtaposition de deux perceptions du monde<sup>61</sup>. Ainsi, le cas de cette société permet de rompre avec une vision classiquement fixiste des sociétés dites *traditionnelles*<sup>62</sup>, et nous incite à adopter le point de vue d'une anthropologie dynamique constituée par les travaux réalisés dans le contexte mouvant des décolonisations africaines. En adoptant cette perspective dynamique, nous serons peut-être en mesure d'illustrer une composante inhérente aux patrimoines, à savoir qu'en tant que « relecture contemporaine du passé et de l'avenir » (GRAHAM *et al.* 2000), ils sont toujours ouverts à une réinterprétation liée aux besoins changeants du présent. En d'autres termes, « les constructions patrimoniales se font et se défont au cours de l'histoire » (ROUSSEL 2002 : 23), une histoire qui ne manque pas de traverser aussi les dites « sociétés sans histoire ». Nous pourrions ainsi d'une part examiner les

---

<sup>61</sup> Opposant la conception traditionnelle de la société konso et à la nouvelle émergente, l'auteur construit sa thèse en deux parties nommées suivant le vocabulaire de Bourdieu, *doxa* et *heterodoxa*.

<sup>62</sup> Mais « les sociétés traditionnelles n'existent pas, au sens où il n'y a pas de société immobile et repliée sur elle-même et se reproduisant à l'identique » (DUPRÉ 1991 : 20).

mécanismes de ces processus de construction et de déconstruction ; d'autre part esquisser des tendances d'évolution concernant les éléments du patrimoine identifié. Nous insistons sur ce dernier point car patrimonialiser « de l'extérieur » aboutit souvent à une volonté de figer la société dans un état donné, comme pour la muséifier (PRESSOUYRE 1992). Or, si certains acteurs, empreints d'une conception passéiste et nostalgique, considèrent les patrimoines comme des objets fixés résistant tant bien que mal aux évolutions de la société – et à ce titre, devant être défendus – d'autres les voient comme des objets dynamiques en permanence en cours de redéfinition, reflets actuels des évolutions présentes. Les deux visions s'opposent, c'est ainsi que « ce qui est vécu comme patrimoine pour les uns est souvent posé par les autres comme frein au développement » (CORMIER-SALEM 1999).

### La multiplicité des points de vue

En préface à l'ouvrage *Patrimonialiser la nature tropicale* (CORMIER-SALEM *é* al. 2002), l'historien Bertrand Hirsch évoque les multiples interprétations d'Axoum, ville du Nord de l'Éthiopie. À la fois site archéologique du royaume d'*Aksoum* devenu emblème national à travers l'image de ses célèbres stèles monolithiques, siège de l'église Sainte-Marie de Syon supposée renfermer l'Arche d'Alliance ramenée de Jérusalem par Ménélik 1<sup>er</sup>, ou encore bourgade moderne du Tigré, cette ville est vécue différemment selon les personnes et selon l'identité qu'elles se revendiquent. La rivalité entre l'État et l'Église orthodoxe éthiopienne en particulier, s'y exprime par la volonté de mettre en exergue deux patrimoines différents, dont la valeur identitaire apparaît ici clairement. Cet exemple nous permet de souligner à nouveau que parler de patrimoine n'a de sens que si l'on mentionne le groupe qui le définit comme tel.

Un des objectifs de ce travail pourrait être d'appréhender l'attachement qu'expriment les paysans pour certains objets naturels, qui leur confèrent ainsi valeur identitaire et nature patrimoniale et de le confronter à la définition du patrimoine naturel données par des observateurs étrangers – la célébrité internationale du site nous autorise en effet à envisager cette analyse. Mais devant l'ampleur des mutations actuelles qui viennent bouleverser en profondeur l'organisation de la société, on se doit de formuler le problème autrement. De nouveaux acteurs, extérieurs, sont apparus, certes, mais leur influence est telle qu'on observe également une fragmentation au sein même de la société paysanne konso... Connaissant la multiplicité de ces nouvelles identités en présence, il s'agira, à l'instar de Hirsch (*op. cit.*) dans son analyse de la situation d'Axoum, d'examiner leurs multiples interprétations des arbres et des bosquets sur le territoire konso.



L'objectif de notre étude ainsi est multiple. Souhaitant traiter du patrimoine naturel des Konso et de son évolution, sans pour autant adopter un point de vue ethnocentrique, nous ambitionnons de comprendre la relation que les Konso entretiennent avec leur territoire, afin d'en dégager les éventuels objets qui acquièrent aux yeux de la culture indigène une signification particulière. Dans cette entreprise, nous choisissons de nous intéresser aux ligneux, objets qui dans toutes les sociétés agricoles, contribuent à fixer l'empreinte de l'homme dans le temps et l'espace, et qui chez les Konso, semblent être particulièrement présents, que ce soit dans le registre profane ou sacré. Ils sont par ailleurs un motif apparemment structurant et récurrent de ce paysage konso qui a été retenu comme pouvant justifier le classement du site par l'UNESCO. À ce propos, les objets que nous aurons identifiés comme constituant une spécificité et bénéficiant d'une gestion qualifiable (selon des critères extérieurs) de patrimoniale, pourront éventuellement être utilisés comme autant d'arguments susceptibles d'enrichir le dossier de candidature présenté par l'Éthiopie, mais là n'est pas notre but premier... Dans une perspective dynamique, il s'agit aussi de repérer les évolutions en cours, dans les relations que noue la société avec son environnement, les éventuels changements de statuts et les menaces, tout en prenant en compte la multiplicité des points de vue émanant des différents acteurs de la société konso. Par ailleurs, le pays konso pourra nous servir de cas d'école pour comprendre de façon plus théorique quelles sont les caractéristiques communes à tous les objets dits *patrimoniaux* dans un contexte non occidental, une façon de nourrir le débat sur la pertinence de la notion de patrimoine sous les tropiques, dans un contexte d'explosion des flux planétaires de toute sorte : capitaux, déplacement touristiques, modes, idées... où la Terre entière paraît se rallier au modèle occidental triomphant.

## 2. Le choix d'une méthode adaptée

---

Le questionnement que nous avons cherché à élaborer au cours de cette introduction nous confronte finalement à l'altérité, et à l'épreuve de sa reconnaissance effective. En effet, que l'on s'attache au patrimoine, au paysage ou aux ligneux, il s'agit bien dans tous les cas de distinguer et de comprendre le sens particulier de la relation que les Konso nouent à l'espace et à la nature, sans le « dénaturer », c'est-à-dire au moins sans confondre les catégories de pensée des Konso avec les nôtres. Ainsi, si nous proposons d'emblée de « laisser de côté le concept de patrimoine » alors qu'il constitue notre objet de recherche, c'est d'abord parce que nous n'ignorons pas que le terme dans toute sa polysémie, tout comme ceux de bosquets, de forêts, etc. n'a de sens que pour les locuteurs français. Pour autant nous n'entendons pas contester la validité de la notion, en rejeter l'idée ou encore nier la pertinence de la démarche humaniste de l'UNESCO, mais peut-être modestement contribuer à la construction de son efficacité en identifiant les objets endémiques de la culture konso qui pourraient transcrire et incarner le concept.

Cette tâche à laquelle nous nous attelons pose par l'ampleur de son ambition la question de la méthode à adopter pour la remplir. L'objet de cette partie est dans un premier temps de faire déboucher notre problématique sur une orientation méthodologique – un travail de malaxage et de reformulation des questions qui doit aboutir à l'émergence de potentiels et probables moyens d'y répondre. L'extraction de ces pistes sera suivie de leur recadrage dans le contexte scientifique actuel, mais aussi, dans un contexte plus général, social et politique – car quand bien même la science se voudrait indépendante et intemporelle, les conditions de sa réalisation et la forme de sa restitution nous semblent dépendre au moins des contingences matérielles, si ce n'est idéologiques, qui imprègnent son époque. Dans un développement épistémologique susceptible d'intéresser plus spécifiquement les spécialistes, nous nous attarderons ensuite sur la tradition scientifique à laquelle nous nous rattacherons. Dans un dernier temps, nous considérerons ensemble les circonstances pragmatiques et les précautions méthodologiques qui ont accompagné le recueil des données sur le terrain, deux aspects que nous n'avons pas souhaité séparer, car les discours sur la méthode ne peuvent réellement prendre sens et forme

sans les références concrètes aux situations qui les ont générés, sans la confrontation empirique avec la réalité.

## PASSER PAR LES SAVOIRS ET LES SAVOIR-FAIRE LOCAUX

### UNE NÉCESSITÉ MÉTHODOLOGIQUE POUR ABORDER LE POINT DE VUE LOCAL

Le bois et les arbres chez les Konso remplissent une diversité de fonctions premières, de bois de feu, de construction, de nourriture, de lien entre le monde des ancêtres et celui des vivants, de métaphore des âges de la vie, etc. Il y a donc une matérialité du ligneux, et les Konso la perçoivent puisqu'ils en font grand usage. Cependant les choses n'en restent pas là. Presque invariablement comme le font tous les hommes, les Konso doivent attribuer un sens, une signification et/ou une valeur aux objets de leur perception. À ce niveau de réalité de « second ordre », les ligneux pourraient alors aussi remplir une fonction qui transcende toutes les autres en même temps qu'elle s'en nourrit, une métafonction identitaire, à la fois rassembleuse et différenciatrice des Konso entre eux et avec le reste du monde, propice à leur perpétuation.

Nous considérons que tout groupe humain – quels que soient son effectif, son origine, sa raison d'être – intériorise un ensemble d'acquis communs à ses membres, c'est-à-dire en quelque sorte, une mentalité, une culture<sup>63</sup>. Ces acquis servent de références permanentes et inconscientes pour la perception des choses, pour les évaluations faites et interviennent dans l'orientation des conduites. La culture intériorisée porte en elle une vision du monde et génère des attitudes, c'est-à-dire des manières d'être envers les choses concernant les éléments de l'environnement, y compris naturel. Dès lors, ces éléments deviennent des clefs de la vision du monde, des référents essentiels de l'identité du groupe, ses points d'ancrage. L'identité se réalise lorsque les membres du groupe éprouvent ce « sentiment identitaire », c'est-à-dire qu'ils partagent la conscience des éléments matériels qui constituent l'ancrage de son existence objective.

Il n'est pas absurde de penser à l'entrée de notre travail que les vertus « roboratives » du *sentiment identitaire*, pour l'individu comme pour le groupe par lequel

---

<sup>63</sup> Le *groupe* est perçu par Gurvitch comme une « unité collective réelle, mais partielle, directement observable et fondée sur des attitudes collectives et actives, ayant une œuvre commune à accomplir, unité d'attitudes, d'œuvres et de conduites, qui constitue un cadre social structurable tendant vers une cohésion relative des manifestations de la sociabilité » (*in* MUCCHIELLI 1986).

il existe, constituent le moteur, un facteur explicatif (le seul ?), de la stabilité dans le temps et dans l'espace de ces éléments clés de l'environnement – quand bien même d'un point de vue pragmatique, strictement adaptatif, ceux-ci seraient devenus inutiles et pourraient à terme être délaissés, remplacés voire abandonnés.

Dans cette hypothèse, la stabilité à travers les âges et les générations, constitue un point commun entre les éléments identitaires et les éléments patrimoniaux. S'il y a bien analogie de transmission entre patrimoine et objets supports du sentiment identitaire, alors c'est à travers l'identification des pratiques identitaires que l'on pourra raccrocher notre réflexion aux wagons du patrimoine. Notre travail s'attachera donc simultanément à décrire les pratiques que les paysans réalisent autour des ligneux, ainsi qu'au sens qu'ils accordent à ces pratiques, et à en dégager celles qui sont perçues comme identitaires. Bref, pour adopter le vocabulaire classique de l'anthropologie, nous examinerons les *pratiques* et les *représentations* des paysans konso relatives aux différents couverts ligneux. Les méthodes empruntées à l'anthropologie semblent adaptées à ce projet car « rendre compte du “point de vue” de l'acteur est [précisément] la grande ambition de [cette discipline] » (OLIVIER DE SARDAN 1995 : 81). Pour autant, elles ne sauraient être suffisantes si elles étaient adoptées dans une seule perspective relativiste qui occulterait dès lors la réalité matérielle des ligneux.

Restons-en pour l'instant à ce projet d'examiner les pratiques de gestion du ligneux partagées par les membres de la communauté konso, et leurs représentations associées. L'idée n'est pas neuve. De fait, le souci d'écouter le point de vue des populations locales sur leur propre environnement et de prendre en compte leurs compétences naturalistes est plus que d'actualité, comme en témoigne la consécration dans les milieux scientifiques et institutionnels internationaux (notamment dans les négociations relatives à la protection de la biodiversité et aux droits des populations autochtones), d'un certain nombre d'expressions telles que « savoir et savoir-faire naturalistes locaux », ou dans la version anglaise, *Traditional Ecological Knowledge* (TEK).

Ainsi, les raisons qui motivent notre démarche scientifique ont trait en premier lieu à la nature même de notre questionnement, car le *patrimoine endogène*, si *patrimoine* il y a, ne peut être abordé qu'à travers une compréhension intérieure et intime du point de vue de la population. Mais si besoin est, on peut trouver une autre justification à notre choix d'interroger la nature et le sens des pratiques konso autour des ligneux, dans l'enjeu scientifique et politique que constitue la médiatisation des savoirs et savoir-faire naturalistes locaux.

## UN CONTEXTE INTERNATIONAL ET NATIONAL FAVORABLE À CETTE APPROCHE

### Un enjeu scientifique et politique grandissant sur la scène internationale

Dans cette expression de « savoirs naturalistes locaux », on comprend l'existence d'une « communauté locale », soit, simultanément, une unité culturelle au sein du groupe détenteur des savoirs, un ancrage géographique, et enfin un rapport direct de ce groupe avec la Nature, qui se fait sans l'intermédiaire d'une industrialisation (MORTUREUX 1999). Il s'agit donc des connaissances et des pratiques dont les sociétés non modernes disposent pour s'approprier symboliquement et matériellement leur environnement.

Ce corpus d'idées et d'actions spécifiques à une culture s'est peu à peu constitué en un véritable objet de recherche pour les sciences sociales et naturelles, dont les résultats se sont ensuite répercutés dans les politiques internationales de gestion de la nature, lesquelles, à n'en pas douter, sont venues à leur tour alimenter en questions (et en possibilités de financement) la recherche.

Le discours colonial, qui a longtemps imprégné celui des « développeurs » pendant les décennies qui ont suivi les indépendances des pays africains, a toujours été de rendre responsable les communautés locales des multiples catastrophes écologiques (déforestation, désertification, érosion des sols, etc.) touchant leur environnement proche. Elles apparaissaient alors complètement ignorantes et écologiquement irresponsables ; le devoir des développeurs était donc de leur transférer les acquis de la science moderne et rationnelle afin qu'elles apprennent à optimiser l'exploitation de leur environnement. Mais peu à peu, les observateurs extérieurs, du monde du développement ou de la recherche, ont pris conscience de l'existence chez les populations concernées d'un savoir naturaliste spécifique, préalable à leur intervention. La curiosité, l'humanisme ont sans doute d'abord contribué à lever le voile sur ces pratiques occultées jusque-là. Mais le regain d'intérêt pour les connaissances des locaux s'est ensuite trouvé justifié par les quelques décennies d'échec que les politiques de développement agricole avaient déjà derrière elles, lesquelles exigeaient dès lors une remise en question des méthodes rationnelles préconisées par l'agronomie des années soixante-soixante-dix (DUPRÉ 1991 : 17, 57). La recherche en agronomie et en ethnobotanique s'est alors attachée à montrer à travers des exemples précis et bien documentés que les pratiques des paysans se faisaient aussi dans le cadre d'une connaissance intime et efficiente de la nature et conduisaient à un prélèvement parcimonieux des ressources naturelles et un impact réduit sur l'environnement.

Ce revers de tendance, qui a parfois eu pour écueil une certaine idéalisation des savoirs naturalistes locaux, a souvent profité aux communautés locales, qui ont de plus en plus été reconnues pour leur capacité à comprendre et à utiliser durablement leur environnement. Preuve s'il en est que les travaux scientifiques sont datés par leur époque, cette évolution des idées s'est faite ressentir dans les écrits consacrés au pays konso. L'agriculture et la gestion des ressources naturelles des Konso ont en effet toujours suscité une réelle admiration de la part des chercheurs. Elizabeth Watson (1998 : 8) rapporte par exemple l'opinion émise par Hans-Joachim Kruger, un scientifique qui a étudié les pratiques indigènes de conservation des sols dans toute l'Éthiopie (KRUGER *et al.* 1996) et qui dit : « les Konso combinent tellement de différentes et habiles pratiques de conservation des sols et des eaux, que l'on peut considérer qu'ils possèdent un système optimal. Il serait difficile d'améliorer ce système pour augmenter les récoltes ». À l'époque de la réhabilitation des savoirs et savoir-faire locaux, un certain nombre de travaux – dont on peut dire qu'ils sont bien de leur temps<sup>64</sup> – ont insisté de façon plus appuyée encore, sur l'étonnante intelligence des paysans konso et leur surprenante adaptabilité... qui ne semble pourtant pas corroborée par les épisodes de famine que la population subit régulièrement ! On peut regretter cet esprit partisan dans des travaux qui se veulent scientifiques ; néanmoins, force est de constater que ces recherches ont contribué au regain général de considération pour les savoirs et les savoir-faire naturalistes locaux, autrefois ignorés voire méprisés.

En outre, à la suite des travaux précurseurs d'André-Georges Haudricourt, qui montraient le rôle des hommes dans la création de nouvelles variétés et de nouvelles espèces cultivées (HAUDRICOURT & HÉDIN 1943), des années de recherche dans différents domaines ont permis de renforcer la preuve du lien étroit entre le maintien de la diversité culturelle et celui de la diversité biologique<sup>65</sup>. Ces recherches ont accompagné (ou précédé de peu) la médiatisation croissante du concept de *biodiversité*. Apparu dans le langage scientifique dans les années soixante-dix, le néologisme constitue à l'origine un simple indice, inventé par et pour les chercheurs, pour caractériser la richesse biologique d'un biome, d'un écosystème, d'une espèce. Mais au cours des années 80-90, le terme se vulgarise dans le grand public alarmé par les médias de la disparition à l'échelle locale ou planétaire et à un rythme qui semble

---

<sup>64</sup> Tout comme cette thèse d'ailleurs, qui s'intéresse au thème du patrimoine naturel, un sujet pour le moins à la mode...

<sup>65</sup> Le numéro spécial de la revue *JATBA* « Diversité biologique, diversité culturelle » vol 36 (2), 1994, est entièrement consacré à ce thème.

s'accélérer, de divers éléments de la diversité biologique, qu'il s'agisse de variétés anciennes de plantes cultivées, d'espèces rares ou de milieux fragiles<sup>66</sup>...

En 1992, le Sommet de la terre qui se déroule à Rio prend la mesure de ces nouveaux enjeux écologiques et aboutit à la signature de la *Convention sur la Diversité Biologique* (CDB). Les dispositions adoptées dans certains articles<sup>67</sup>, dont l'esprit sous-tend aussi certains textes de la *Convention concernant la protection du patrimoine mondial culturel et naturel*, dite Convention du patrimoine mondial (UNESCO 1972)<sup>68</sup>, font apparaître officiellement le nouveau paradigme scientifique de l'époque : celui selon lequel les populations locales peuvent présenter des modes de gestion des ressources naturelles efficaces pour la poursuite de l'objectif devenu prioritaire de conservation de la biodiversité. Et les savoirs et savoir-faire vernaculaires se retrouvent consacrés, protégés, valorisés, sous la dénomination de « connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales »<sup>69</sup>.

Parallèlement à la montée dans le débat public de la notion de biodiversité, en effet, ont eu lieu plusieurs initiatives qui visaient à porter un éclairage nouveau sur les sociétés dites traditionnelles. La période 1994-2004 est proclamée « Décennie internationale des populations autochtones » par l'Assemblée des Nations Unies<sup>70</sup>, et a lieu peu après que la convention 169 de la Convention Internationale du Travail a

---

<sup>66</sup> Si bien que de nos jours, le néologisme n'appartient plus seulement aux scientifiques mais aussi à la sphère politique et sociale. Ce concept ne peut donc plus revendiquer une quelconque neutralité scientifique, dans la mesure où il est devenu un enjeu social et où sa simple évocation implique un jugement de valeur fleurant bon la pensée unique (« la biodiversité, c'est bien ») et suggère automatiquement l'urgence des actions à mener pour la conserver.

<sup>67</sup> L'article 10c stipule que chaque partie contractante doit protéger et encourager « l'usage coutumier des ressources biologiques conformément aux pratiques culturelles traditionnelles compatibles avec les impératifs de leur conservation ou de leur utilisation durable » (UNEP/CBD 1994) ; l'article 12 et sa transcription par la FAO encouragent la conservation de la biodiversité « à la ferme » (site Internet de la FAO et de la Convention sur la diversité biologique).

<sup>68</sup> Voir le texte du Comité intergouvernemental pour la protection du patrimoine mondial, naturel et culturel, qui justifie ainsi l'action de l'UNESCO en faveur de la conservation des paysages culturels : « L'existence permanente de formes traditionnelles d'utilisation des terres soutient la diversité biologique dans de nombreuses régions du monde. La protection des paysages culturels traditionnels est par conséquent *utile pour le maintien d'une diversité biologique* » (UNESCO 1997 : 9).

<sup>69</sup> Voir son article 8, alinéa j : Chaque Partie contractante « respecte, préserve et maintient *les connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales* qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique et en favorise l'application sur une plus grande échelle, avec l'accord et la participation des dépositaires de ces connaissances, innovations et pratiques et encourage le partage équitable des avantages découlant de l'utilisation de ces connaissances, innovations et pratiques ».

<sup>70</sup> Elle vient récemment d'être reconduite (site Internet de l'UNESCO).

donné un contenu juridique à la notion de *peuple autochtone*. Aussi l'émergence du thème des savoirs et savoir-faire locaux dans un texte consacré à la biodiversité peut-elle en partie être attribuée à l'influence croissante des associations de représentation des peuples autochtones (CONKLIN & GRAHAM 1995). À l'occasion du sommet de la Terre, les ONG écologistes et les représentants de plusieurs communautés indiennes sont de fait parvenus à construire un discours commun, qui associait la lutte contre les exploitations abusives des écosystèmes à la revendication d'une reconnaissance des droits des populations autochtones à gérer leur environnement selon leurs pratiques, dites traditionnelles. L'image de « l'indien écologiquement correct » servie par le discours médiatique a alors grandement contribué à montrer les savoirs locaux sous leur plus bel angle : l'autochtone était présenté comme vivant « en harmonie » avec la nature, respectueux de son environnement, et parfois détenteur de connaissances phytothérapeutiques miraculeuses<sup>71</sup>.

Quelles sont donc les conséquences de la CDB et des douze ans de négociations qui l'ont suivie ? En 1992, dans un contexte où la biodiversité est présentée comme une importante ressource, où les populations qui l'utilisent selon un mode de vie traditionnel sont détentrices des clés de sa mise en valeur, le texte de la CDB met fin à l'idée selon laquelle la biodiversité (pragmatiquement concentrée aux latitudes tropicales) peut être perçue comme un patrimoine commun de l'humanité, et donne au contraire des droits souverains aux États sur les éléments de *leur* biodiversité. Mais « la primauté de l'État est immédiatement tempérée par l'obligation faite aux parties de conserver leur biodiversité et de prendre en compte une catégorie d'acteurs essentiels : les communautés locales et les populations autochtones » (ROUSSEL 2003). Alors qu'il y a consensus sur les objectifs de conservation et d'utilisation durable, les thèmes du partage équitable et juste des avantages tirés de la biodiversité, des questions d'accès aux ressources et aux savoirs, de la reconnaissance de droits de propriété intellectuelle, etc. sont largement débattus au cours des rencontres internationales qui suivent l'événement de Rio. À l'heure actuelle, ces multiples questions qui dépassent largement le seul cadre de la CDB et

---

<sup>71</sup> Mais cette idée que les médecines traditionnelles peuvent aider à trouver des médicaments pour la médecine occidentale est désormais dépassée. Depuis longtemps déjà, les industries pharmaceutiques pratiquent le screening automatique d'un large nombre de plantes collectées sur le terrain (une machine évalue l'activité biologique de la plante sur une molécule test). Le traitement possible (rapide et économique) de milliers de plantes permet des collectes systématiques, qui ne nécessitent plus une présélection des plantes à travers le recueil de leurs éventuels usages traditionnels (communication orale de Christian Moretti, mai 2003).



trouvent résonance dans les débats menés par d'autres institutions<sup>72</sup>, ne sont pour la plupart pas résolues. Il est toutefois intéressant de noter qu'au cours des débats, les connaissances et les pratiques des communautés locales sont progressivement devenues elles-mêmes objet de conservation, impliquant par exemple la mise en place d'inventaires des savoirs et de dispositifs de suivi et de conservation (ROUSSEL 2003). Suivant la même évolution que dans les milieux scientifiques, ce changement semble marquer la fin d'une époque utilitariste où il fallait justifier de l'intérêt porté aux savoirs et savoir-faire locaux, par leur efficacité en matière de protection de l'environnement, de préservation des ressources naturelles ou encore de sauvegarde des molécules thérapeutiques de demain. Ainsi l'argument qui désormais prédomine dans une démarche de conservation dès lors étendue aux savoirs et aux savoir-faire vernaculaires, semble être, non pas la sauvegarde des potentialités de progrès d'une civilisation mondiale, mais la prise en compte de la diversité culturelle pour elle-même<sup>73</sup>.

### Une préoccupation éthiopienne

Cette double préoccupation (de conservation de la biodiversité et de reconnaissance du droit des peuples à vivre selon le mode de vie qui leur est propre) semble également poindre dans la politique du gouvernement éthiopien. Devenu officiellement démocratique, le pays reconnaît en 1993 des droits politiques et culturels à ses ethnies (*peoples* et *nations*) (YOUNG 1996) Ainsi, après quinze années d'efforts menés par la junte socialiste pour effacer les particularismes identitaires, l'Éthiopie offre désormais une condition nécessaire à l'existence et à la transmission des savoirs et savoir-faire locaux des 80 ethnies et peuples qui le composent. Par ailleurs, l'Éthiopie qui s'enorgueillit d'être l'un des onze « berceaux de l'agriculture » décrits par Vavilov (PORTÈRES 1962 ; TEWOLDE BERHAN GEBRE EGZIABHER 1991) et un centre de diversité marqué par un fort endémisme des variétés cultivées (HAUDRICOURT & HÉDIN 1943 : 72) et la présence des foyers d'origine ou de diversification secondaire de nombreuses plantes cultivées (HARLAN 1969 ; KUPZOW

---

<sup>72</sup> La *Food Agriculture Organization* (FAO) qui s'intéresse à l'accès aux ressources végétales ; l'Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle (OMPI), émanation de l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) en charge des questions de propriété intellectuelle...

<sup>73</sup> Lévi-Strauss s'en est fait le défenseur bien avant l'heure : « ...la véritable contribution des cultures ne consiste pas dans la liste de leurs inventions particulières, mais dans l'*écart différentiel* qu'elles offrent entre elles. Le sentiment de gratitude et d'humilité que chaque membre d'une culture peut et doit éprouver envers tous les autres, ne saurait se fonder que sur une seule conviction : c'est que les autres cultures sont différentes de la sienne, de la façon la plus variée ; et cela, même si la nature dernière de ces différences lui échappe ou si, malgré tous ses efforts, il n'arrive que très imparfaitement à la pénétrer » (LÉVI-STRAUSS 1987 [1952] : 76).

1974)<sup>74</sup>, a mis en place des programmes de conservation de la biodiversité<sup>75</sup>, qui, lorsqu'ils concernent des espèces cultivées, mettent autant que possible à contribution les connaissances des petits paysans. Ce même pays joue un rôle non négligeable à l'échelle internationale, en particulier dans les négociations qui prolongent la conférence de Rio : ses représentants n'ont de cesse de souligner l'ingéniosité des pratiques des paysans éthiopiens, et revendiquent lorsqu'elles sont mises à profit par des acteurs extérieurs, que leurs inventions soit rétribuées, sinon reconnues<sup>76</sup> ; enfin, ils militent plus spécifiquement pour la défense des droits des paysans contre les intérêts industries agroalimentaires<sup>77</sup>.

Après avoir été longtemps niés, dénigrés par la rationalité scientifique, voire délibérément sapés par les pouvoirs publics, les savoirs et savoir-faire naturalistes locaux redeviennent sur le devant de la scène internationale et nationale, à la fois comme des objets d'étude et de conservation intéressants, et comme des outils permettant de justifier les revendications politiques et identitaires des communautés

---

<sup>74</sup> Le classement des « foyers anciens d'agriculture autochtone », (VAVILOV 1935, cité dans KUPZOW 1974), qui se basait sur le polymorphisme des plantes cultivées, a depuis été discuté par KUPZOW (1974) et HARLAN (1969). Selon ces auteurs, les espèces ont beau présenter une grande diversité intraspécifique, elles ne sont pas pour autant originaires d'Éthiopie. Ils reconnaissent donc dans ce pays un centre d'origine et de domestication pour quelques plantes (*Eragrostis teff*, *Gnizotia abyssinica*, qat, ensète, café, sorgho, etc.), mais surtout un centre de diversification secondaire de plantes cultivées d'origine asiatique et méditerranéenne (blé, orge, etc.).

<sup>75</sup> Citons les programmes du *Plant Genetic Resources Centre/Ethiopia* menés en collaboration avec la coopération allemande (ENGELS *et al.* 1991), puis le projet de conservation qui les a suivis, mené par l'*Institute of Biodiversity Conservation and Research* (IBCR) et financé par le Fonds pour l'Environnement Mondial (TESEMA TANTO & ABEBE DEMISSIE s.d.).

<sup>76</sup> À ce sujet, la bataille gagnée de l'endod fait l'objet d'une grande fierté nationale. Dans les années soixante-dix, le chercheur éthiopien Aklilu Lemma découvre dans l'université américaine de Toledo les propriétés molluscicides de l'endod (*Phytolacca dodecandra*) et en isole le principe actif, baptisé lemmatoxine. L'histoire dit qu'il s'était inspiré pour cette recherche de pratiques traditionnelles observées dans son propre pays : les paysannes éthiopiennes utilisent en effet cette plante comme savon naturel, et dans les rivières, aux alentours des aires de lavage du linge, de nombreux mollusques étaient retrouvés morts. Les applications de cette découverte se révèlent importantes : elle permet d'une part d'envisager une lutte biologique contre la bilharziose (dont le vecteur est un mollusque), et d'autre part de réduire le coût du nettoyage des canalisations bouchées par la prolifération de mollusques, une nuisance ruineuse qui touche certaines régions des États-Unis. L'Université de Toledo tente alors de poser un brevet, mais le gouvernement éthiopien s'y oppose. La négociation aboutit à ce que Aklilu Lemma et l'Université soient rétribués à parts égales pour leur travail, et que des royalties soient reversées à l'Éthiopie (Site internet de l'ONG RAFI).

<sup>77</sup> En témoignent les principes du *Modèle de Loi africaine* proposé par un groupe de pays africains dont l'Éthiopie a été l'un des membres les plus actifs, pour contrecarrer le projet de l'OMPI d'autoriser la brevetabilité des semences (EPKERE 2001), et la position de l'équivalent du ministre de l'Environnement, le très actif Tewolde Berhan Gebre Egziabher, contre les brevets sur le vivant (communication de Tewolde Berhan à la 8<sup>ème</sup> *International Conference of Ethnobiology*, Addis-Abeba, sept. 2002).

locales. De leur subordination aux savoirs scientifiques à leur glorification à outrance, les écueils rencontrés au cours de leur étude sont nombreux. Il est pour nous acquis que ces savoirs sont inscrits dans un contexte culturel donné ; et tout aussi légitimes que des savoirs scientifiques, ils méritent d'être étudiés et protégés au nom même de la diversité culturelle. Notre objectif est donc centré sur la façon dont ils s'insèrent dans une culture et évoluent dans un contexte de mutations fortes. Mais puisque parler des savoirs locaux peut parfois amener sur les pentes glissantes de l'idéalisation ou de l'utilitarisme, prenons la peine de préciser que nous aborderons autant que possible ces objets comme les éléments d'un ensemble cohérent et logique, qui constitue la perception originale d'un environnement par une population. En aucun cas, nous ne cherchons à les sortir de leur contexte, dans un objectif avoué ou non de les transposer ailleurs, ou dans le souci de les évaluer scientifiquement. Notre intérêt est en effet « autant l'étude directe des usages et des représentations du milieu, que la manière dont ces usages et ces représentations du milieu permettent de déceler des modes d'organisation sociale d'une part et des configurations symboliques de l'autre »<sup>78</sup>. Notre propos est ainsi de *comprendre* les pratiques (dans tous les sens du terme) dans leur contexte social.

Mais peut-on préciser plus avant la démarche que nous adopterons pour faire émerger les pratiques et les représentations locales, sans pour autant négliger l'existence objective des ligneux ? C'est ce que nous tentons de faire dans le paragraphe suivant, qui rappelle les principes de la démarche de l'ethnobiologie.

## UNE DÉMARCHE QUI SE RÉCLAME DE L'ETHNOBIOLOGIE

### NOTRE POSITIONNEMENT DANS UN COURANT SCIENTIFIQUE

Autant que faire se peut, ce travail s'inscrit dans la tradition de l'ethnobiologie telle que Jacques Barrau (1976) la définit très largement, en tant qu'« étude des relations entre, d'une part, les civilisations et les sociétés humaines et, de l'autre, le reste du monde vivant ». En cela, il est interdisciplinaire, dans la mesure où il mobilise des connaissances relevant à la fois des sciences naturelles, qui ont constitué l'objet principal de notre formation initiale, et des sciences sociales auxquelles nous avons été familiarisée lors d'un DEA portant sur les approches pluridisciplinaires de l'environnement.

---

<sup>78</sup> Gérard Lenclud dans l'ouvrage collectif *Les savoirs naturalistes populaires* (1985 : 31).

Puisque nous nous intéressons à des éléments du monde végétal, on pourrait dire que notre travail relève plus particulièrement de l'*ethnobotanique*, au sens large, considérée comme sous-ensemble de l'ethnobiologie. Le terme a une histoire qui rend cependant son usage délicat. Créé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par Harshberger à l'intention des archéologues, il désignait à l'origine l'étude des plantes utilisées par les populations primitives, leur répartition et leur diffusion dans le passé, et visait à suggérer d'autres usages mieux adaptés aux temps actuels (BERTHE-FRIEDBERG 1991 : 252). Pratiquée ensuite au Laboratoire d'Agronomie coloniale du Muséum<sup>79</sup>, l'ethnobotanique est devenue l'étude de l'utilisation traditionnelle des plantes, autrement dite, la « botanique appliquée » ou la « botanique utile » (BAHUCHET & LIZET 2003). À cette époque, l'objectif affiché était d'explorer les connaissances indigènes sur les plantes tropicales afin de découvrir de nouvelles potentialités d'exploitation des produits des Colonies. Cette vision utilitariste et dès lors néo-coloniale, détermine encore la pratique de certains chercheurs qui se réclament de cette discipline. Elle a pourtant grandement décliné, pour être progressivement remplacée par une approche holistique des relations sociétés-nature, celle que nous tentons d'adopter. Cet objet ainsi largement posé rend la pratique de la seule ethnobotanique caduque et suggère d'étendre le champ de l'observation à l'ensemble qui la contient : l'*ethnobiologie*.

Cette discipline telle que nous la comprenons est fortement apparentée à l'« ethnoscience ». Le terme *ethnoscience* (parfois remplacé par celui de *folk.science*) est issu d'un courant d'anthropologues américains de l'université de Yale inventeurs de la « nouvelle ethnographie », qui constituèrent en un nouvel objet d'étude les savoirs locaux relatifs à la nature, en s'inspirant de méthodes empruntées à la linguistique (BERTHE-FRIEDBERG 1991). Dans cette démarche, l'ethnographe, au lieu d'emprunter les catégories de description propres à sa langue, va désormais les puiser dans celle même de l'informateur (FOURNIER 1991 : 470). Cependant, après son émergence aux États-Unis dans les années cinquante, le terme d'ethnoscience est vite devenu ambigu. En France, en dépit de cette ambition méthodologique de ne restituer que des catégories vernaculaires, la discipline ethnosciences *au pluriel* se voit tronçonnée en autant de disciplines naturalistes (ethnobotanique, ethnozoologie, ethno-entomologie, etc.) constituées sur la division traditionnelle du savoir scientifique. Et c'est là où le bât blesse. Car le découpage même de ces savoirs en disciplines distinctes correspond à une tradition occidentale qui compartimente l'appréhension du monde au fur et à mesure que s'accumulent les connaissances,

---

<sup>79</sup> Devenu ensuite laboratoire d'Agronomie tropicale, puis laboratoire d'ethnobotanique, et enfin d'ethnobiologie-biogéographie.

mais dont la pertinence se trouve contredite dès la première expérience du terrain. Il nous est en effet apparu clairement au cours de nos enquêtes, aussi incomplètes soient-elles, que la ségrégation disciplinaire n'était pas tenable. Pour nous intéresser aux savoirs botaniques indigènes, nous avons de fait été obligée de dépasser le champ de l'étude des plantes pour aborder des aspects relatifs à d'autres « disciplines ». Pour ne citer qu'un exemple, l'étude de la répartition spatiale des ligneux nous a amenée à considérer les catégories du territoire konso dans lesquelles l'opposition symbolique entre le sauvage et le domestique s'est révélée prégnante, un résultat qui nous a naturellement incitée pour le compléter à faire l'étude des catégories animales... Ainsi, sans jamais prétendre à l'exhaustivité de la description, nous comprenons néanmoins que :

« Quand on aborde l'étude des relations entre une société et son environnement naturel, quand on commence à tirer un fil de cet écheveau, on est vite conduit à recueillir des données, à se poser des questions qui transcendent ces ségrégations disciplinaires » (BARRAU 1985 : 11).

C'est d'une part le caractère trop réducteur du terme « ethnobotanique », ajouté au passé colonial de cette discipline, d'autre part l'ambiguïté du terme « ethnoscience », qui contribuent à ce que nous nous réclamions plus volontiers de l'« ethnobiologie », un terme « barbare mais pratique » comme le dit encore Jacques Barrau (1976). Mais cette précision lexicale ne suffit pas à caractériser la méthode. Malgré l'éclatement des courants s'intéressant aux relations société-nature en de multiples « disciplines » dont on pourrait attendre qu'elles soient homogènes, l'ethnobiologie se caractérise par une certaine hétérogénéité<sup>80</sup> : elle constitue – sommes-nous tentée de dire – une large *catégorie* que la démarche principale qu'elle préconise invite elle-même à préciser. À défaut d'explorer toute la polysémie de ce terme un peu fourre-tout (et finalement pas si pratique), nous ressentons le besoin de faire, pour nous-même comme pour le lecteur, une clarification sur la spécificité de l'ethnobiologie française à laquelle nous nous rattachons, et sur la façon dont nous la comprenons. Ce besoin se fait d'autant plus urgent que le laboratoire d'ethnobiologie – anciennement ethnobotanique-ethnozoologie – dans lequel les fondements de cette discipline ont le plus clairement été posés (voir les travaux de ses directeurs

---

<sup>80</sup> Une participation à la 8<sup>ème</sup> Conférence internationale d'ethnobiologie, organisée en 2002 à Addis-Abeba par l'*International Society of Ethnobiology*, nous a permis de nous en rendre compte.

successifs, PORTÈRES 1961 ; BARRAU 1971, 1976), vient de disparaître, suite à la « départementalisation » du Muséum national d'Histoire naturelle<sup>81</sup>.

## L'ÉTUDE DES CLASSIFICATIONS

MÉTAILLIÉ & ROUSSEL (1998) qualifient la démarche ethnobiologique de « démarche scientifique consistant à prendre en compte les savoirs naturalistes des sociétés en s'appuyant essentiellement sur la façon dont leurs membres décrivent, nomment, classent, interprètent etc. les objets naturels ». Notre approche consiste en effet à passer systématiquement par les catégories définies par les membres de la communauté eux-mêmes, afin de comprendre la façon dont ils se représentent et organisent le monde qui les entoure. Puisque *penser, c'est classer*, nous partons du principe qu'en passant par les systèmes classificatoires d'une société, il est possible de remonter à son système de pensée. Dans le cadre de notre sujet, qui se penche plus particulièrement sur les relations sociétés et éléments du monde végétal, cette méthode s'appliquera bien sûr à la végétation. Les travaux de FRIEDBERG (1968, 1974) et de BERLIN (1992<sup>82</sup>) le montrent bien, l'étude de la classification des végétaux est une démarche première dans tout travail ethnobotanique. Elle consiste à définir les contours des différentes catégories végétales, et à les situer ensuite dans le système classificatoire du monde végétal. C'est ce que nous ferons par exemple pour définir et situer la catégorie konso se superposant le mieux à celle de l'arbre<sup>83</sup>.

Conformément à la plupart des travaux d'ethnobiologie, elle sera complétée d'une étude de la classification locale du territoire, afin de comprendre la façon dont celui-ci est organisé et perçu par les Konso. Ceci nous permettra d'organiser notre analyse des ligneux en fonction des catégories d'espace définies par les Konso eux-mêmes, en prenant en compte ce qui les différencie écologiquement mais aussi symboliquement. Nous adopterons également ce principe d'étude systématique des classifications pour d'autres objets, le patrimoine, les groupes sociaux, etc.

---

<sup>81</sup> Ainsi cette thèse a-t-elle été commencée dans le Laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie du Muséum national d'Histoire naturelle (MNHN), et terminée dans l'unité PATER (« Patrimoine et Territoire ») de l'IRD rattachée au Département « hommes, natures, sociétés » de la même institution.

<sup>82</sup> Les travaux de Brent Berlin sur les classifications vernaculaires sont aussi présentés dans l'article de synthèse de Marie-Alexandrine Martin (MARTIN 1975).

<sup>83</sup> En Français, le mot « arbre » lui-même correspond aussi à une catégorie populaire. Différentes disciplines scientifiques en ont ensuite donné des définitions variables (voir la partie « *Qoyra*, la catégorie des végétaux ligneux »).

## L'OBSERVATION DES PRATIQUES ET L'ANALYSE DES STRATÉGIES PAYSANNES

On a parfois reproché à l'ethnobiologie et à l'ethnoscience de se résumer à une « anthropologie cognitive », déconnectée de la réalité des pratiques mises en place par les populations étudiées (TOLEDO 1992). Il est vrai qu'une frange des ethnosciences s'est fixée comme projet de comprendre les processus cognitifs à l'oeuvre dans les classifications des plantes, des animaux, des couleurs (par exemple dans BERLIN & KAY 1969), des maladies, de la parenté ou de toute autre réalité susceptible d'être classée (BERTHE-FRIEDBERG 1991).

Mais dans notre intention, les classifications végétales ne sont pas une fin en soi : elles sont plutôt une méthode pour accéder à la façon dont les populations se représentent, s'approprient et socialisent leur environnement. Les classifications permettent d'en découvrir un aspect, mais se doivent d'être complétées et enrichies par l'étude des discours et l'observation des faits matériels. Le seul recours aux représentations symboliques du monde ne suffit en effet pas pour avoir une idée des pratiques sur la nature, puisque les secondes ne sont pas nécessairement le fidèle reflet des premières. Les pratiques locales (*praxis*) ne sont de fait pas seulement consécutives des représentations (le *corpus*), mais ont aussi une existence et une évolution propres, déterminées aussi par un environnement matériel qui lui-même a son inertie et ses contraintes. Pratiques et représentations, dans un perpétuel va-et-vient, se déterminent mutuellement, sans que l'on puisse assigner aux unes ou aux autres une prééminence causale (DESCOLA 1986 : 12 ; FRIEDBERG 1992). Ce n'est qu'en les considérant comme un système, qu'il devient possible d'envisager l'appropriation matérielle et symbolique de la nature (BARRAU 1976).

Ainsi, au-delà des seules classifications végétales, nous aborderons donc de façon plus générale les représentations de la nature des Konso (*corpus*) et leur lien avec les gestions des ressources ligneuses (*praxis*). Toledo (1992 : 9) dans l'acte fondateur de la revue *Etnoecológica* (1992) pense utile de se démarquer de l'ethnobiologie<sup>84</sup>, en s'exprimant ainsi : « la clé est de mettre au centre de l'analyse non pas les termes linguistiques, les structures cognitives, les symboles, les images perceptuelles ou les espèces et techniques utiles mais le processus concret à travers

---

<sup>84</sup> À la faveur d'une grande confusion dans les termes utilisés par la communauté scientifique internationale, cet auteur voit une distinction forte entre ethnobiologie, à laquelle il reproche de s'intéresser exclusivement au système cognitif et pas assez aux aspects matériels des gestions locales de l'environnement (en cela, il l'assimile surtout à l'« ethnoscience » ou « anthropologie cognitive »), et ethnoécologie, qui au contraire fait la synthèse de plusieurs approches complémentaires, centrées sur les savoirs et les pratiques.

lequel l'informateur produit et reproduit ses conditions matérielles». Nous partageons complètement cet intérêt marqué pour les stratégies des acteurs et leurs pratiques, car il nous semble être un prolongement naturel de la démarche classificatoire de l'ethnobiologie, dans la mesure où l'objectif poursuivi est de comprendre le rapport société-nature dans sa globalité.

#### LA PLACE DES SAVOIRS SCIENTIFIQUES

L'ethnobiologie est souvent comprise en première analyse comme la *confrontation* entre les savoirs et savoir-faire populaires, et les savoirs scientifiques. Cette formulation classique ne nous satisfait pas car elle peut conduire à une méprise quant à l'enjeu de l'exercice. Il ne s'agit certainement pas de valider ou d'invalider les savoirs et les savoir-faire paysans par la science, mais d'en comprendre la cohérence et la logique interne. Ceci permet d'envisager le fonctionnement de la société dans son ensemble et d'examiner les possibles évolutions du système en cas de perturbation.

« À la limite, on pourrait dire, comme l'a fait Conklin, que cette recherche quand elle s'exerce à l'égard de savoirs naturalistes locaux, n'a pas à s'encombrer de considérations relevant des disciplines des sciences naturelles. Le primat doit être accordé à ces savoirs en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Leur interprétation scientifique, autrement dit en termes de sciences de la nature, n'a pour fonction que de permettre la comparaison entre des systèmes sémantiques différents » (BARRAU 1985 : 9).

Mais s'il est vrai que l'objet d'étude est moins l'environnement naturel en lui-même que la façon dont la société le perçoit, le recours à une observation scientifique du milieu objectivé peut néanmoins révéler quelque utilité dans cet exercice<sup>85</sup>. Car si les objets naturels sont selon la formule de Maurice Godelier du « concret pensé » (1984), alors la compréhension des schèmes de pensée qui les instituent à une place ou à une autre se trouve renforcée par la connaissance des bases matérielles qui les constituent au départ, ce noyau irréductible dans lequel on peut éventuellement trouver des explications aux projections culturelles qu'ils font converger sur eux.

En outre, le recours au langage scientifique a pour intérêt de savoir précisément *de quoi on parle*. Par exemple, le nom scientifique d'une plante est plus

---

<sup>85</sup> Dans cet esprit, certains auteurs, surtout d'écoles américaines, préconisent une étude poussée du milieu – botanique, écologique, pédologique, etc. – en favorisant au mieux les approches quantitatives. Voir par exemple le manuel *Ethnobotany* de Gary Martin (MARTIN 1995), qui sert de référence à certains chercheurs.



informatif qu'un nom vernaculaire, car le langage scientifique est universel, et les objets qu'il désigne sont consultables dans des ouvrages et des collections de référence... Autre exemple : nos descriptions du couvert ligneux dans les bosquets et les champs, suivant des conventions adoptées par les écologues, permettent à toute personne un peu aguerrie dans cette discipline, de comprendre de quel type de végétation il s'agit.

La confrontation avec les savoirs scientifiques permet en outre de saisir clairement qu'on est dans deux systèmes de représentations, puisque les savoirs scientifiques peuvent aussi être traités comme une représentation, au même titre que les connaissances populaires : « ce qui souvent, dans les débats, se réduit à une comparaison entre savoirs scientifiques et savoirs paysans est en fait une confrontation entre systèmes sociaux » (DUPRÉ 1991 : 22). C'est ainsi que :

« L'ethnoscience conjugue deux types d'analyses ; selon l'une, il s'agit d'atteindre des catégories et des concepts implicites du point de vue de ceux qui les utilisent ; selon l'autre, on aborde les mêmes objets ou phénomènes à partir des catégories ou des concepts scientifiques. Pour distinguer les deux approches, il semble préférable de parler d'analyses "intérieure" et "extérieure" n'impliquant aucune hypothèse *a priori* sur la nature de ce que l'on observe, plutôt que de se référer à l'opposition *emic/etic*<sup>86</sup>. En effet, il ne peut exister de réalité *etic* à l'état brut ; la perception, qui opère à l'aide des critères de distinction que fournit la culture de l'observateur, étant toujours de l'ordre de l'*emic* » (BERTHE-FRIEDBERG 1991).

Par ailleurs, Jacques Barrau (1971, 1985) rappelle que la formation naturaliste des chercheurs est un aspect qui contribue à affiner les observations et descriptions des savoirs et savoir-faire naturalistes locaux. Le chercheur formé en botanique (ou toute autre discipline touchant au sujet qui l'intéresse) pourra lors de son enquête auprès des dépositaires des savoirs, mettre en place une discussion « entre experts » beaucoup plus fructueuse que s'il était un ignorant complet du sujet. La culture scientifique lui sert de référent, parce que c'est souvent celle qu'il maîtrise le mieux du fait de son parcours universitaire ; mais une bonne culture paysanne acquise grâce à d'éventuelles origines rurales pourrait tout aussi bien faire l'affaire.

Finalement, pour faire une bonne enquête en ethnobiologie, il faut beaucoup d'éléments ! Laissons MÉTAILLÉ & ROUSSEL (1998) nous rappeler ici

---

<sup>86</sup> Par analogie avec la linguistique (qui oppose phonologique – *phonemic* en anglais – à phonétique), l'approche *emic* d'une culture se fait à partir des seuls concepts que cette dernière retient, par opposition à l'approche *etic* qui se fait à partir de la réalité telle qu'elle est perçue de l'extérieur (BERTHE-FRIEDBERG 1991).

l'impressionnante variété des compétences à mobiliser et celle des informations à glaner, pour réaliser correctement un tel travail :

« Une enquête ethnobiologique nécessite de pouvoir d'une part identifier les objets naturels qui vont être nommés et d'autre part de noter correctement tous les termes vernaculaires non seulement pour ces objets mais aussi pour les ensembles dans lesquels on les fait figurer : classification, techniques... Elle implique donc la mise en œuvre de connaissances ethnographiques, linguistiques et naturalistes (...) Le parti pris de toute étude ethnobiologique est le souci d'appréhender une société de l'intérieur, au moyen d'une enquête ethnographique auprès de ses membres en se fondant sur leur discours. À côté du recueil systématique du vocabulaire technique et des savoirs, on rassemble également des collections naturalistes correspondant à ce qui a été nommé et ce travail d'enquête est complété par la notation des mythes, des rituels, etc. ».

## OBJECTIFS ET MOYENS POUR LES ATTEINDRE

L'hypothèse en filigrane de notre travail se résume ainsi : les ligneux et la diversité de traitement dont ils sont l'objet remplissent pour les Konso une fonction identitaire qui par essence ne peut être ressentie, vécue, élaborée que par les Konso eux-mêmes. Dans une perspective d'application, cette fonction est une condition préalable à toute patrimonialisation, qu'elle émane de l'intérieur de la culture ou qu'elle soit relayée, accompagnée de l'extérieur. Sa vérification passe dans un premier temps par l'identification fine de cette diversité de traitement du végétal, qui répond elle-même à un ensemble de fonctions pragmatiques et symboliques que l'on veut que ce végétal remplisse. En d'autres termes, nous regarderons d'abord comment les formes prégnantes des arbres dans l'espace konso sont en adéquation avec la fonction qui leur est assignée. En même temps, nous tenterons de restituer le sens subjectif, le sens vécu ou – devrait-on dire – la pluralité de sens vécus par les acteurs konso, de ces différents usages autour des ligneux et de repérer dans cet ensemble d'artefacts et de pratiques, ceux qui font l'objet d'une interprétation « commune », à partir de laquelle le sentiment d'identité peut se développer. Enfin seulement, nous pourrions aborder prudemment dans la dernière phase de notre démarche l'éventuelle valeur patrimoniale de ces objets et de l'ensemble paysager qu'ils contribuent à créer.

Notre point d'entrée dans la société paysanne konso est le statut et la gestion des arbres et des bosquets, en vue de comprendre l'intrication de ces objets à la fois naturels et culturels dans le fonctionnement de la société et son évolution. Nous sommes désormais en mesure de décomposer cet objectif en sous-objectifs que nous énumérons ici, tout en sachant que ce découpage sera sujet à redéfinition. Les différents points de notre travail consisteront à :

- Caractériser la nature et le degré d'intervention humaine dans l'état du couvert ligneux
  - ❖ À travers l'étude de la répartition spatiale des arbres et des formations ligneuses ;
  - ❖ À travers la nature des actes de gestion réalisés (plantation, sélection, protection au cours de défrichements, ...) ;
  - ❖ À travers l'identité et le rôle social des acteurs de la gestion ; nous ne ferons pas cela sans nous intéresser simultanément à l'organisation sociale des Konso.
- Comprendre la façon dont les ligneux s'insèrent dans le fonctionnement de la société, et dans la construction de son identité
  - ❖ À travers une description des pratiques liées à leur gestion et des mécanismes de leur transmission de générations en générations ;
  - ❖ À travers une étude des représentations locales, qui permettra d'évaluer la valeur (symbolique ou matérielle) accordée aux ligneux, et éventuellement, leur rôle identitaire, la revendication par les Konso de leur historicité.
- Aborder l'ensemble dans une perspective dynamique,
  - ❖ En examinant, sur la base des témoignages des paysans, l'effet des dynamiques passées ;
  - ❖ En examinant les tendances actuelles d'évolutions des pratiques, ou des représentations, liées aux ligneux (les deux évoluent en général conjointement, mais parfois avec un décalage – pas toujours le même et pas toujours dans le même sens).
- Tenter de répondre de façon pragmatique aux questions indirectement posées par la démarche d'inscription sur la Liste du patrimoine mondial de l'UNESCO
  - ❖ En essayant de dégager les objets ligneux qui semblent revêtir une importance particulière aux yeux des Konso et nécessiter une démarche de protection ;
  - ❖ En évaluant, grâce aux critères pris en compte par les acteurs modernes, le caractère « patrimonial » des ligneux ou groupes de ligneux considérés ;

- ❖ En ramenant notre travail au débat sur la notion de *patrimoine endogène* et sa pertinence sous les Tropiques.

## LE DÉROULEMENT DU TERRAIN

Tout chercheur qui a une certaine expérience du travail de « terrain », connaît ce fossé qui sépare la pratique de la théorie, lequel le conduit à un exercice d'équilibre – succession permanente d'ajustements et de corrections – pour chercher le meilleur compromis entre ses exigences de rigueur scientifique et les réalités fluctuantes du quotidien. La difficulté est accrue pour l'étudiant, qui lorsqu'il part étudier les savoir-faire des autres, en est en général totalement dépourvu dans son propre domaine : de fait, cette inexpérience fait intrinsèquement partie de l'exercice de la thèse dans lequel le doctorant est censé apprendre au fur et à mesure de sa confrontation progressive avec les problèmes scientifique et de leur résolution<sup>87</sup> ; en outre, « la compétence [ethnographique] relève d'un *savoir-faire*, et la formation y est de l'ordre de l'*apprentissage*. Autrement dit l'enquête de terrain ne peut s'apprendre dans un manuel » (OLIVIER DE SARDAN 1995 : 73). Pour nous, la découverte du terrain konso et des contraintes particulières qu'il présentait, s'est faite simultanément avec la découverte « sur le tas » de la pratique de notre propre discipline. Elle a engendré des comportements d'adaptation parfois astucieux, parfois regrettables, mais dont nous n'avons pris la mesure de la pertinence par rapport à la situation vécue qu'*a posteriori*.

L'exposé qui suit présente la façon dont les choses se sont déroulées sur le terrain : il vise à la fois à préciser des informations concrètes – telles que les dates de nos séjours, le choix des lieux d'hébergement, etc. – et à évoquer quelques-unes des difficultés rencontrées, des erreurs commises. Si nous consacrons quelques pages à ces questions, ce n'est pas par volonté de nous mettre en avant, mais par souci d'honnêteté et de réflexivité. En outre, le grand nombre de pages qu'autorise la forme académique de la thèse permet d'évoquer un quotidien de la recherche sur le terrain, qui n'est que peu abordé dans les articles scientifiques dans lesquels la concision est de rigueur. Ce développement est délibérément subjectif, et il serait illusoire de vouloir nous effacer, comme nous tentons de le faire dans le reste de l'exposé, derrière les faits et les idées proposées. C'est pour cette raison, mais aussi

---

<sup>87</sup> C'est du moins ainsi que nous comprenons la formule officielle, selon laquelle « le doctorat forme à la recherche *par la recherche* ».

pour alléger le texte, que j'opte pour la forme personnelle de la première personne du singulier, abandonnant provisoirement le *nous* de modestie.

## LES CONDITIONS DU SÉJOUR

### Cinq séjours qui couvrent une année agricole

J'ai réalisé mon étude de terrain en plusieurs séjours étalés entre 1999 et 2002. Les périodes choisies ont permis de couvrir sur plusieurs années les différentes saisons agricoles. En voici les dates approximatives :

- ❖ Juin-mi-juillet 1999 (terrain réalisé dans le cadre du DEA)
- ❖ Février-mars-avril-mai 2000 (premier terrain de thèse)
- ❖ Décembre 2000-janvier 2001
- ❖ Août-décembre 2001
- ❖ Visite de quelques jours en octobre 2002.

Ces séjours au pays konso ont été précédés, suivis, parfois entrecoupés de périodes passées à la capitale Addis-Abeba. Ce temps était mis à profit pour réunir la documentation nécessaire au travail, établir des contacts scientifiques, et surtout régler les démarches administratives. Mon temps de séjour en Éthiopie totalise près d'un an et demi. En regard de l'ampleur des univers à découvrir (nouvelle culture, nouvelles langues, nouvelle flore...), ce temps était forcément trop court et a constitué une limite essentielle aux ambitions méthodologiques et scientifiques que je m'étais fixées pour la réalisation de ce travail. Aussi la contrainte temporelle m'a-t-elle amenée à faire des choix stratégiques et des compromis, tant concernant la zone d'étude que la langue utilisée pour le recueil des données ethnographiques. Mais pour beaucoup d'autres aspects de mon travail, le concours de différentes circonstances a aussi joué, pour me faire pencher vers telle ou telle option.

### Dokatto, un bourg traditionnel proche des zones d'influence du monde moderne

Devant l'étendue géographique du pays konso (2500 km<sup>2</sup>) et l'hétérogénéité culturelle entre les trois régions qui le composent, j'ai été dans la nécessité de restreindre la zone d'étude. Pour autant, le fait de me concentrer sur un village particulièrement ne m'a pas empêchée de faire de courtes excursions dans les villages alentour afin de glaner des éléments comparatifs mettant en évidence des différences régionales (concernant le vocabulaire botanique, la végétation présente, les modes de gestion...).

Les enquêtes ont surtout été effectuées dans la région de Dokatto. Ce lieu a présenté de multiples avantages pour cette étude. Premièrement, il se trouve au cœur de la région Karatti, la zone du pays konso de peuplement le plus ancien, considérée comme la partie historique, la plus révélatrice de l'identité konso. Karatti est en outre la région qui a été le plus décrite par les chercheurs antérieurs (notamment ceux qui sont restés le plus longtemps sur le terrain, l'ethnologue Christopher Hallpike et la géographe Elizabeth Watson, et dont le village d'élection a été Buso, Hallpike ayant également séjourné pendant une courte période à Dokatto) : je peux ainsi me baser sur leurs textes et descriptions sans avoir à craindre le biais d'éventuelles variations régionales.

La partie du village de Dokatto où j'ai séjourné date elle-même de la période d'installation des Konso, ce qui n'est pas le cas des centres urbains alentour (le quartier de Dokatto situé en bordure de la route, la ville de Karat) qui se sont développés pour les plus anciens à partir de l'arrivée des premiers Amhara à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Aussi ce quartier où j'ai élu résidence fonctionne-t-il complètement suivant le système politique traditionnel, avec notamment une sub-division en *kanta* très marquée. Mais situé à une vingtaine de minutes à pied de Karat (la capitale administrative), ce bourg ancien n'en est pas moins exposé à l'influence du monde moderne, qui se matérialise concrètement par la visite régulière de touristes dans le village, par l'existence d'une église protestante en son sein, par la scolarisation des enfants (sur place ou dès le secondaire, à Karat), par la fréquentation hebdomadaire du marché de la ville... Il est donc assez représentatif des évolutions qui traversent le pays konso dans son ensemble : développement du tourisme, influence croissante de la religion protestante, scolarisation des enfants... Enfin, Dokatto se situe à 20 minutes à pied d'un certain nombre de facilités (petites épiceries, petits hôtels et restaurants, douche, médecin, téléphone, poste) qui permettent indéniablement de rendre la vie sur le terrain plus agréable et dont il serait malhonnête de prétendre qu'elles n'ont pas pesé dans mon choix.

### Une immersion au cœur de la vie paysanne

Lors de mon premier séjour, j'ai été hébergée dans la maison d'hôtes de la mission protestante *Mekane Yesus*, à la capitale de Konso, Karat : il s'agit d'une maison située dans la concession de la mission. Elle est mise à la disposition des missionnaires de passage, et est parfois utilisée pour quelques mois par des chercheurs travaillant dans la région. Bien que les conditions d'hébergement et de travail y soient relativement agréables, ce lieu isolé à la fois des villages, du centre administratif, de la place du marché, ne m'a plus convenu par la suite. En effet, s'il m'a permis de bien saisir les dynamiques modernes liées à l'évangélisation, il me

faisait craindre d'une part d'être associée à mon insu à l'idéologie et au pouvoir de cette Église, ce qui risquait de me fermer les portes des représentants de la culture konso hostiles à cette obédience, d'autre part de ne me faire l'écho que de leur seul point de vue, pour avoir été amenée à ne rencontrer par l'intermédiaire de ce réseau que des personnes converties. J'ai donc pris le parti pour mon deuxième séjour de tenter l'aventure de l'immersion complète dans le milieu paysan konso.

Lors du deuxième séjour, grâce à Korra Garra, ami et habitant de Dokatto, qui a trouvé une famille de paysans acceptant de me loger, j'ai habité dans un quartier de « Dokatto-en-bas » (le bourg ancien situé en contrebas de la route où se trouve la partie moderne de Dokatto). Plus qu'un hébergement, la famille d'accueil m'a offert une identité : je devenais habitante de Dokatto, du *kanta* Ottayya, fille de Kusse Asela, membre du clan Tikiseyta. Cette nouvelle intégration, qui a été renforcée par deux événements – une fête (*fijja*<sup>88</sup>) organisée par Korra pour me souhaiter la bienvenue dans le quartier, puis ma participation spontanée aux travaux collectifs du *kanta* – a grandement changé mes contacts avec les paysans konso, lesquels m'ont progressivement insérée dans leur système de relations sociales. Les diverses salutations qui m'étaient réservées en témoignaient : les membres de mon clan m'appelaient « ma sœur » (*innanno*), les paysans croisés sur les chemins m'interpellaient par *Elisa Kusse !* (« Élisa, la fille de Kusse »), et dans un rayon plus large, je les entendais plus souvent murmurer à mon passage « *Elisa Dokatto !* », nom qui servait à me distinguer d'Elizabeth Watson à laquelle le nom de *Elisa Buso* avait dès lors été attribué, et qui par la même occasion permettait au bourg de Dokatto d'affirmer sa fierté d'accueillir à son tour « son anthropologue »<sup>89</sup>. Cette insertion a eu pour conséquence concrète dans mes recherches de me faire bénéficier de la coopération active des membres des réseaux dans lesquels je m'inscrivais. J'ai plus particulièrement ressenti la solidarité des membres du « quartier » Ottayya, si bien que je peux personnellement témoigner d'après ma modeste expérience que l'appartenance aux groupes de voisinage constitue effectivement chez les Konso l'identité la plus marquée.

Lors du quatrième séjour qui a été le plus long, j'ai loué une chambre au centre administratif de Karat, souhaitant disposer de conditions plus confortables pour

---

<sup>88</sup> Littéralement, « contribution », car chaque participant contribue financièrement à la dépense faite pour l'occasion.

<sup>89</sup> Je ne me suis jamais présentée au pays konso comme anthropologue, préférant au contraire insister sur mon intérêt botanique pour les arbres, afin de rendre ma présence dans le groupe moins imposante. L'appellation « *anthropologist* » vient des Konso eux-mêmes qui qualifient ainsi tous les chercheurs qui restent sur une durée prolongée sur ce terrain.

travailler (une table, une chaise, un robinet d'eau à proximité de la chambre, l'électricité de 19h à 22h, un peu d'intimité). Mon adoption dans la famille et dans le *kanta* Ottayya était néanmoins acquise et me permettait de faire appel à mes anciens hôtes et mes anciens voisins pour d'éventuelles sorties dans les champs, ou pour de nouveaux entretiens... Cette situation dans la ville m'a permis de nouer des liens fructueux avec les administrations et les ONG, ainsi qu'avec des Konso originaires d'autres villages que Dokatto, parfois situés dans les autres régions que Karatti. J'ai réalisé de courtes visites dans les villages voisins accessibles à pied (Gamole, Goja, Nakule) ; dans d'autres cas, je me suis déplacée en voiture (avec l'aide des ONG, des administrations, des équipes de chercheurs de passage) et me suis faite héberger, parfois pour seulement quelques jours, dans les villages de Kolme, Arfayte, Fasha, Doha, Gunyera Fasha, Debana...

## LE RECUEIL DES DONNÉES ETHNOGRAPHIQUES

### Observation participante et entretiens

Les informations concernant l'organisation sociale et politique des Konso, ou les aspects n'ayant pas directement trait à mon sujet, ont d'abord été découvertes à travers une littérature ethnographique fournie, notamment avec l'œuvre de Christopher Hallpike. L'ancienneté de certains travaux m'a en outre permis d'intégrer leurs données dans une perspective diachronique.

Pour ce qui concerne les données ethnographiques originales, elles ont été recueillies à la fois par l'échange d'informations orales avec divers interlocuteurs et par la participation active à la vie quotidienne des paysans avec lesquels j'ai habité. Pour utiliser les termes consacrés de l'ethnographie orthodoxe, j'ai tenté de me rapprocher (surtout lors de mon deuxième séjour) de la méthode de l'*observation participante*, que j'ai complétée durant les autres séjours par des entretiens *qualitatifs*.

Les conditions de mon insertion dans le bourg de Dokatto ont déjà été évoquées : habitant pendant quatre mois pleins dans le village, j'ai participé aux travaux des champs, à la vie sociale quotidienne (préparation du repas pour la famille, travaux du *kanta* de creusement d'un réservoir, préparation de la bière locale et vente au voisinage, visite chez les parents endeuillés...) ainsi qu'à quelques événements rituels exceptionnels (chasse collective, cérémonie de changement de génération, rituel de sortie de la mère après un accouchement, construction d'une « maison des hommes »...). À cette époque, la vie ordinaire était prétexte à de nombreux échanges informels, qui, conjuguant le discours à l'observation, m'ont permis – si ce n'est d'acquérir un corpus de données directement exploitables dans le cadre de mon



questionnement – de m’imprégner passivement de connaissances pragmatiques sur le quotidien des paysans konso.

Cette familiarité a contribué non seulement à ancrer mes résultats dans une réalité concrète et sensible, à accéder un temps soit peu à la subjectivité des paysans, mais aussi à instaurer un lien avec les paysans konso, une complicité, qui je pense, a servi la qualité des entretiens réalisés par la suite. De fait, au cours des séjours durant lesquels j’ai habité à la capitale administrative (Karat), je n’ai plus bénéficié des précieuses occasions que les travaux paysans m’offraient jusqu’alors pour glaner des informations. J’ai dû dès lors provoquer les situations d’échange en organisant des entretiens en bonne et due forme, de préférence avec des personnes choisies dans mes réseaux de connaissance pour leur représentativité ou pour leur compétence particulière.



Photographie 4 : L’enclos familial de ma famille d’accueil à Dokatto

Je qualifierais ces entretiens de *libres* (l’objectif étant de laisser la personne interrogée s’exprimer aussi longtemps qu’elle le souhaite sur les sujets qui l’inspirent afin de dégager du discours les logiques propres au locuteur) ou de *semi-directifs* (dans la mesure où quelques questions, préparées à l’avance ou inspirées par le propos de l’interlocuteur, venaient rythmer la discussion). Mais ces classifications et nomenclatures universitaires sont de peu d’utilité si l’on ne précise pas, avec toute l’honnêteté qui se doit dans une démarche réflexive, d’abord les raisons qui motivent le choix de l’une ou l’autre des méthodes, puis les circonstances des entretiens. De

manière générale, sauf pour me faire préciser quelques points de détails oubliés ou mal compris, j'essayais de tendre autant que possible vers l'entretien libre, après avoir exposé le thème général vers lequel je souhaitais que la discussion s'oriente. Mais je me tenais prête à relancer mon interlocuteur avec quelques questions – préméditées ou improvisées sur le vif, mais toujours reformulées pour respecter la dynamique de la discussion – si bien que ledit entretien semi-directif n'était jamais très loin.

Je ne saurais estimer le nombre d'entretiens qui ont été réalisés, non pas que je n'aie pas la possibilité de compulsurer à cet effet mes carnets, mais les entretiens que j'ai réalisés sur toute la période du terrain se montrent au final très hétérogènes, à la fois en durée et en qualité d'information recueillie. Il est vrai que les premiers entretiens que j'ai faits sont pour la plupart de ceux qu'on met de côté, ceux que l'on qualifie avec un peu plus d'expérience de « ratés » : les interlocuteurs n'avaient pas envie de parler, ils ne comprenaient pas qui j'étais ni ce que je leur voulais, ils étaient inhibés par mes questions, et retombaient rapidement dans un silence angoissé après s'être acquittés d'une réponse laconique. Bref, « la mayonnaise ne prenait pas ». Il est vrai que la situation de l'entretien, pour être un artifice de communication dont l'enquêteur fixe unilatéralement les règles, est souvent vécue par l'enquêté comme une intrusion, voire une agression. La dissymétrie des rôles est en outre en général accentuée par l'idée socialement « supérieure » que l'enquêté a de l'enquêteur, plus riche, plus instruit, plus puissant (BOURDIEU 1993 : 1389-1415). À charge alors pour l'enquêteur d'équilibrer ce qu'il institue malgré lui comme un rapport de force. Pour aller dans ce sens, plusieurs voies lui sont ouvertes : le gommage des signes extérieurs (le parler, la tenue vestimentaire) qui marquent la différence sociale et qui contribuent à l'intimidation de l'enquêté ; la mise en avant d'origines communes – sociales, géographiques... –, pour induire le sentiment d'une identité partagée ; la création d'une familiarité complice, plus efficace qu'une prétendue neutralité, agressive malgré elle ; la présentation consciencieuse des objectifs de l'enquête, que l'enquêté peut alors se réapproprier et utiliser comme une opportunité pour exprimer son point de vue... Mais l'exploration de l'une ou l'autre de ces voies s'avère plus ou moins adaptée à chaque situation, et il faut passer chaque essai à l'épreuve du temps pour en évaluer les résultats...

Pour ma part, me sentant dès mon arrivée particulièrement gauche, handicapée par une image de personne privilégiée, instruite, citadine de surcroît, et visiblement peu aguerrie à la vie paysanne, j'ai vu ces difficultés que je pensais irrémédiables se dissiper peu à peu, en partie à mon insu, par des moyens que je n'avais pas moi-même imaginés. D'abord, comme on s'en doute, mon installation dans la famille de paysans de Dokatto a révolutionné mes rapports, que ce soit avec les habitants du bourg, avec les parents proches ou éloignés de ma famille d'adoption, avec les

membres de mon nouveau clan, et même avec toutes les personnes qui avaient entendu parler de mon choix de résidence. En outre, ma participation active aux travaux paysans m'a permis de faire preuve, si ce n'est d'une habileté à manier la houe, au moins d'une bonne résistance à l'effort qui venait enfin contredire la totale incapacité physique qui m'avait d'emblée été attribuée, probablement à la lecture de quelques signes (l'absence de callosités sur les mains, la fragilité de la peau...) révélateurs d'un mode de vie citadin. Mais un autre facteur a à cette même époque facilité mes rapports avec les habitants de Dokatto : la brève visite au pays konso d'une partie de ma famille « française », au cours d'un simple voyage d'agrément dont je n'ai mesuré les conséquences sur mon travail que plus tard. Jusqu'alors, ma situation de jeune fille sans attaches, sans histoire, sans famille, envoyée seule dans un environnement que les paysans konso percevaient comme indigne pour une étrangère, leur inspirait de l'incompréhension, de la pitié sans doute et parfois de la méfiance – d'autant plus qu'ils ne concevaient pas spontanément que leur société puisse inspirer le moindre intérêt. Mais soudain, la présentation à la communauté konso de mon frère, et surtout de mon père, censé représenter l'autorité du foyer, m'offrait ce qu'il fallait d'attaches familiales pour que les paysans de Dokatto cessent de me regarder comme un ovni débarqué d'on ne sait où pour on ne sait quelles raisons, et m'aidait à endosser l'habit plus rassurant d'étudiante « normalement » intégrée dans un contexte familial et social, envoyée chez les Konso par une autorité universitaire supérieure pour accomplir un travail précis. Destinée malgré toutes les entreprises d'intégration à rester marginale dans leur société, au moins je n'apparaissais plus comme telle dans ce qu'ils se figuraient de la mienne. Mon statut en marge de la société konso, ma conduite parfois décalée, se révélaient dès lors liés à ma situation d'exil et non plus comme on aurait pu le soupçonner, à une quelconque nature subversive de mon caractère – encore dissimulée sous un comportement jugé correct mais qui n'aurait tardé à se dévoiler. Depuis cet épisode qui avait suggéré mon intégration en France à un environnement humain structuré et structurant, et qui avait ainsi dissipé le doute quant à ma nature sociable, mon séjour parmi les paysans konso n'inspirait pas moins de compassion qu'avant, mais moins de méfiance, et les incitait dès lors à une collaboration active pour m'aider à en sortir au plus vite !

Ainsi, grâce à ces événements successifs (qui ont montré mon désir d'intégration en même temps qu'ils ont fourni la preuve de mon innocuité), les germes d'agressivité que contenait par essence mon intrusion se sont dissipés à mon insu. Pour autant, le récit de ces progrès ne doit pas donner une image trop parfaite du tableau. « La situation de communication idéale » préconisée dans tous les manuels de méthodes d'enquête est une chimère ; et le meilleur moyen de s'en rapprocher, c'est justement de prendre conscience qu'elle n'est jamais atteinte, un

postulat qui invite à adopter à chaque entretien une posture vigilante, à privilégier une écoute active, et cultiver une « réflexivité réflexe »<sup>90</sup> qui permet de réajuster en direct les paramètres de l'interaction perçus dans l'instant comme susceptibles d'entraver l'expression d'une parole spontanée.

### Quelques précautions méthodologiques concernant la langue utilisée

#### Traduttore traditore<sup>91</sup>

Tout au long de cette thèse, j'ai été confrontée à un problème persistant : celui de la langue. Je devrais plutôt dire *des* langues, puisque mes cahiers de notes sont un mélange de français, d'anglais, d'*afa-xonso* et d'amharique, écrit tantôt avec les lettres de l'alphabet latin, tantôt avec les signes du syllabaire guèze. La langue maternelle de mes informateurs, la langue véhiculaire nationale de l'Éthiopie, la langue internationale aussi langue d'enseignement en Éthiopie à partir du secondaire, et ma langue maternelle. Une telle configuration linguistique – la plus difficile que l'on puisse rencontrer, m'avait prévenu une enseignante du DEA avant mon premier départ sur le terrain – peut faire frémir, quand on se rappelle que chaque étape de traduction entraîne une perte sensible d'information. Pour traduire en trahissant le moins possible la pensée des Konso interrogés, je me suis attachée à réduire autant que possible le nombre de langues intermédiaires, d'une part en m'attendant autant que possible à l'apprentissage de l'*afa-xonso*, d'autre part en imposant une seule langue de traduction (l'anglais<sup>92</sup> ou l'amharique).

Consciente dès le début de l'absolue nécessité de passer par la langue des Konso pour accéder à une compréhension plus intime de leur fonctionnement, j'ai commencé à travailler en anglais avec un traducteur qui posait les questions en *afa-xonso*. J'avais soin de noter les termes locaux, qu'il s'agisse de plantes ou de notions qui semblaient être importantes pour comprendre la perception de l'environnement.

#### Un apprentissage laborieux de l'*afa-xonso*

Cependant, les quinze premiers jours passés à Addis-Abeba m'ont permis d'acquérir quelques bases en amharique. Dans la concession de la mission où j'ai habité à Konso, les voisines étaient des lycéennes en internat venues de Gidole, Gewada, Arba Minch et d'autres zones du sud de l'Éthiopie : la langue véhiculaire

---

<sup>90</sup> L'expression est de Pierre Bourdieu (1993 : 1391).

<sup>91</sup> « Le traducteur est un traître ».

<sup>92</sup> Il vaudrait mieux parler de *globish*, selon le néologisme désormais consacré, tant cet anglais de communication était réduit à sa plus simple expression.

était encore l'amharique. Mon apprentissage de cette langue était ludique et facile ; celui de l'*afa-xonso*, plus laborieux, se concentrait en priorité sur les plantes et les termes vernaculaires essentiels, et sur les indispensables salutations et remerciements.

Mon immersion dans la culture paysanne konso n'a eu lieu que lors du deuxième terrain. Les mois passés dans une famille d'adoption au village de Dokatto m'ont permis de dépasser un premier stade dans l'apprentissage difficile de l'*afa-xonso*, avec l'acquisition du vocabulaire et des phrases de la vie quotidienne. Cependant, dans ce village où je résidais, je n'ai plus trouvé d'anglophone pour m'aider dans les entretiens. À vrai dire, les jeunes lycéens qui proposaient gentiment leur aide parlaient moins bien anglais que moi-même amharique. En revanche, la plupart des hommes, les femmes qui fréquentaient la mission protestante, et tous les jeunes scolarisés parlaient la langue nationale de l'Éthiopie. J'ai donc continué à apprendre cette langue, utilisant les quelques bases théoriques apprises lors de cours à l'Institut National des Langues et des Civilisations Occidentales (INALCO), la méthode plus actuelle, *Colloquial Amharic*, mise au point par David Appelyard (1995) et enfin les compétences pédagogiques des paysans konso amharophones. En même temps que leur savoir, ces derniers m'ont transmis un accent typique du sud de l'Éthiopie !

À cette période, les entretiens se déroulaient donc en *afa-xonso* traduit en amharique. Même lorsque mon interlocuteur parlait parfaitement la langue nationale, j'insistais pour qu'il y ait un passage par sa langue maternelle : cela me permettait, dans quelques rares cas simples, d'entendre comment mon traducteur avait reformulé la question, et quels termes clés étaient utilisés dans la réponse. Il m'arrivait au début, quand mon niveau ne le permettait pas, de poser la question au traducteur en anglais et de recueillir sa traduction en amharique. Dans cette phase de mon travail, les conversations étaient toujours enregistrées puis longuement réécoutées, pour éviter les contresens et les oublis. Au cours des séjours suivants, dès que j'ai pu travailler avec un traducteur parlant bien l'anglais, je l'ai fait : cette stratégie évitait à l'interlocuteur la tentation de converser directement en amharique, et m'assurait que l'*afa-xonso* resterait la langue de l'entretien. Sans compter bien sûr que l'anglais, lorsqu'il était suffisamment maîtrisé par le traducteur, me permettait d'accéder à un degré plus subtil de compréhension des propos de l'informateur.

Malgré des efforts répétés et un courage régulièrement sollicité, l'*afa-xonso* est une langue dont l'apprentissage, chez moi largement inachevé, est resté très laborieux : il me semble qu'une de ses difficultés réside dans le fait que le sens des phrases dépend du rythme et de l'intonation de la voix. Certains linguistes (BLACK

1973a, 1973b ; BENDER 1976) ont d'ailleurs avancé qu'il s'agirait d'une langue à ton, mais même les spécialistes ne sont pas d'accord entre eux à ce sujet<sup>93</sup>. En particulier, la conjugaison des verbes, le pluriel des mots, le sens de certains noms communs sont basés sur la longueur des voyelles et la gémation des consonnes. Paradoxalement, l'amharique, considéré comme l'une des langues les plus difficiles au monde, m'a paru beaucoup plus facile – un constat qu'a fait aussi Elizabeth Watson après avoir passé deux ans en immersion totale chez des paysans konso<sup>94</sup>. Précisons cependant que j'ai eu la satisfaction de constater que mes interlocuteurs konso ne me tenaient pas rigueur de la médiocrité de mon niveau dans leur langue, restant plus sensibles aux efforts d'apprentissage qu'au piteux résultat. Ainsi, pour mauvais qu'il était, mon babillage en *afa-xonso* avait au moins une fonction phatique<sup>95</sup> qui contribuait modestement à l'instauration de la *communio phatique* que Malinowski (1923) préconise comme un préalable indispensable à l'initiation d'un dialogue cette fois porteur d'information.

#### Le choix des mots

En dépit de mes difficultés et de la tentation toujours proche du découragement, j'ai persisté pour satisfaire à l'exigence de rigueur linguistique que requiert l'étude des catégories locales, à recueillir avec application les noms vernaculaires importants<sup>96</sup>, mémorisé des tournures, noté des dictons, etc., suivant le système de transcription adopté préalablement à la traduction de la Bible et de la constitution éthiopienne en *afa-xonso*. J'ai appris ce système dès le début grâce à Korra Garra, un des membres de la commission qui avait justement contribué à le mettre en place. Cette démarche de transcription méthodique était essentielle pour ne

---

<sup>93</sup> Selon un manuscrit anonyme et non daté d'une missionnaire linguiste du *Summer Institute of Linguistics* (SIL).

<sup>94</sup> Celle-ci témoigne dans sa thèse (WATSON 1998 : 37) : « je ressentais que, bien que faisant de mon mieux dans l'apprentissage de l'*afa-xonso*, j'avais plus de succès pour apprendre l'amharique, juste par osmose, et presque sans effort ». Il faut avouer, pour expliquer cette impression partagée, que l'amharique parlé par les paysans konso est relativement simple, notamment en ce qui concerne le vocabulaire, qui, approprié par des locuteurs dont ce n'est pas la langue maternelle, se retrouve limité à quelques centaines de mots du quotidien. Par ailleurs, cette langue nous a sans doute paru d'autant plus facile que ce n'était pas celle que nous étions censées apprendre.

<sup>95</sup> Du grec, *phatis*, parole. Le langage a une *fonction phatique*, lorsqu'il est utilisé uniquement pour établir une communication, sans apport d'information. C'est le cas par exemple dans les interjections « euh... », « allo » (ROBERT 2001).

<sup>96</sup> Les mots en *afa-xonso* appartiennent dans leur grande majorité au genre masculin-neutre ; la forme féminine est exceptionnelle. Aussi, parce que la forme neutre n'existe pas en français, j'attribue le plus souvent aux mots konso, le genre de leur meilleure traduction française (je dis par exemple « une » *mura*, en référence à « une » forêt). Mais cette habitude de langage ne reflète en rien le genre utilisé en *afa-xonso*.

pas risquer de passer à côté des concepts propres aux Konso, dont la compréhension aurait été incontournable pour l'avancée de mon questionnement. En effet, puisque « le découpage conceptuel varie avec chaque langue » (LÉVI-STRAUSS 1962 : 12), chaque mot est potentiellement porteur d'un concept original, propre à la langue et à la culture dont il a été extrait. Aussi, pour certains d'entre eux, relatifs à la nature, à l'espace..., je me devais lorsqu'ils étaient utilisés par un locuteur konso, de m'en faire préciser le sens, car ils étaient susceptibles de désigner l'une des catégories que je cherchais justement à mettre en évidence. Aussi, en fonction de l'informateur, de ma relation avec lui, de son apparente capacité d'abstraction, je proposais dans ce but un exercice qui variait de la simple mise en contexte du mot dans une phrase (par exemple, « *Moringa stenopetala* est un *qoyra* ») associée à une multiplication des exemples concrets (« ce grand *Terminalia brownii* est un *qoyra* », « *Juniperus procera* est un *qoyra* », « cette pousse de *Terminalia brownii* n'est pas un *qoyra* », etc.), à la formulation d'une définition abstraite (« les *qoyra* sont des végétaux dont on peut se servir pour la construction ou pour le feu »). Peu à peu, à force d'affinages successifs, de précisions, les coquilles vides des signifiants sans leur signifié se remplissaient de leur contenu, le plus souvent composé d'un corpus de contextes et d'usages divers et non d'une simple définition, et délimitant alors une *catégorie* au sens de l'ethnoscience.

Au fur et à mesure que j'intégrais le sens des « mots-clés », leur étendue lexicale, leurs limites, leurs nuances, leurs ambiguïtés, leurs ambivalences, j'apprenais à les utiliser moi-même dans mes questions avec une conscience de plus en plus fine des notions qu'ils véhiculent. Ceci me permettait d'améliorer la perspicacité de ma recherche, car mes questions se faisaient plus pertinentes, plus adaptées à la perception des Konso de leur environnement et de leur société, en même temps que leur formulation laissait moins prise à l'imprécision de la traduction.

### Les traducteurs

Les traducteurs avec qui j'ai travaillé sont pour la plupart des bacheliers maîtrisant l'anglais beaucoup mieux que la moyenne des étudiants. Je prends la peine de les présenter un à un ici, car j'ai conscience que la qualité des informations que j'ai recueillies est grandement fonction de leur niveau en anglais, mais aussi et surtout de leur histoire, de leur statut, de leur origine géographique et sociale, de l'interaction qui nous a liés.

- Kusse Kelto, 22 ans environ, fils de paysans de Doha, à l'époque guide pour les touristes, maintenant étudiant en langues à Addis-Abeba. Nous n'avons travaillé ensemble que quinze jours, au tout début de mon premier séjour, le temps que je réalise que ce collaborateur radicalement en rupture avec ses origines familiales et

konso, contribuait, par sa position en porte-à-faux, à affecter ma propre relation avec les enquêtés ;

- Alemitu Abebe, 28 ans environ, jeune femme originaire d'une famille de *poqalla* de Depana, à l'époque fonctionnaire du bureau du tourisme, de la culture et de l'information. Efficace et vive, cette jeune femme avec qui j'ai eu des échanges fructueux a été appelée par d'autres projets personnels (malheureusement pour moi et heureusement pour elle) ;
- Gubae Gunderta, 22 ans environ, fils de paysans de Kolme. Il parlait un anglais excellent. Il m'a invité plusieurs fois dans sa famille, ce qui a été l'occasion de découvrir un visage différent du pays konso, celui de Kolme, qui intègre beaucoup d'aspects de la vie culturelle tsamaï. Devenu en 2001 étudiant en linguistique à l'université d'Addis-Abeba, il n'a plus été disponible que pendant les vacances d'été. De plus, le niveau d'étude étant semble-t-il souvent inversement proportionnel au goût de l'effort physique, Gubae est devenu de moins en moins adepte des sorties dans les champs. Pour cette raison, j'ai réalisé les entretiens les plus fatigants (ceux qui s'accompagnaient d'une visite des parcelles) avec les personnes suivantes, plus aguerries à la vie paysanne.
- Salomon Shakkayto, 25 ans environ, fils aîné de paysans de Depena qui a étudié à Karat contre l'avis de sa famille et grâce à des missionnaires protestants, marié par sa famille à 18 ans et père de deux enfants, devenu ensuite paysan à Depena et menuisier à Karat. Plus qu'un traducteur, il est devenu par sa perspicacité et son « intelligence paysanne », un véritable assistant de recherche, m'aidant à la fois dans la formulation des questions et dans les opérations physiquement pénibles de relevé de la végétation.
- Gashew Kussiya, le fils de mon hôte, et son ami, Hailu, tous deux âgés d'environ 25 ans, fils de paysans de Dokatto. Ils ont toujours été très disponibles pour m'aider dans mes relevés ou pour me faire rencontrer des paysans du village. De même, mon voisin Urrumale Gellebo, qui n'a jamais hésité à faire des heures de marche dans les basses terres pour me montrer telle ou telle plante. La communication avec eux s'effectuait essentiellement en amharique (quand ils n'essayaient pas de m'apprendre l'*afa-xonso*).
- Enfin, Korra Garra, fonctionnaire du Bureau de l'Agriculture et des ressources naturelles, qui a par ailleurs toujours gardé une activité de cultivateur à Dokatto. Son implication dans mon travail a largement dépassé le seul rôle de traducteur : ayant rencontré mon directeur de thèse en 1998, il s'était donné comme mission



personnelle de faciliter mon insertion et mes enquêtes. Œuvrant de façon active pour la mise en valeur de sa propre culture, il a fait sienne mon envie de comprendre le rapport des Konso avec les ligneux, de recueillir les multiples usages de arbres, d'explorer les subtilités de tel ou tel mot, etc. Sa position administrative conjuguée à son amitié m'ont évité bien des désagréments, notamment ceux délibérément causés par les peu scrupuleux fonctionnaires du Bureau de la Culture, du tourisme et de l'information, pour l'obtention des indispensables autorisations de recherche. Notable de la région bénéficiant d'un charisme important au sein de la population paysanne, Korra est en outre un personnage influent qui m'a aidé lorsque les circonstances le nécessitaient à donner un peu plus de poids à mes sollicitations auprès des autorités traditionnelles.

#### La rétribution des informateurs

À Dokatto, étant connue de la majorité des habitants, je n'ai jamais eu trop de difficultés à faire accepter ma présence et mes incessantes questions. Les personnes sollicitées semblaient en général trouver amusant de passer du temps avec la « mascotte » du village. Il m'a paru bien sûr légitime de rétribuer mes informateurs en fonction du temps qu'ils avaient passé avec moi, au moins à hauteur de leur manque à gagner. Mais suivant un accord tacite, la rétribution prenait plus la forme d'un « cadeau », en ce sens qu'il participait d'un échange de biens et d'informations qui renforçait le lien social, que d'un seul paiement qui se serait alors inscrit dans un système marchand. Par exemple, lorsque les informateurs étaient sollicités dans une *tika jaqa* (une maison où de la bière a été préparée), je leur offrais au moins la boisson qui leur était nécessaire à agrémenter l'entretien, et de quoi prolonger la soirée avec leurs amis. Lorsque je connaissais la personne et sa famille, je pouvais donner une aide sous la forme de vêtements ou de médicaments ou, chose fort appréciée, je faisais des portraits de famille.

Dans les villages de Mejelo et Mejeqe, largement fréquentés par le tourisme, la situation d'entretien a été plus difficile à gérer. Les habitants de ces villages sont habitués à être payés pour une simple photo, et le moindre contact avec un blanc est systématiquement perçu comme un échange marchand. Aussi les entretiens d'une heure étaient très vite marqués de signes d'impatience, et parfois de réponses dont la fiabilité semblait douteuse, car elles semblaient formulées pour se conformer aux attentes présumées du chercheur, lequel était sans doute supposé se montrer d'autant plus généreux qu'il était satisfait des informations recueillies... Par ailleurs – c'est un cas désormais classique – le passage d'une équipe d'archéologues américains fouillant à Mejelo a été l'origine d'une inflation que ni ma bourse, ni mon éthique personnelle

n'ont pu accepter. Ces situations tendues généraient des frustrations de part et d'autre, et chez moi, un malaise profond que je n'ai pas réussi à résoudre autrement qu'en arrêtant tout simplement d'enquêter dans ces zones « sensibles », préférant au contraire investiguer dans mon village d'adoption dans lequel je finissais « à la longue » par jouir de conditions de recherche confortables.

### Être une femme au pays konso

Écrire un court paragraphe sur le fait d'être une femme sur le terrain d'une étude à composante ethnographique peut sembler de peu d'intérêt, tant les femmes sont présentes dans ce domaine. Je souhaite cependant brièvement aborder cet aspect car l'identité sexuelle de l'enquêteur influence sans aucun doute la nature des informations recueillies, voire, pour certains sujets, pose des difficultés. Les exemples sont légions. Citons les réflexions de Sigurd Lende (1994) et son travail sur la gestion des ressources ligneuses au pays konso, qui reconnaît que le fait d'être un garçon n'a pas vraiment facilité l'observation participante qu'il souhaitait faire. La collecte de bois est en effet une activité typiquement féminine, et sa volonté de participer à cette tâche se heurtait inmanquablement aux railleries des hommes autant qu'aux rires des femmes.

En ce qui me concerne, la question de ma légitimité en tant qu'enquêtrice se posait, tant les femmes konso sont considérées par les hommes comme indignes de confiance. Elles ne sont mêlées à aucune question politique car soupçonnées d'emblée de trahir les secrets de leur bourg d'origine en se mariant dans les bourgs voisins ; elles sont évitées par les membres du grade des guerriers car leur contact est réputé affaiblir leur force virile ; Hallpike (1972 : 288) écrit qu'elles représentent la composante physique de la société, par opposition à la composante morale. Du fait de cette défiance, la participation à certaines activités (la chasse par exemple) ou la fréquentation de certains lieux (des *mora* (places publiques), des *mura* (bosquets)...), leur sont strictement interdites. Ainsi lorsque j'ai sollicité les autorités de Dokatto pour obtenir l'autorisation de participer à une chasse, celles-ci ont refusé en invoquant le fait que les femmes n'allaient pas à la chasse. Il m'a aussi été interdit une fois de m'approcher d'une *mura dawra* (bosquet interdit).

Malgré mon appartenance au « mauvais sexe », ces difficultés ont souvent pu être contournées. La raison de cela est que mon identité d'étrangère primait sur mon identité sexuelle. Autrement dit, j'étais *farändji* (« blanche » de peau<sup>97</sup>) avant que d'être

---

<sup>97</sup> Le terme amharique *farändji* (probablement une déformation de *French*, qui en *afa-xonso* a donné *farenjiteeta*) est utilisé dans toute l'Éthiopie pour désigner les étrangers de type occidental.

femme. Or, nombreux sont les hommes konso qui considèrent les femmes *farändji* comme « presque des hommes ». Aussi, lorsque j'ai réitéré ma demande de participer à la chasse, cette fois aux autorités de Paddinkalto, l'autorisation m'a finalement été accordée au motif que « les femmes ne participent certes pas à cette activité, mais que les *farändji*, c'est pas pareil ».

Pour finir, j'ajouterai que je pense même que cet état de fait m'a été favorable, dans la mesure où une fille, jeune de surcroît, étudiante et non amhara, n'est en rien associée à un quelconque pouvoir et ne représente aucun danger. Il m'a donc été aisé, de par ma condition, d'attirer les confidences des paysans les plus farouches, ceux qui craignaient une éventuelle utilisation politique de leurs réponses. Elizabeth Watson témoigne de cette position de confidente privilégiée par une réponse qui lui a été faite alors qu'elle s'inquiétait des conséquences politiques de son travail (concernant le pouvoir des *poqalla*) : « ne t'inquiète pas de ça ; personne ne se soucie de toi ; tu n'es qu'une fille ! » (1998 : 56).

## LE RECUEIL DES DONNÉES BOTANIQUES

### Herbiers et identification des plantes

Il existait déjà des listes botaniques avec noms vernaculaires konso (notamment celle établie par Korra Garra, la plus complète, qui m'a été fort utile au début) mais bien sûr non exhaustives et avec de nombreuses imprécisions sur les espèces, et parfois sur les genres. Certaines listes établies par des amharophones non konso comportaient des noms vernaculaires dont la transcription n'était pas explicitée quand l'orthographe n'était pas complètement fantaisiste.

Il convenait donc de vérifier ou d'établir l'identité botanique des plantes nommées par les Konso. Ceci a été fait à travers :

1. le recueil de noms vernaculaires, avec un soin particulier pour la rigueur de la transcription, et en relevant si possible les variations régionales ;
2. la collecte du matériel végétal de ces plantes sur le terrain ;
3. leurs identifications au *National Herbarium*.

Cependant, j'apprenais à reconnaître et à distinguer les plantes en elles-mêmes, sans passer forcément par leur nom konso. Cette précaution m'a permis de déceler quelques cas de non correspondances parfaites entre nom vernaculaire et espèce

botanique. *Qabatitta* par exemple désigne plusieurs espèces de *Commiphora*. Citons également *Qalla* qui désigne plusieurs espèces de genres différents dans la famille des Capparacées (*Maerua gillettii*, *Maerua oblongifolia*, *Cadaba farinosa*) mais aussi *Osyris quadripartita*, de la famille des Santalacées.

J'ai recensé un peu plus de 290 plantes, avec quelques redondances (cf. Annexe II). Pour 140 d'entre elles, j'ai prélevé des échantillons qui ont été mis en herbier. Mon souci s'est porté sur la récolte du maximum d'éléments permettant l'identification (feuilles, fleurs, fruits, etc.). Cependant, les années 1999, 2000 et 2001 ayant été particulièrement sèches, il a été très difficile d'avoir des échantillons complets. La plupart ne comportaient que du matériel stérile (feuilles, rameaux).

Ces échantillons ont été déposés au *National Herbarium* d'Addis-Abeba, pour identification et stockage. J'ai participé à certaines identifications, mais la plupart ont été réalisées par les techniciens et chercheurs du *National Herbarium*. La mauvaise qualité du matériel récolté n'a pas permis l'identification de la totalité des plantes. Par ailleurs, j'ai pu détecter quelques incohérences dans les résultats qui m'ont été fournis. *Jejehta* par exemple a été identifié comme étant *Acacia ebrenbergiana*, alors que selon la Flore d'Éthiopie, cette espèce ne pousse pas au-dessus de 450 m d'altitude. Après un retour sur le terrain, j'ai pu identifier l'espèce comme étant *Acacia hockii*. Ces vérifications n'ont pu être faites que lorsque les espèces concernées étaient décrites dans l'un des cinq volumes parus de la Flore d'Éthiopie (HEDBERG & al. 1989 ; PHILLIPS & al. 1995 ; EDWARDS & al. 1995, 1997, 2000). La liste botanique, présentée en annexe, est issue à la fois des identifications commandées aux experts botanistes du *National Herbarium* et des nombreuses vérifications réalisées grâce à la Flore d'Éthiopie.

### Relevés botaniques

Les techniques de relevé ont été soigneusement adaptées à la nature du terrain. Dans les zones à couvert forestier, j'ai fait des relevés phytosociologiques sur une aire minimale constante de 10x10m. Chaque relevé commençait par une évaluation de l'importance en recouvrement de chaque strate ligneuse. Le recouvrement, exprimé en pourcentage, correspond à une projection verticale au sol des parties aériennes des plantes d'une strate donnée. Le découpage des strates qui s'est avéré être pertinent sur le terrain, et qui a été retenu comme standard, est le suivant :

Strate >10m (arborescente) ; entre 5 et 10 m (grands arbustes) ; entre 1 et 5 m (petits arbustes) ;  
strate herbacée et petits ligneux <1 m.

Pour évaluer l'importance de chaque espèce, j'ai choisi d'utiliser le coefficient classique dit « d'abondance-dominance » de Braun-Blanquet qui combine des critères

d'abondance et de recouvrement (BRAUN-BLANQUET & PAVILLARD 1923 cité dans Vanden Berghen 1982)<sup>98</sup>.

+ : les individus sont rares
1 : les individus sont bien représentés mais couvrent moins de 5% de la surface étudiée
2 : les individus sont abondants mais l'espèce recouvre moins de 25%
3 : l'espèce recouvre entre 25% et 50% de la surface étudiée.
4 : l'espèce recouvre entre 50% et 75% de la surface étudiée
5 : l'espèce recouvre plus de 75% de la surface étudiée.

Dans les champs, le couvert discontinu ne se prêtait pas à ce type de relevé. Au lieu de raisonner en terme de pourcentages de recouvrement de la surface au sol, j'ai préféré procéder arbre par arbre : pour tous les arbres dont le tronc dépassait deux centimètres de diamètre, j'ai ainsi relevé le nom de l'espèce et mesuré le diamètre à hauteur de poitrine. Afin de ne pas subir l'hétérogénéité spatiale due à l'écartement des arbres, j'ai en outre modifié la surface étudiée en passant à une surface standard de 50 m x 50 m, étant parfois contrainte de la réduire lorsque la parcelle étudiée était plus petite.

Dans les villages, la méthode de relevé classique n'était pas applicable : la végétation ne couvre en effet pas des surfaces continues, elle s'intercale avec les maisons, les ruelles, les clôtures en bois. En déambulant dans les ruelles, j'ai donc attribué à chaque espèce observée un coefficient inspiré de celui de Braun-blanquet, se voulant à la fois le reflet de son abondance (numérique) et de sa dominance (en terme d'occupation spatiale) :

3 : abondant-dominant ; 2 : commun, spatialement bien représenté ; 1 : rare, quelques individus présents.

---

<sup>98</sup> Certains auteurs ont discuté la précision de cet indice, estimant qu'il n'offrait pas assez de possibilité de discrimination, surtout dans la classe 2. Pour pallier ces manques, BARKMAN *et al.* (1964 *in* VAN DER MAAREL 1979) a proposé la sub-division de la classe 2 en sous-classes 2m, 2a, 2b (respectivement : très abondant, 5-12,5% de recouvrement, 12,5-25% de recouvrement). L'échelle de Domin (EVANS & DAHL 1955 *in* VAN DER MAAREL 1979), elle, s'étend sur neuf classes qui recourent partiellement celles de Braun-Blanquet. Il m'a semblé que l'utilisation de ces perfectionnements de l'indice de Braun-Blanquet n'était pas justifiée pour cette étude. L'échelle de Domin s'avère trop précise par rapport à ce qui peut être observé sur le terrain et par rapport à l'imprécision du relevé. Par ailleurs le faible nombre de relevés ne permet pas d'exploiter ces chiffres. Je m'en suis donc tenue au coefficient classique.

### Traitement statistique

Le traitement des données a été fait sous le logiciel XLSTAT. La plupart des écologues réalisant des traitements statistiques sur des relevés, recodent leurs données en les remplaçant par une variable booléenne (1/0) traduisant la présence ou l'absence de chaque espèce. J'ai préféré travailler en gardant les chiffres d'abondance-dominance et les effectifs bruts des arbres. Ceci pour plusieurs raisons :

- Les écologues passent traditionnellement en présence/absence pour donner un poids plus grand aux espèces rares, celles-ci pouvant s'avérer caractéristiques du groupement végétal. Or il me semblait que ce passage résultait en une perte importante d'information. Qui de plus n'est pas justifiée, étant donnés mes objectifs. Comment montrer en effet, avec le codage présence/absence, l'impact de l'homme, lorsqu'il agit en enrichissant un milieu en une espèce déjà présente naturellement ? Dans mon cas, les méthodes de la phytosociologie classique ne s'appliquent pas strictement dans la mesure où les sites étudiés (champs ou bosquets) sont anthropisés, et où c'est cette anthropisation qui m'intéresse particulièrement ;
- Tous les relevés n'ont pas été faits à la même période : les premiers ont été réalisés pendant une sévère sécheresse. Les espèces rares des bosquets ont alors été difficilement observées. Accorder de l'importance à leur présence ou absence (en leur donnant un poids équivalent aux espèces dominantes) pouvait compromettre la pertinence de l'analyse.

Pour les données dans les forêts et friches, l'indice de Braun-Blanquet a été corrigé : +, 1, 2, 3, 4, 5 sont devenus 1, 2, 3, 4, 5, 6. A partir de ces données, une classification ascendante hiérarchique a permis d'obtenir un arbre de dissimilarité (fondé sur un calcul des distances euclidiennes et une stratégie d'agrégation d'augmentation de l'inertie). Ceci m'a permis d'ordonner les relevés et les espèces dans le tableau, et d'établir des relations de ressemblances entre les différents types de bosquets reconnus par les Konso.



PARTIE II :

## LES ARBRES DANS LES CATÉGORIES VÉGÉTALES ET TERRITORIALES KONSO

---



Photographie 5 : Un acacia dans un champ  
En tant que plante ligneuse utilisable pour son bois, poussant dans un champ et dont la forme permet de distinguer un tronc et un houppier, cet arbre appartient sans équivoque à la catégorie *qoyra*.



Dans cette entreprise destinée à comprendre « de l'intérieur » la gestion des ligneux mise en œuvre par les paysans konso, notre première étape est d'identifier la façon dont l'objet d'étude que nous appelons « ligneux », « arbre » ou « arbuste » s'insère dans la classification populaire des végétaux. La deuxième étape est de comprendre comment ces végétaux ligneux s'inscrivent dans le territoire ; dans cette optique, la présentation des catégories locales du territoire apparaît être un préalable indispensable à la caractérisation botanique de chaque espace. Enfin, le lien entre arbres et territoire étant fait, nous aborderons les questions d'accès à la terre et aux ressources végétales. En effet, l'étude des différents modes d'appropriations symboliques du territoire que la caractérisation des catégories spatiales nous amène tout naturellement à faire, débouche tout aussi naturellement sur ses différents modes d'appropriation matérielle ; c'est ainsi que de fil en aiguille, en tirant de l'écheveau le fil des catégories d'espace, nous arriverons aux catégories de couverts ligneux, puis aux différents modes de contrôle social de la ressource naturelle que constitue la superposition des deux, l'espace et l'arbre.

En résumé, le but de cette partie est de répondre aux questions suivantes : qu'est-ce qu'un arbre pour les Konso ? Où sont localisés les arbres ? Quelles sont les caractéristiques des différentes formations ligneuses ? Quels sont les acteurs responsables de leur gestion ? À partir de cette description de la répartition spatiale des arbres et des modes d'appropriation, émergeront des différences de composition et d'accès entre une portion de territoire et l'autre. La partie III visera alors à comprendre le *pourquoi* de telles différences, par la description concrète des gestions proprement dites.

## 3. L'arbre et le débris

---

### UNE OPPOSITION MAJEURE ENTRE LIGNEUX ET HERBACÉES (*QOYRA / MISSA*)

En préambule, apportons d'abord quelques précisions sur le sens des termes utilisés en français... La définition du mot « arbre » varie selon les personnes qui l'emploient. Pour le botaniste, toute plante fabricant de la lignine est un *arbre* (ARNOULD 1992), mais pour le forestier et aussi selon le sens commun, un arbre pour en être un, doit répondre à certains critères de hauteur et de morphologie. C'est ainsi que DA LAGE & MÉTAILIÉ (2000) nous donnent la définition suivante : « plante vivace, ligneuse, dressée, qui dépasse au moins 5 m à l'âge adulte, et dont la tige – appelée tronc – est dépourvue de ramifications à la base et jusqu'à une certaine hauteur ». Les auteurs précisent néanmoins que la hauteur varie selon les normes : 5 m selon la *Food Agriculture Organization* (FAO), 7 m pour l'Inventaire Forestier National (IFN). Plus petit, on parle d'arbuste ; sans tronc distinct, on parle d'arbrisseau... mais dans certaines terminologies francophones non françaises, c'est le contraire. Nous employons parfois le terme « ligneux » pour englober ces catégories dont les frontières sont un peu floues. Néanmoins, « arbre » présente selon nous l'avantage de correspondre dans la langue française à une catégorie populaire. Cette idée est très bien soulignée par Francis Hallé (1999 : communication orale) lorsqu'il fait remarquer que les gens font rentrer instinctivement un critère subjectif de taille et de solidité dans leur définition d'un arbre : « s'ils rentrent en voiture dans un arbre et que leur voiture est défoncée, alors ils diront que c'est un arbre. Quand bien même il s'agirait d'un cocotier (non ligneux) ». L'emploi du mot *arbre*, que nous avons préféré à *ligneux* pour le titre de cette thèse, reflète ainsi mieux notre souci permanent de porter attention en premier lieu aux conceptions locales, et non à celles des scientifiques.

Mais laissons là ces définitions des termes français car lors de nos conversations avec les paysans konso, nous sommes nécessairement passée par leur vocabulaire propre et par les notions qu'il véhiculait.

Le terme utilisé par les Konso pour traduire l'anglais *tree* est *qoyra*<sup>99</sup>. Conformément à la méthode de l'ethnobiologie, nous ne nous sommes pas contentée de la seule traduction du mot en *afa-xonso*, mais avons exploré les frontières du concept vernaculaire que le terme désigne. *Qoyra* donc, s'applique aux plantes de grande taille « qui peuvent être utilisées pour le feu et qui peuvent fournir du matériau pour la menuiserie ». Le critère de la présence de bois lignifié entre donc en ligne de compte, mais aussi celui de la taille : un jeune acacia par exemple ne sera pas considéré comme *qoyra* avant qu'il n'atteigne une certaine taille critique (avançons le chiffre de 50 cm, même si la limite reste en grande partie à l'appréciation subjective de l'observateur). En effet, plus petit, il ne pourra pas fournir de bois utilisable. Pour les arbustes et arbrisseaux, le classement dans la catégorie des *qoyra* se fait également de façon pragmatique : ils sont compris dans cette catégorie seulement dans la mesure où ils peuvent fournir du bois pour le feu. Selon nos informations, les *Euphorbia candelabrum* et *E. abyssinica* sont cataloguées dans la classe des *qoyra* : cela se justifierait par leur très grande taille, leur port arborescent, et le fait que ces espèces sont utilisées en menuiserie. Par extension, *Euphorbia tirucalli*, mais aussi les palmiers, les *Dracaena*, les *Aloe*, qui sont pourtant des Monocotylédones non ligneuses, sont aussi parfois mis dans cette même catégorie. La catégorie qui s'oppose à *qoyra* est *missa*. Elle regroupe toutes les petites plantes – ligneuses ou non – qui, *a contrario* ne peuvent pas fournir de matériau bois, ni pour la menuiserie, ni pour le feu : les herbes, mais aussi les jeunes plants d'arbres et d'arbrisseaux<sup>100</sup>...

Il est à noter que les réponses ne sont pas toujours identiques d'un entretien à l'autre. Ainsi, les informations recueillies par ROUSSEL & CHOUVIN (1999) leur ont permis de conclure que les euphorbes candélabres n'étaient pas considérées comme des *qoyra*, ce qui est contraire à ce que nous avons noté. Cet apparent désaccord ne fait qu'illustrer le fait que la limite entre *qoyra* et *missa* est sujette à des variations personnelles et temporelles. Cette relative souplesse concernant la limite des catégories semble être le propre des cultures orales : en effet, selon Jack Goody, qui s'est longuement penché sur l'incidence de l'apparition de l'écriture sur l'évolution des structures cognitives des sociétés, « les listes écrites [qui apparaissent dans le cadre d'activités scientifiques telles que l'ethnologie] ont toujours un commencement et une fin qui les fige dans le temps, (...) elles sont produites à partir de critères

---

<sup>99</sup> Le linguiste BENDER (1976) note *qóyará*, pl. *qorá*, les accents aigus signalant les accents toniques. Pour alléger la notation, et parce que nous n'avons pas l'acuité d'un linguiste pour repérer avec rigueur toutes les intonations, nous choisissons de noter tous les mots sans ce type d'indication.

<sup>100</sup> Pour traduire *shrub*, nous n'avons pas recueilli d'autre terme que *qora shashakka*, littéralement « petit arbre »

d'exclusion : par exemple, si vous établissez une liste d'arbres, il vous faut un critère pour exclure les buissons ; mais dans la langue orale, une langue peut être buisson à un certain moment, arbre à un autre, ou même fruit et légume comme la tomate... C'est la décision d'établir une liste écrite des fruits ou des légumes qui engage à des choix nécessairement binaires » (GOODY 1993 : 171). Dans le contexte de notre enquête, on peut comprendre que ce sont nos propres questions qui amènent les Konso à devoir trancher sur l'appartenance (ou non) d'un végétal à l'ensemble des *qoyra*. Mais qu'elles soient affirmatives ou infirmatives, ces réponses « complaisantes » par leur clarté qui convient à l'exigence simplificatrice du chercheur, n'impliquent pas que les Konso réalisent spontanément ce travail de classement des espèces à la frontière, une frontière qui se veut délibérément floue et perméable.

#### QOYRA, UN TERME POLYSÉMIQUE : ARBRE, BOIS, MÉDECINE

*Qora* est le pluriel de *qoyra*. Le terme *qorata* existe aussi : formé de la racine *qora* et d'un suffixe *-ta* qui est une des marques du pluriel en *afa-xonso* (HALLPIKE 1972 : 61), il est parfois utilisé pour parler d'un groupe d'arbres (en général de la même espèce)<sup>101</sup>. La forme plurielle d'un mot déjà au pluriel (le pluriel *qora* + la marque du pluriel *-ta*) est peut-être utilisée pour éviter toute confusion avec les autres significations du terme.

*Qora* est en effet polysémique, et ses différentes acceptions en disent long sur les usages principaux des végétaux : ainsi, le mot est utilisé pour désigner le « bois » (le bois de construction ou la branche de bois sec que l'on trouve dans les fagots portés par les femmes), et signifie également « médicament ». On retrouve la même racine dans un terme qui n'a que cette dernière signification (« médicament », « traitement médical »), *qoraja*<sup>102</sup>.

Malgré cette double acception, lorsque le terme *qora* apparaît dans les noms composés de certaines plantes, ligneuses ou herbacées, il prend sans ambiguïté le sens de médicament, et indique que la plante possède des vertus médicinales. En voici quelques exemples : *qora Kala* (*Plectanthis* sp.), le « remède de Kala » utilisé pour faire baisser la fièvre, *qora kelto* (*Calpurnia aurea*) pour traiter les animaux parasités

---

<sup>101</sup> Mais pour désigner l'ensemble plus complexe que constitue une forêt, on dira plutôt *mura* (voir plus loin).

<sup>102</sup> Il existe d'autres mots pour « médecine » : *qolsa*, *qoraja* (YOHANNES & GEMECHU 1996)... Pour les médicaments donnés au dispensaire, les Konso utilisent plutôt le mot *kinin* dérivé du mot « quinine », ou *akimeeta* manifestement dérivé du mot amharique *bikkiminna* (dans lequel on retrouve la racine *bakim*, « docteur »).

(*keltoota*/ectoparasite du type « puce »), *gora maaka* (*Senna occidentalis*), pour soigner les plaies causées par morsures de serpent (*maaka*/« serpent »), *gora beeqa* (*Melhania velutina*) pour soigner les démangeaisons (*beeqa*/« démangeaison »). Le terme *qoyra* apparaît aussi dans certains noms composés de plantes<sup>103</sup>, mais est en général facultatif. Par exemple, *qoyra tenkareeta* (*qoyra*/arbre, *tenkareeta*/encens) pour *Boswellia spp.*, qui peut se dire aussi *tenkareeta* tout court. De même pour *qoyra takeeka* (*qoyra*/arbre, *takeeka*/nom d'un jeu de godet proche de l'awalé ouest africain ou du *gäbäta* amhara) pour *Caesalpinia volkensii*, aussi appelé *takeeka*<sup>104</sup>.

Cependant, *qoyra* et *gora* ne jouent pas un rôle équivalent dans la nomenclature populaire. Les noms composés dans lesquels figure *qoyra*, informent sur la position de la plante dans la classification<sup>105</sup> ; quant au lexème *gora* dans un nom composé de plante, il signifie que la plante a des vertus médicinales, mais ne la renvoie pas à un système classificatoire du monde végétal. Tout au plus, il montre que la plante fait partie d'un groupe, celui des substances médicinales. D'ailleurs, *gora-qoraja* (les deux mots ont la même racine) n'est pas réservé aux plantes : il est aussi utilisé par exemple pour les insecticides chimiques (*qoraja kittaya* : *qoraja*/médecine, traitement ; *kittaya*/punaise).

#### MISSA, L'OPPOSÉ DE QOYRA : LA PLANTE HERBACÉE, LE JEUNE LIGNEUX SPONTANÉ

De son côté, *missa* désigne les herbacées ainsi que les plantes qui ne sont pas encore lignifiées complètement. Les jeunes plants de ligneux (*gora shashakka*, « les petits arbres ») peuvent donc « à la limite » être qualifiés de *missa*. Cependant, certains paysans interrogés à Dokatto optent plutôt pour le terme *koba* suivi de l'espèce dont il s'agit (*koba maskanta*, « pousse de *Cordia africana* », par exemple) pour désigner les

---

<sup>103</sup> Nous parlerons ultérieurement de l'une des appellations du manioc (*Manihot esculenta*), *tennisha qoyra*.

<sup>104</sup> Les graines de *Caesalpinia volkensii* fournissent les pions, que les joueurs déplacent sur un jeu en bois comportant deux rangées de douze trous.

<sup>105</sup> Pour reprendre la terminologie utilisée par BERLIN (exposée dans MARTIN 1975) et celle de FRIEDBERG (1974), *qoyra* intervient dans la classification comme « terme de niveau supérieur » ou « classificateur ». Les termes de base « billexémiques » comportant le lexème *qoyra* (ex. *qoyra tenkareeta*) sont des « lexèmes primaires analysables et productifs » (« productif » signifie ici que le nom informe sur la place dans le système de classification) ; à l'opposé, ceux qui comportent le lexème *gora* (ex. *gora Kala*) sont des « lexèmes primaires analysables non productifs ». La même différence est illustrée en français par des noms génériques comme « champignon de Paris » ou « arbre de Judée », qui désignent respectivement un type de champignon et un type d'arbre, et d'autres comme « bourse-à-pasteur », « crête-de-coq », « langue de femme »... qui n'indiquent rien sur la position de la plante dans la classification.

plants appartenant à des espèces très présentes dans le quotidien des Konso. Le choix de l'appellation *missa* ou *koba* nous semble dépendre à la fois de l'espèce désignée, de l'utilisation qu'on en fait le plus fréquemment, et du contexte spécifique dans lequel elle se développe, donc, de l'utilisation qu'ont font certains individus en particulier. En effet, si la plante pousse dans une parcelle cultivée, le paysan qui contrôle régulièrement son champ et repère les pousses spontanées, l'identifiera rapidement. Elle bénéficiera alors, si elle échappe à l'arrachage sélectif réalisé par le paysan, de l'appellation « *koba* + [le nom de l'espèce] ». Si elle pousse dans des zones non cultivées, la plante de la même espèce restera anonyme, perdue au milieu d'une végétation indéfinie : elle sera plutôt appelée *missa*. Un informateur originaire de Kolme<sup>106</sup> nous a d'ailleurs avancé que le type de végétation broussailleuse poussant sur les friches et les anciennes jachères pouvait être appelé *missata* (*missa* portant le suffixe du pluriel *-ta*). Cette même personne nous a proposé l'argument suivant, qui va plus ou moins dans le même sens : « à part *Moringa stenopetala*<sup>107</sup>, tous les petits arbres peuvent être appelés *missa* parce qu'ils poussent aussi dans les *kappina* (les friches) ». Cela confirme que le terme *missa* est recommandé pour tous les jeunes ligneux spontanés poussant dans les zones non cultivées ; que le terme est possible pour ces mêmes ligneux lorsqu'ils poussent dans les champs, mais qu'il devient moins adapté pour ces ligneux après que le paysan a décidé de les garder dans son champ. En effet, une fois sélectionnées par le paysan, ces pousses ne sont plus considérées comme de banales pousses, mais deviennent des arbres en puissance : dès lors, leur appellation se doit de traduire leur devenir d'arbre.

À ce stade, il est utile pour la compréhension de raccrocher nos observations aux travaux des sciences cognitives concernant les classifications végétales populaires. Brent Berlin, artisan majeur des avancées des connaissances dans ce domaine, a identifié dans la plupart des classifications populaires qu'il a étudiées, une structure commune, fondée sur cinq niveaux de taxons : le « taxon initial » (*unique beginner*) en général non nommé, qui inclut les « formes de vie » (*life form*), qui elles-mêmes incluent les « taxons génériques » ou « genres » (*generic*), puis les « taxons spécifiques » ou « espèces » (*specific*) et les « taxons variétaux » ou « variétés » (*varietal*). La formalisation de Berlin ne doit pas être perçue comme absolument rigide, car elle n'exclut pas l'existence éventuelle de taxons intermédiaires qui viendraient s'intercaler

---

<sup>106</sup> Lorsque nous ne les avons pas recueillies à Dokatto, nous précisons l'origine géographique de nos informations car il s'est avéré plusieurs fois que le sens des termes variait sensiblement d'un village à l'autre.

<sup>107</sup> *Moringa stenopetala* est le seul arbre qu'on ne trouve pas à l'état sauvage dans les alentours du pays konso. Il viendrait du sud, des abords du lac Stéphanie.

entre les niveaux « forme de vie » et « générique » (MARTIN 1975). Dans notre cas, les Konso distinguent bien les végétaux des animaux, par une conjonction de critères qui leurs semblent évidents (l'immobilité, l'ancrage dans le sol...) : ce taxon initial, s'il n'est pas nommé en *afa-xonso*, existe bel et bien dans l'esprit des Konso dans la mesure où il n'est pas concevable pour eux de confondre une plante et un animal. Dans cet ensemble non nommé des végétaux, les catégories *qoyra* et *missa*, que nous avons immédiatement identifiées, viennent donc s'insérer dans la classification des Konso comme des « formes de vie ». Au niveau taxonomique inférieur, dit « générique », les Konso identifient et nomment de multiples types de plantes, qui correspondent pour la plupart au taxon scientifique de l'espèce (mais aussi parfois à des genres, ou à des variétés botaniques) : l'Annexe II donne la liste de ces noms vernaculaires relevés par nos soins, et précise leur correspondance avec la nomenclature scientifique. La même annexe donne des exemples de la façon dont les Konso peuvent, dans quelques cas, affiner leur classification aux niveaux « spécifique » ou « variétal », en distinguant et en nommant différentes déclinaisons d'une même plante « générique ». Pour finir, on peut trouver, selon la théorie, des catégories intermédiaires entre les niveaux « forme de vie » et « générique » ... Nous avons relevé dans la classification végétale konso le cas des *qassatta*, ensemble qui regroupe toutes les plantes *qoyra* comportant des épines en forme de crochet (ex. *Capparis spp.*, *Acacia senegal*) : ce taxon populaire n'étant pas toujours nommé, on peut choisir de l'appeler, toujours selon un terme proposé par Berlin, « catégorie cachée »<sup>108</sup> (*covert category*). De la même façon, les champignons et les moisissures, qui de leur côté s'insèrent dans les *missa*, sont regroupés par les Konso dans une catégorie intermédiaire nommée *kashina* (de *gasha*, « bouclier » en amharique, probablement à cause de la forme archétypale des champignons à chapeau), à laquelle ils ne font pas forcément référence quand on leur demande à quel groupe d'organismes appartient tel champignon<sup>109</sup>.

Pour formaliste qu'elle puisse paraître, cette mise au point a le mérite de faire apparaître l'importance fondamentale de la dichotomie entre *qoyra* et *missa*, qui s'enracine au niveau hiérarchique le plus haut de la classification végétale konso. Ainsi, alors qu'on aurait pu penser que notre entrée en matière dans la conceptualisation du monde végétal par les Konso était orientée par notre objet

---

<sup>108</sup> Aussi traduit en français par « catégorie latente » ou « catégorie implicite » (FRIEDBERG 1990 : 86).

<sup>109</sup> En revanche, nous n'avons pas recueilli de terme particulier pour les formes végétales que sont les lianes, les mousses, les fougères : elles s'insèrent directement dans la catégorie englobante des *missa*.

d'étude, il apparaît que la présence de bois (utilisable) est le premier critère pris en compte dans l'élaboration de leur système de classification végétale. En outre, nous notons que *missa* est un terme négatif, en ce sens qu'il correspond à une catégorie définie par un critère d'absence (« qui n'a pas de bois »). À nos yeux, cette façon de définir une catégorie « par défaut » révèle, ou au moins suggère, que c'est le caractère absent qui est structurant, ici en l'occurrence le bois<sup>110</sup>.

## UNE CLASSIFICATION PROPRE AUX PLANTES ALIMENTAIRES

Nous ne pouvons arrêter notre démonstration sans évoquer les cas de ces plantes qui ne se soumettent pas exactement au classement dichotomique exposé ci-dessus. Les plantes cultivées, ainsi que les plantes spontanées qui leur sont associées par un même mode de consommation<sup>111</sup>, semblent en effet échapper à l'affiliation à l'une ou l'autre des deux formes de vie. Un plant de sorgho, par exemple, ne sera en aucun cas considéré comme appartenant à la catégorie des *missa*, quand bien même la morphologie de l'espèce le range parmi les herbacées. Ce cas de figure est classique : selon ce que Berlin rapporte de son observation de plusieurs classifications populaires, certains taxons génériques ne sont affiliés à aucune forme de vie, et ce, en raison d'une morphologie extraordinaire ou de l'importance économique des plantes considérées (MARTIN 1975). Mais ces plantes ne sont pas pour autant dépourvues de tout ordonnancement. Plutôt que de les considérer comme des exceptions qui confirmeraient la règle, il nous paraît éclairant de nous pencher en détail sur la façon dont elles s'organisent entre elles, et sur la façon dont leur propre organisation s'articule avec la dichotomie *qoyra/missa*.

Les plantes alimentaires s'insèrent dans des catégories dont les noms font en général référence à la partie comestible de la plante : *unta* pour les céréales, *mida* pour les brèdes (ou légumes-feuilles), *xarsba* pour les légumineuses. *Unta* est le nom particulier du sorgho, à la fois en tant que plante et en tant que grain (partie consommée), et désigne par extension l'ensemble des céréales ainsi que les plantes

---

<sup>110</sup> On peut faire une analogie avec les premières taxonomies « scientifiques » inventées au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui faisaient apparaître la classe « fourre-tout » des *Invertébrés* regroupant tous « les animaux sans vertèbres ». Dans ces temps fortement imprégnés de religion chrétienne, la référence des scientifiques était l'animal *avec* vertèbre, et plus particulièrement l'Homme, au centre de la Création. Aussi, cette façon de catégoriser le monde animal reflète-t-elle bien la conception anthropocentrique de l'époque (Guillaume Lecointre, comm. pers.).

<sup>111</sup> Une part importante des plantes consommées par les Konso pousse spontanément, soit dans les friches, soit dans les champs. En fonction de l'abondance de la récolte, elles peuvent être considérées comme indésirables ou bienvenues.



appartenant à d'autres familles végétales dont on consomme ou utilise les graines (tournesol, ricin). *Mida* est le nom qui désigne les feuilles comestibles de *Moringa stenopetala* et s'applique à l'ensemble des plantes dont les feuilles sont comestibles bouillies, en même temps qu'aux feuilles elles-mêmes, et au plat préparé. *Xarsba* désigne à la fois l'ensemble des plantes légumineuses, et le plat préparé de haricots ou pois secs bouillis : l'étymologie du terme – du verbe *xarsheeta*, « bouillir » – nous indique la prise en compte du mode de cuisson dans la dénomination de cette catégorie<sup>112</sup>.

Les plantes dont le tubercule est consommé constituent un cas particulier : elles sont divisées en deux catégories – *tennisha* (emprunté à l'amharique *dinnich*, « pomme de terre ») pour les plantes considérées comme proches des pommes de terre, *pakanna* pour celles rapprochées des *Amorphoballus*. Le critère de distinction semble tenir aux difficultés de préparation du tubercule en question. Les tubercules de la catégorie *tennisha* sont simplement bouillis (taro, igname, pomme de terre « irlandaise », patate douce) ; les *pakanna* (au nombre de trois : *Amorphoballus abyssinicus*, *Arisaema involucrata*, *Tacca involucrata*) nécessitent d'être écrasés et séchés de longues heures au soleil, ceci afin de les débarrasser de leur saveur âcre et de neutraliser leur toxicité. Malgré sa toxicité, il est vrai pas toujours forte, le manioc introduit au pays konso il y a quelques décennies a été placé dans la catégorie des *tennisha* – l'un de ses noms, *tennisha qoyra*<sup>113</sup>, en témoigne. Sa préparation reste en effet simple : il suffit de faire bouillir le tubercule dont on aura préalablement retiré l'axe fibreux toxique.

Le mot amharique *firafiré* (« fruit ») est éventuellement utilisé pour désigner les plantes dont on consomme les fruits, mais il semble que cet ensemble ne corresponde pas à l'origine à une catégorie vernaculaire konso. *Dalta*<sup>114</sup>, le terme en *afa-xonso* que nous avons relevé, désigne tous les types de fructifications, même les non comestibles : ce terme est équivalent au sens botanique du mot *fruit*. Nous avons par ailleurs relevé le terme *lukekata*, du verbe *lukeeta* « sucer », utilisé pour certains fruits appréciés pour leur richesse en sucre, mais coriaces à manger, et par conséquent consommés comme des bonbons à sucer ; ce terme peut s'appliquer à de

---

<sup>112</sup> Quant aux pois consommés frais et crus, ils portent un nom différent : *quruda*.

<sup>113</sup> Ici, *qoyra* placé après *tennisha* (pomme de terre/patate) est un qualificatif de *tennisha*. On peut traduire par la « patate-arbre », ou la « patate ligneuse ». Ce nom rattache le manioc au classificateur *tennisha*, en même temps qu'il indique que cette espèce peut être considérée comme ligneuse, donc partie de la catégorie des *qoyra*.

<sup>114</sup> Du verbe *i-daltee*, « donner naissance » (pour les plantes et les animaux ; ici à la 3<sup>ème</sup> pers. sing).

nombreux fruits d'espèces indigènes, comme ceux du tamarinier (*Tamarindus indica*), du « citron sauvage » (*Zanthoxylum chalybeum*), de *Ximenia caffra*, de *Berberia discolor*, mais pas à une orange ou une banane, pourtant courantes au pays konso. Cette absence de catégorie typiquement konso pour les « fruitiers » peut être en relation avec la nouveauté de l'arboriculture à visée exclusivement fruitière. Il faut en effet rappeler que les arbres et arbrisseaux fruitiers indigènes sont tous spontanés, et sont d'abord appréciés pour leur bois. De plus, traditionnellement, la cueillette et la consommation des fruits sont une activité marginale et ludique pratiquée, sauf en cas de famine, uniquement par les enfants (GUINAND & DECHESSA LEMESSA, 2000 : 14).

Quant aux plantes herbacées produisant des fruits comestibles, elles ne sont rattachées à aucun système classificatoire : c'est le cas de la tomate (*Lycopersicon esculentum*)<sup>115</sup>, pourtant importante dans le relèvement des plats (dans une préparation qui mélange piment-oiseau, gousses d'ail et gros sel écrasés). Le piment *Capsicum annum* (*paraṣaaraa*, de l'amharique *bärbärä*), la gourde *Lagenaria siceraria* ne font l'objet d'aucun classement lié à leur utilisation particulière. Idem des petits ligneux – café, tabac, *keshota* (*Rhamnus prinoides*), qat (*Catha edulis*) – pourtant systématiquement plantés dans les champs et aux alentours des maisons, et abondamment utilisés (le café et le tabac comme stimulants, *keshota* comme aide à la fermentation de la bière locale).

Bien que non alimentaire, une autre herbacée échappe à la catégorie des *missa* : il s'agit de l'herbe vivace *Hyparrhenia sp.* (*aykitta*), utilisée pour la couverture des toits de chaume. Habituellement récoltée dans les basses terres non cultivées, elle est parfois « élevée » au rang de culture, puisque des parcelles en début de jachère peuvent lui être réservées. Sa place significative dans le quotidien des Konso justifie, au même titre que le rôle alimentaire, l'aménagement d'un statut à part, en dehors de la catégorie *missa*.

Pour ce qui est de l'alimentation animale, la plus grande partie du fourrage (*oba*) des animaux de case est constituée de chaumes et de feuilles d'arbres fourragères (*Terminalia brownii*, essentiellement). Quelques herbacées sont particulièrement appréciées par les bêtes, et peuvent même porter un nom en relation avec cette propriété (ex. *oba tela*, littéralement le « fourrage des chèvres », plante non identifiée). Mais l'utilisation fourragère d'une plante apparaît comme secondaire par rapport aux autres usages ; pour cette raison, *oba* n'est pas considéré comme une

---

<sup>115</sup> Son nom, *nyanya* comme en swahili, suggère qu'elle serait arrivée par le Kenya.

véritable catégorie végétale, du moins, si catégorie il y a, elle s'efface derrière les autres définitions (*missa* ou *qoyra*) de la plante.

Comment ces catégories de plantes alimentaires s'intègrent-elles dans la classification dichotomique *qoyra/missa*? Sur ce point, la réponse est simple. Le lecteur aura déjà remarqué que certaines des catégories de plantes alimentaires citées comportent à la fois des espèces herbacées et ligneuses : *mida* comprend les arbres *Balanites aegyptiaca*, *Moringa stenopetala* autant que des herbacées comme le chou ; *xarsha* comprend l'arbuste *Cajanus cajan* et de nombreuses herbacées comme le haricot commun, le niébé (*Vigna unguiculata*), etc. On peut donc en conclure que ces nouvelles catégories ne sont pas incluses dans l'une ou l'autre des deux formes de vie (*qoyra/missa*), mais peuvent les recouper.

Comment maintenant les plantes alimentaires s'insèrent-elles individuellement dans la dichotomie *qoyra/missa*? Cette fois, la réponse est plus complexe car elle dépend du caractère herbacé ou ligneux de la plante en question. En ce qui concerne les plantes herbacées alimentaires, elles ne sont jamais reconnues comme *missa*. En revanche, les ligneux même associés à un usage alimentaire gardent potentiellement leur statut de *qoyra*. Cependant, l'identité *qoyra* est d'autant moins affirmée que leur importance alimentaire est grande. C'est le cas du manioc, qui est *tennisha* avant que d'être *qoyra*. C'est le cas aussi de *Moringa stenopetala*, dont le bois, très léger, n'est en aucun cas exploitable : cette espèce très abondamment cultivée chez les Konso pour ses feuilles comestibles (préparées comme des épinards), est avant tout présentée comme *mida*. *Balanites aegyptiaca* en revanche, au bois très apprécié pour la construction, et dont les jeunes feuilles ne sont consommées qu'en période de disette, est d'abord rattaché à la catégorie des *qoyra*. Car si le terme *qoyra* désigne effectivement les arbres, arbustes et arbrisseaux (soit tous les ligneux d'une certaine taille), il fait surtout référence à l'utilisation du bois.

Pour résumer, reformulons en quelques points les principes de la classification végétale konso, en intégrant maintenant l'existence de catégories de plantes alimentaires distinctes :

- Les plantes dont on utilise le bois sont rangées dans la catégorie *qoyra* ;
- Les plantes qui ont un usage alimentaire (ou un autre usage significatif) sont rangées dans une des catégories de plantes alimentaires (*unta*, *mida*, *xarsha*, *tennisha*, *pakanna*...), selon la partie de la plante qui est consommée ;
- Les plantes qui sont à la fois utilisables pour leur bois et pour leur comestibilité sont rangées simultanément dans la catégorie *qoyra* et dans une catégorie des plantes alimentaires. L'une ou l'autre des

identités de la plante sera plus ou moins prépondérante en fonction de la valorisation majeure dont la plante fait l'objet ;

- Les plantes restantes, qui ne servent à rien, et qui donc n'ont été rangées dans aucune des catégories précédentes, sont rangées dans la catégorie *missa*<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> En cela, *missa* se rapproche assez de la catégorie vernaculaire « herbe » telle qu'elle est utilisée par les éleveurs cévenols : dans les Cévennes, elle désigne en effet les plantes herbacées en général, mais s'applique surtout aux plantes non individualisées par les éleveurs, qui correspondent souvent à celles qui sont délaissées par les brebis (FRIEDBERG 2003).

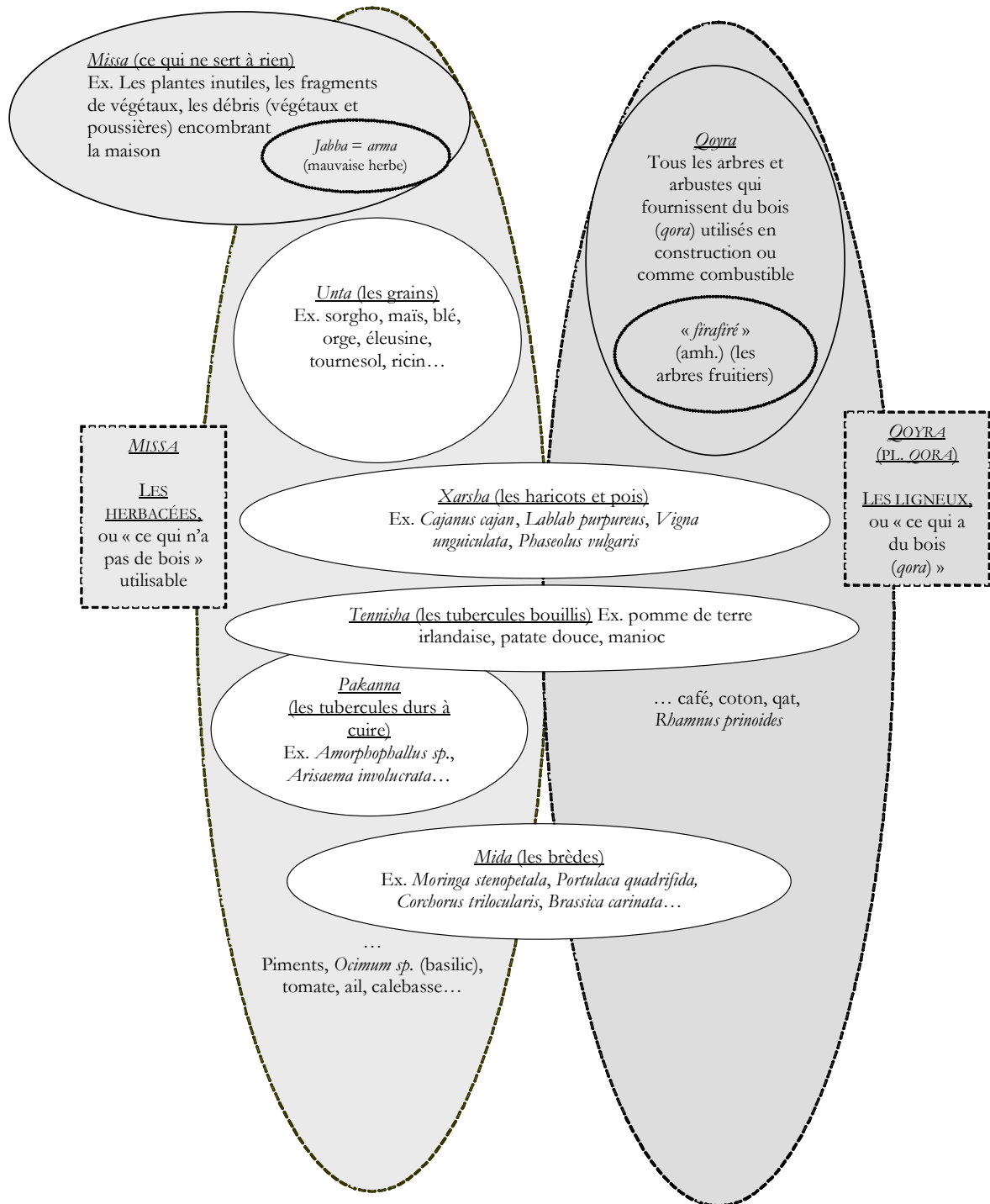


Figure 5 : La classification des plantes chez les Konso

Deux classifications se superposent. L'une fondée sur la biologie de la plante, herbacée ou ligneuse (en tiretés) ; l'autre fondée sur les usages (en traits pleins). Au sein de ces dernières catégories, apparaissent parfois des sous-catégories (en pointillés), mais seule celle des *jabba* (« mauvaises herbes ») semble véritablement être issue d'une conception konso. Le terme *missa* apparaît dans les deux classifications, et désigne par ailleurs des éléments qui ne sont pas nécessairement végétaux. Le terme *qoyra*, désigne ce qui a du bois, et plus spécifiquement, ce qui est utilisé pour son bois, à l'exclusion des ligneux cultivés pour d'autres usages.

Cette classification ainsi présentée, et résumée dans la [Figure 5](#), peut donner à tort l'impression que la distinction primordiale que les Konso font entre plantes avec du bois et plantes sans bois est effacée par la référence aux catégories de plantes alimentaires. Il n'en est rien. La dichotomie entre *qoyra* et *missa* reste toujours présente en filigrane. En revanche, en rendant visibles les catégories de plantes alimentaires, nous avons contribué à souligner que la classification du végétal opérée par les Konso repose sur des critères qui font intervenir le mode d'utilisation de la plante dans la définition des catégories<sup>117</sup>. Par le caractère pragmatique qu'elle fait apparaître, cette classification suggère que pour les Konso, la présence de bois n'est pas seulement un élément de description du végétal qui permet de différencier le groupe des ligneux des herbacées, mais une donnée concrète, renseignant sur l'utilité potentielle ou effective de la plante. En outre, cette classification éclaire sur le caractère « résiduel » de la catégorie *missa*. Avec la prise en compte des catégories de plantes alimentaires, en effet, *missa* et *qoyra* n'apparaissent plus strictement symétriques. Dans le système dichotomique de classification exposé au début, basé sur le critère de la présence ou l'absence de bois, les deux termes s'opposent clairement, et la réunion des deux ensembles couvre toutes les plantes. Dans le deuxième, fondé sur l'usage de la plante et de façon plus fine pour les plantes alimentaires sur la partie de la plante consommée, une plante alimentaire ligneuse, comme *Moringa stenopetala* par exemple, est à la fois *mida* et *qoyra* : la plante est perçue sous le double angle de ses deux appartenances. En revanche, les herbacées utiles qui auraient dû être mises dans la catégorie des *missa*, en sont extraites du fait de leur appartenance à un autre groupe (par exemple, les grains *unta*, les légumineuses *xarsha*, les tubercules *tennisha*, les tubercules difficiles à cuire *pakanna*, etc.). L'appartenance à un groupe de plantes alimentaires efface donc l'appartenance au groupe des herbacées. Ainsi, comme nous le disions, le sorgho (*Sorghum bicolor*), qui devrait être classé dans les *missa* de par sa biologie, n'est pas considéré comme tel. C'est que le terme *missa* est trop fortement associé à l'idée d'inutilité ; or, il n'est rien de plus utile pour un paysan konso que le sorgho...

Pour terminer cette exploration du système classificatoire, continuons d'explorer la polysémie du terme *missa*, car la multiplicité des facettes qui le composent peut finir de nous renseigner sur les multiples articulations de

---

<sup>117</sup> Notons au passage que cette classification contraste de façon surprenante avec la conception amhara, qui sépare les végétaux en fonction des traitements dont ils font l'objet, définissant ainsi les catégories *ibil* (les végétaux semés à la volée), *qut'qwato* (les végétaux taillés), *atakäli* (les végétaux plantés) (CHOUVIN 2000). De leur côté, les Konso apportent des soins différents aux plantes d'une même espèce selon le contexte : ainsi par exemple, le sorgho peut être planté en poquet (à l'aide d'un bâton à fouir) ou semé à la volée...

l'opposition *missa/qoyra*, et par conséquent, sur la définition même que prend par contraste le terme *qoyra*.

## MISSA, LA CATÉGORIE « POUBELLE »

### LA MAUVAISE HERBE

Les herbacées sans usage particulier constituent donc le groupe des *missa*. La plupart d'entre elles, d'ailleurs, ne portent pas d'autre nom que le nom générique de *missa*. Parmi celles-ci, les paysans distinguent celles qui envahissent les champs et les alentours des villages : elles forment le groupe des *jabba*, aussi appelées *arma* (sous l'influence du mot amharique *aräm*, « mauvaise herbe »)<sup>118</sup><sup>119</sup>. Le parasite du sorgho, *korpa* (*Striga spp.*), est par excellence un des représentants de ce groupe. Certaines plantes poussant en plein champ deviennent accessoirement des mauvaises herbes : c'est le cas des jeunes plants d'acacia sous les arbres semenciers, qui deviennent rapidement trop abondants, voire envahissants ; ou celui des plantes de famine (donc indésirables en période d'abondance alimentaire) lorsque la période n'est pas favorable à leur utilisation. Dans ce dernier exemple, on voit que ces plantes ont potentiellement une utilité mais qu'elles ne rencontrent pas d'utilisation effective dans le contexte précis où on les considère.

### LE DÉBRIS DE VÉGÉTAL, LA SALETÉ

Le terme *missa* est également utilisé pour désigner les fragments de végétaux, qu'ils soient *qoyra* ou *missa* : une feuille arrachée à un arbre, un bout de chaume... Le terme alors cesse de désigner seulement des espèces végétales. Par cette nouvelle acception du mot *missa*, on se rend bien compte que le terme intervient dans des systèmes de catégorisation non homogènes, c'est-à-dire dont les diverses catégories sont définies par des critères appartenant à des domaines différents.

---

<sup>118</sup> Les termes *jabba* et *arma* ne nous semblent pas complètement équivalents : *jabba* s'applique plutôt aux rudérales, alors qu'*arma* désigne spécifiquement les mauvaises herbes dans les champs (les adventices). Nous ne sommes pas sûre que la rudérale *jabba okota hajo*, la « *jabba* de la vieille Hajo » (*Tagetes minuta*), qui se développe abondamment dans les lieux d'aisance, soit considérée comme *arma*. *Arma* désigne aussi les opérations agricoles de désherbage dans les champs (*armatta* : « désherber » ; *arma para* : premier désherbage au mois d'avril ; *arma bakayta* : désherbage de la deuxième récolte (*bakayta*) au mois d'octobre).

<sup>119</sup> *Kojjata* serait le terme équivalent utilisé à Kolme.

Ce nouveau sens renvoie à nouveau à une inutilité et à une absence d'identification du végétal. Dans certains contextes, cette acception de *missa* contient aussi l'idée de saleté (idée qui n'a pas pu nous être traduite autrement que par le terme amharique *koshasba*, car il n'y a pas en *afa-xonso* d'adjectif correspondant). Lorsqu'ils jonchent le sol pavé de la concession, ces fragments végétaux sont considérés comme sales : ils sont régulièrement balayés, et portés avec les autres débris (les cendres, les restes non comestibles d'aliments, et parfois les défécations d'ovins et caprins) dans un espace réservé à cet effet – la *dina*. C'est sous le terme de *missa tika* (*tika*/« maison ») que l'on désigne l'ensemble des déchets de la maison. Cette notion de saleté est différente de la saleté corporelle ou de la saleté des récipients utilisés pour la cuisine, pour lesquels un autre terme existe (dans ce sens, on dit *ijureteni*, « c'est sale » ; *ajureeta*, n. et *juraata*, adj.) ; de même qu'il existe un autre verbe pour désigner l'action de la nettoyer (*sabeeta* au lieu de *jaqeeta*)<sup>120</sup>. Par ailleurs, il convient d'insister sur le fait que le terme *missa* désigne bien ce qui n'est pas valorisé ni valorisable : les bouses de vache séchées, utilisées comme fumure dans les champs, ne sont pas incluses dans la catégorie des *missa*, en revanche les crottes de chèvre, sans valeur, le sont.

#### LA PLANTE SANS FORME

En désignant aussi les débris végétaux, le terme *missa* sous-entend que les plantes appelées ainsi sont comparables à des fragments d'elles-mêmes, en ce sens qu'il n'y a pas de changement de nature de l'objet entre la partie et le tout. Cette remarque nous amène à penser que la plante *missa* est perçue comme un amoncellement de fragments *missa* ; ce qui suggère autrement dit que la plante n'a pas de forme propre. C'est ce qui semble se dégager lorsqu'on compare la finesse du vocabulaire servant à désigner les différentes parties d'un arbre avec l'absence de termes pour décrire l'anatomie des *missa*.

Les parties d'un arbre *qoyra*, comme celles des végétaux cultivés, sont clairement identifiées et nommées. Ces végétaux sont composées de racines (*hitina*), d'un tronc (*keurpana*) lui-même composé de bois (*qora*) dont une partie est plus rouge

---

<sup>120</sup> Nous avons relevé trois verbes pour traduire « laver ». Le premier, *jaqeeta*, s'applique au nettoyage des objets souillés, que la souillure soit réelle ou imaginaire. Ainsi, *pisha-n jaqaatta* : se laver ; *mabada kala jaqeeta* : laver la vaisselle, *mura jaqeeta* : purifier la forêt. Le deuxième, *sabeeta*, fait référence à une action de tri, entre des objets désordonnés et d'autres qu'on cherche à ordonner : *sabatta* : débarrasser les ordures, qu'on retrouve dans l'expression *mura sabeeta* : défricher/couper la forêt. Le dernier, *dapaata*, qui signifie aussi « serrer », n'est utilisé que pour le nettoyage des vêtements, et fait référence au geste énergique d'essorage du linge.



et plus dure (*jeela*, pl. *jeella*, le cœur <sup>121</sup>) et d'écorce (*golfaa*). Les Konso identifient également les branches (*taama*)<sup>122</sup>, les feuilles (*xasha*), les fleurs (*piissa*, terme considéré par YOHANNES & GEMECHU 1996 comme équivalent à « fleur de dicotylédone ») d'abord en bouton (*daba*), les fruits (*dalta*<sup>123</sup>), les graines (*xotta*, qui est aussi la semence que l'on replante l'année suivante). Les céréales bénéficient aussi de quelques termes spécifiques à leur anatomie : la fleur en épi est appelée *fiitaa* ou *matta untaa* (« la tête de l'*unta* »), *qoola* désigne la partie engainante de la feuille. Pour les *missa* en revanche, le vocabulaire décrivant la plante est inexistant. L'anatomie de ces plantes semble ainsi ne pas être perçue... à moins qu'il ne soit pas jugé nécessaire de la décrire.

#### LA PLANTE SANS NOM

Nous avons attendu la fin de ce chapitre pour souligner que de nombreuses espèces de la catégorie *missa* ne portent pas de nom : ceci constitue une différence significative avec les plantes de la catégorie *qoyra*, qui paraissent quant à elles toujours nommées. Cette absence de nom est intéressante en ce qu'elle révèle un défaut d'identification de la plante, qui est incluse pêle-mêle dans la vaste catégorie des *missa* et reste indistincte des autres *missa* qui, comme elle, ne portent pas de nom.

Mais même quand les *missa* sont identifiées par un nom qui leur est propre, l'examen attentif des dénominations qui leur sont attribuées témoigne de la mise en œuvre de mécanismes cognitifs spécifiques, révélateurs de la faible familiarité que l'homme a vis-à-vis de ces plantes.

En effet, on voit apparaître, dans la liste des noms génériques de *missa*, des expressions sémantiquement analysables en plus grande proportion que dans la liste des noms génériques de *qoyra* (voir les noms mentionnés dans la liste botanique en Annexe II). Disons en d'autres termes, pour reprendre les outils conceptuels proposés par Berlin pour l'étude des nomenclatures végétales, que les noms attribués aux *qoyra* sont à très grande majorité des « lexèmes primaires non analysables » (ex. en français : « châtaignier », « chêne » / en *afa-xonso* : *maskanta*, *shelaqta*, *pirpirta*...) alors que les *missa* sont plus souvent des « lexèmes primaires analysables » (ex. en français,

---

<sup>121</sup> Le terme apparaît dans un dicton – *Dekattoota jeella Karatti*, « les habitants de Dokatto sont le duramen de Karatti » – qui rend hommage au peuple de Dokatto, lequel s'est illustré par son courage lors de l'attaque des troupes de Ménélik II.

<sup>122</sup> Respectivement notées *qólfaa* et *táama* dans BENDER (1976).

<sup>123</sup> *Dalta*, qui a donné le mot *daltayta*, désignant la relation liant deux personnes du même clan.

« herbe à Robert » / en *afa-xonso* : *hayta-tela*, « pièce de viande pour les chèvres » ; *Ponkamayta*, « résiste à la saison sèche » ; *korpa okala*, « le *Striga* des vaches » ; *unta bareeta*, « fèces d'âne » ; *siita karma*, « queue de lion » ; *qora kala*, le remède de Kala » ; *jabba Okota Hajo*, « la mauvaise herbe de la vieille Hajo », etc.). Or, c'est un résultat classique en ethnobotanique, que les plantes peu familières à l'homme sont volontiers désignées soit par des périphrases qui soulignent leur ressemblance avec une autre plante plus connue, soit par des expressions métaphoriques qui font référence soit à une caractéristique notable de l'organisme végétal, alors que les plantes communes sont plus souvent dénommées par un mot original et spécifique<sup>124</sup>. Ces dénominations qui procèdent ainsi par association d'idées sont certes plus longues que des mots créés « de toutes pièces », mais elles présentent néanmoins l'avantage de faciliter la mémorisation des noms des plantes auquel(le)s on ne recourt pas souvent.

Appartenant à un groupe de plantes matériellement inutiles, les *missa* qui se voient attribuer un nom, sont le plus souvent celles qui se démarquent par un caractère spécifique<sup>125</sup>, ou celles qui interviennent dans les rituels (par exemple, *Ocimum urticifolium*, *hansapitta*, souvent associée aux bénédictions)<sup>126</sup>. Ainsi, on comprend bien que cette absence de nom constatée pour la plupart des plantes appartenant au groupe des *missa* correspond autant à une inutilité matérielle qu'à un défaut d'intérêt porté à leur égard<sup>127</sup>. La catégorie *missa* apparaît donc comme un ensemble hétéroclite dans lequel a été rassemblé tout ce qui n'était délibérément pas rangé ailleurs. Pour son hétérogénéité et le défaut d'intérêt porté à ses éléments, nous la qualifions volontiers de « poubelle » de la classification végétale.

---

<sup>124</sup> « ... Les plantes qui sont en rapport avec un domaine culturel de grand intérêt ont une importante diversification lexicale et sont désignés par des lexèmes sans signification. Par contre, les végétaux de peu d'importance sont le plus souvent désignés par des termes qui ont une signification dans le langage courant » (MOTTE-FLORAC 1983).

<sup>125</sup> Un jour que nous demandions le nom vernaculaire d'une herbacée, notre interlocuteur constatant qu'elle n'en avait pas, rassembla spontanément autour de lui un groupe d'anciens pour qu'ils conviennent ensemble d'un nom. Celui qui lui fut attribué ce jour-là est *nukkeuleyta*, qui signifie « doux », pour souligner le caractère duveteux des feuilles de la plante.

<sup>126</sup> L'appartenance des herbacées utilisées dans les rituels à la catégorie des *missa* n'est pas clairement établie : ces espèces font partie de celles qui sont à la frontière de la catégorie, et dont l'ambiguïté de l'identification n'est pas nécessairement levée.

<sup>127</sup> Cette observation illustre si nécessaire ce propos de Claude Lévi-Strauss qui bat en brèche l'idée selon laquelle les populations traditionnelles ne nommeraient que ce qu'elles utilisent : Lévi-Strauss note en effet que s'il y a apparemment corrélation entre ce qui n'est pas *utilisé* et ce qui n'est pas nommé, il ne faut pas confondre « *pas utiles* » ou « *pas digne d'intérêt* » qui sont « deux termes non équivalents, puisque l'un se situe sur le plan pratique, et l'autre sur le plan théorique » (LÉVI-STRAUSS 1962 : 12).

Pour résumer, *missa* désigne ce qui parmi les végétaux n'est pas identifié, ce qui n'a pas de forme, ce qui n'est pas utilisé, ce qui ne présente pas d'intérêt ni matériel ni symbolique... Il s'agit ainsi d'une catégorie remise aux marges de l'utile, du connu, de l'ordonné, *négativement* définie. Nous sommes tentée de dire qu'il s'agit du « négatif » de *qoyra*, en exploitant les multiples sens du terme : en faisant référence d'une part à la photographie, et à la complémentarité exacte entre le négatif et le tirage définitif, où l'un se définit comme *l'opposé* de l'autre, d'autre part à l'acception du mot lorsqu'il désigne « toute chose dépourvue d'éléments constructifs ». *Qoyra* à l'inverse possède toutes les vertus que *missa* n'a pas : il est utile, structuré, connu, nommé. *Qoyra* et *missa* forment ainsi dans l'univers végétal des Konso un couple de termes opposés que l'on pourrait qualifier en première analyse de « dualiste ». En effet, la réunion des deux ensembles forme l'ensemble du monde végétal, et chaque terme du couple semble occuper une position symétrique par rapport à l'autre. Mais la valeur positive associée à la catégorie *qoyra* suggère que les deux termes ne sont pas de statut équivalent, car elle pose en même temps une non-valeur et organise « un donné où il restera de l'insignifiant » (DUMONT 1991 : 251). Le couple ne forme pas une *opposition hiérarchique* au sens *strict* où Louis Dumont la définit – comme une relation entre un tout et un élément de ce tout, dans laquelle l'un des termes *englobe son contraire* (DUMONT *id.* : 245) – mais une opposition hiérarchique *au sens large*, car *qoyra* possède par rapport au tout constitué par l'ensemble du monde végétal un rapport plus représentatif, plus essentiel que *missa*<sup>128</sup>. Ainsi, la catégorie « désordonnée » des *missa* s'oppose à l'ordre des *qoyra*, qui eux, représentent l'essence, la forme idéale, l'archétype des végétaux.

---

<sup>128</sup> De la même façon que la droite et la gauche, pourtant souvent présentées comme deux notions exactement symétriques, « ne sont pas dans le même rapport au tout du corps », car la droite se montre plus essentielle, plus représentative du corps que la gauche (DUMONT 1991 : 247). C'est cette *prééminence* de la droite qui fait par exemple que la lance des Nuer est perçue, « en tant qu'extension du bras droit », comme « une projection du moi » qui « représente la personne tout entière » (EVANS-PRITCHARD cité dans DUMONT *id.*).

## 4. Vivre et penser le territoire konso

---

Après celle des végétaux, la délimitation du territoire konso et la caractérisation de son découpage a constitué la suite de notre démarche. Cette étape nous est apparue comme un préalable nécessaire à l'étude des ligneux et de leur appropriation matérielle et symbolique, car si l'on désigne par *territoire*,

« une portion de la nature et donc de l'espace sur laquelle une société déterminée revendique et garantit à tout ou partie de ses membres des droits stables d'accès, de contrôle et d'usage portant sur tout ou partie des ressources qui s'y trouvent et qu'elle est désireuse et capable d'exploiter » (GODELIER 1984 : 112),

alors il convient de circonscrire ledit espace pour en cerner les ressources<sup>129</sup>, dans leur intégralité et leur exclusivité.

Cependant, l'accès à ces ressources, leur mode d'utilisation et leur appropriation symbolique peuvent comporter des variations significatives au sein d'un même territoire. Ce polymorphisme des paramètres qui caractérisent un milieu et son utilisation est imputable aux hétérogénéités spatiales qui touchent nécessairement différents facteurs : les conditions écologiques, les modes d'exploitation du milieu, les représentations associées – ou encore le plus souvent une superposition des trois à la fois, puisque les caractéristiques écologiques d'un espace et ses appropriations matérielles et symboliques se répondent et se correspondent au sein d'un nœud d'interrelations qui les rend indissociables. Conséquence de cet entremêlement de variables, le territoire d'une population n'est jamais perçu par elle comme homogène, et se trouve au contraire toujours découpé en unités clairement identifiées et nommées, ordonnées, hiérarchisées, qui peuvent en

---

<sup>129</sup> Pour Jacques Weber (cité *in* LEFEUVRE 1990 : 67), un élément naturel est une ressource lorsqu'il fait l'objet d'une exploitation ou d'une mise en valeur. La notion de ressource renvoie donc à celle d'usage (emploi, consommation). Dans le sens large où nous prenons le terme, nous incluons tous les éléments qui constituent la matière d'une production matérielle ou symbolique.

autre être définies à des échelles variées<sup>130</sup>. Pour accéder à ces subtilités essentielles, nous prenons le parti d'interroger, les Konso eux-mêmes sur la façon dont ils perçoivent les limites de leur territoire et dont ils subdivisent cet ensemble spatial.

## UNE DOUBLE DIFFÉRENCIATION DE L'ESPACE

Qu'est-ce que vivre au pays konso, pour un paysan natif de l'endroit ? Lorsqu'on interroge les paysans konso sur la façon dont ils définissent leur territoire et ses subdivisions, plusieurs réponses viennent. Soit ils se définissent comme « paysans », identité qui évoque pour eux le vécu de la grande majorité des Konso cultivant comme eux des lopins de terre à la fois à haute et à basse altitude au sein d'une unité d'exploitation familiale regroupant femme et enfants : ils appréhendent alors d'emblée le pays konso dans son ensemble et sa partition en deux grands domaines, le *xonso* et le *kommeyta*. Soit ils estiment leur identité konso comme acquise pour leur interlocutrice et trouvent plus pertinent de se définir par rapport aux autres Konso : ils parlent alors exclusivement de leur territoire villageois, lui-même scindé en ces deux mêmes catégories (*xonso* et *kommeyta*) qu'on trouve à l'échelle du pays entier. Ces deux façons de présenter la différenciation de l'espace par les Konso ne sont pas profondément divergentes : elles se font juste le reflet de l'identité que la personne interrogée souhaite privilégier face à l'enquêtrice, une personne qui possède comme eux une double identité, à la fois étrangère et habitante d'un bourg konso. Pour notre part, fidèle à une approche classique « en entonnoir », nous préférons aborder en premier lieu la dichotomie *xonso/kommeyta* qui nous permet d'avoir un aperçu global du pays konso, avant d'en venir à l'échelle plus fine du bourg, à l'intérieur de laquelle les paysans konso caractérisent l'espace de façon pragmatique, par des catégories qui traduisent les différents modes d'utilisation de la terre. Ce choix, qui par zooms successifs nous permet d'approcher de plus en plus précisément notre sujet, pourrait être inversé : le choix inverse serait d'ailleurs sans doute plus pertinent aux yeux de la plupart des Konso, car le bourg correspond à

---

<sup>130</sup> On pourrait appeler ces unités d'après le vocabulaire des géographes, des *facettes écologiques*, plages spatiales caractérisées par l'homogénéité simultanée des facteurs naturels et d'utilisation du milieu, s'il ne manquait à ce concept proposé par Georges Sautter une dimension symbolique (BLANC-PAMARD & MILLEVILLE 1985). Il existe pléthore de travaux de géographes ou d'ethnologues qui traitent des perceptions vernaculaires de l'espace de par le monde, et qui ont montré ce besoin impérieux qu'ont les sociétés de subdiviser leur territoire en unités hiérarchisées remplissant des fonctions matérielles et symboliques différentes. Citons les quelques travaux qui nous ont inspirée ou confortée dans l'analyse menée au cours de cette partie : Fernand Meyer au Tibet (MEYER 1987), Francis Zimmermann en Inde (ZIMMERMANN 1982) et Daniel Fabre dans le Languedoc (FABRE 1985).

l'unité politique qui rythme de façon la plus apparente leur vie quotidienne, tandis que leur appartenance au groupe konso est tellement intégrée qu'elle est évacuée dans un registre inconscient. Le lecteur profane trouvera néanmoins plus de clarté à voir se dégager le dessin du territoire konso dans son ensemble avant que ne soit abordé le détail de l'utilisation des terres au sein des finages villageois.

#### UNE OPPOSITION ESSENTIELLE ENTRE *XONSO* ET *KOMMEYTA*

Les Konso distinguent dans leur pays (*pitta*, qui signifie aussi la terre, le sol<sup>131</sup>) deux grandes zones : le *xonso* (encore appelé *xonsita*) et le *kommeyta*<sup>132</sup>. En première analyse, cette dichotomie apparaît fondée sur un étagement écologique, à l'intérieur duquel les activités humaines diffèrent.

#### Au cœur des collines konso, le *xonso*, lieu d'une agriculture intensive

*Xonso* – l'autonyme de l'ethnie – correspond à la partie centrale du pays konso. Il s'agit des terres dont l'altitude est supérieure à environ 1400-1500 m (jusqu'à 2000 m, le point culminant). C'est là que les bourgs et les habitations isolées sont construits. Cette zone du territoire correspond à une utilisation essentiellement agricole du milieu, avec une agriculture intensive réalisée sur des champs individuels étagés en terrasses. La proximité des habitations (lieu où est gardé le bétail), la surveillance régulière des paysans, favorisent un désherbage efficace, un apport de fumure, l'entretien des murets et de l'éventuel système d'irrigation. Les champs ainsi soignés peuvent être cultivés chaque année. En dehors des villages et des champs, les rares espaces restants sont occupés par des bosquets et des bois dont l'accès est strictement réglementé (nous y reviendrons plus tard).

---

<sup>131</sup> Le terme est le même pour les trois acceptions, mais son utilisation est différente en fonction du sens que l'on veut donner au mot. En effet, pour signifier « mon sol, ma terre », un paysan dira *pitt-ayo* (*pitta* + un suffixe de possession à la première personne du singulier) ; mais pour « mon pays », il devra dire *pitt-inno* (*pitta* + suffixe de possession cette fois à la première personne du pluriel) qui donc se traduit littéralement par « notre terre ».

<sup>132</sup> MESSERET LEJEBO (1990 : 99) fait état de l'existence de termes konso désignant les zones agro-climatiques, et en relève trois, *Kobmaita*, *Audiesa*, *Pulaita*. Nous n'avons jamais entendu ces deux derniers termes, et nous nous demandons si ce découpage auquel l'auteur fait correspondre des limites altitudinales précises, n'est pas simplement la transposition de sa propre conception amhara du territoire konso, composée de *biriha* – basses terres chaudes et inhospitalières, *qolla* – terres intermédiaires, et *wäyna däga* – plus hautes terres, tempérées. Ces termes qui appartiennent au vocabulaire des paysans amhara ont été repris par les biogéographes éthiopiens qui s'en sont servis pour nommer des étages altitudinaux. Mais les étages nommés (du plus haut au plus bas) *nurtsch*, *däga*, *wäyna däga*, *qolla*, *biriha*, correspondent d'abord à une perception populaire de l'espace, liée à la polarisation haut/bas et à la hiérarchisation de certains espaces par rapport aux autres (LE HOUÉROU 1984 ; FAYE 1994).



Photographie 6 : le village de Gamole dans les collines du *xonso* surplombe les basses terres du *kommeyta*



Photographie 7 : Les basses terres du *kommeyta* au premier plan, et les collines du *xonso* à l'horizon

Dans les basses terres périphériques, le *kommeyta*, lieu de pâturage, de cueillette et de chasse

Le *kommeyta* correspond aux basses terres périphériques, d'altitude généralement comprise entre 1200 à 1400 m. L'altitude est plus basse encore, 1000 m seulement, dans les profondes vallées qui constituent la frontière entre le territoire konso et celui des ethnies voisines. La végétation du *kommeyta*, en grande majorité spontanée, est une brousse plus ou moins dense (FRIIS & al. 1982). Il existe cependant quelques champs, non permanents, et cultivés de façon bien moins intensive que sur le *xonso*, car la distance à l'habitation principale ne permet pas un passage régulier. Les paysans y aménagent cependant des habitations sommaires, les *kaanta*<sup>133</sup>, dans lesquelles quelques personnes, souvent les jeunes hommes, peuvent habiter quelques semaines à quelques mois. Ils s'évitent ainsi plusieurs heures de marche par jour durant les périodes où les champs nécessitent un travail accru. L'élevage extensif est la principale activité agricole réalisée dans le *kommeyta* qui fournit de nombreuses aires de pâturage : le bétail, habituellement gardé à l'étable dans les villages (il est alors nourri sur place par des chaumes et des plantes fourragères), est conduit quelques semaines à quelques mois par an dans les basses terres où on le laisse pâturer librement. Le *kommeyta* est également le lieu de ramassage du bois mort, la principale source de combustible pour les femmes konso en charge de ce pénible travail<sup>134</sup>. D'autres activités de cueillette sont effectuées dans cet espace : celle de nombreuses plantes alimentaires (surtout récoltées en période de famine), celle de différents matériaux de construction (écorces d'arbres servant à nouer les éléments constituant les charpentes, herbes servant au recouvrement des toitures...), celle de plantes médicinales, etc.

Enfin, le *kommeyta* est le lieu d'activités cynégétiques, à vocation alimentaire mais surtout rituelle. En janvier 2000, nous avons eu l'occasion d'observer une chasse mobilisant les hommes de plusieurs villages, pendant une période de sécheresse : il s'agissait d'une chasse aux babouins accusés de détruire les récoltes des champs, qui constituait aussi une occasion de réaffirmer la cohésion de la société au moment où elle traversait des difficultés importantes liées à un début de famine. Cependant la chasse dans le *kommeyta* vise surtout à tuer des proies jugées difficiles et

---

<sup>133</sup> Terme pour lequel nous avons déjà mentionné une autre acception, « quartier », subdivision d'un bourg. Nous revenons sur les *kaanta* des basses terres en page 302.

<sup>134</sup> L'autre combustible utilisé pour démarrer le feu sont les chaumes séchées. Les Konso en revanche ne brûlent jamais, comme c'est le cas sur les hauts plateaux éthiopiens, les bouses de vaches séchées : ce matériau constitue en effet un fertilisant bien valorisé pour qu'on le fasse partir en fumée !



dangereuses (lions, léopards), car elles permettent à leurs vainqueurs d'acquérir un très grand prestige au sein de la société konso.

Le *xonso* apparaît ainsi comme le siège d'une agriculture intensive très contrôlée, auquel s'oppose le *kommeyta*, le siège d'une agriculture plus extensive, plus tournée vers l'élevage, et surtout, un lieu de chasse et de cueillette.

#### UN DÉCOUPAGE TRANSVERSAL EN « FINAGES VILLAGEOIS »

À ce découpage *xonso/kommeyta* se superpose celui des finages villageois. Chaque bourg (*paleta*) se situe sur des terres marquées par des limites bornées (*xeela*, pl. *xeella/sapana* à Kolme) qui définissent des territoires villageois (*bapta* ou *hammintä*) contigus (. L'existence d'un « territoire villageois » propre est d'ailleurs l'un des critères qui distingue les bourgs (*paleta*), constituant une unité politique autonome, des agglomérations qui se sont développées ultérieurement et qui en dépendent. De nos jours, ces territoires correspondent *grosso modo* aux limites géographiques des Associations de Paysans (*gäbäré mahibär* en amharique) mises en place par le régime socialiste (cf. Carte 6). Les délimitations entre finages villageois, connues des anciens et marquées par endroits par des pierres, se prolongent jusqu'aux confins du pays konso dans le *kommeyta*, et définissent pour les villages périphériques, de larges territoires « en parts de gâteau » qui se perdent dans les basses terres. Les villages centraux (Mejelo, Goja, Fasha, Mejeqe) ont en revanche un territoire beaucoup plus limité en surface et, à l'image des pays situés au centre d'un continent donc dépourvus d'« accès » à la mer, ils n'ont pas d'ouverture vers le *kommeyta* : ils sont obligés de passer par les *territoires villageois* voisins pour y accéder. Lorsqu'on est dans le *kommeyta* mais encore à proximité du *xonso*, les terres sont clairement attribuées à un village, mais plus on s'éloigne, plus les limites entre territoires villageois sont difficiles à établir avec certitude. Lorsqu'on s'éloigne encore, c'est la frontière entre les terres konso et les terres des ethnies voisines qui devient difficile à définir : on passe dans des terres non appropriées séparant délibérément les Konso des peuples voisins... Pour reprendre le continent comme métaphore du pays konso, la portion du *kommeyta* proche du *xonso* constitue les « eaux territoriales » du village ; plus loin, passée une limite qui n'est pas clairement fixée, c'est le grand large... mais mieux vaut ne pas trop s'y aventurer !

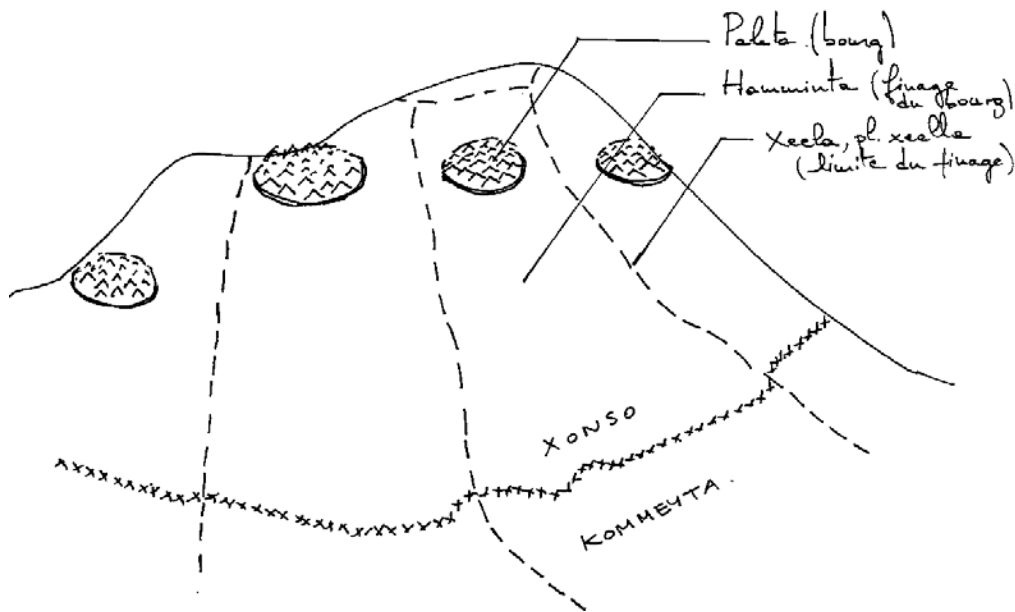


Figure 6 : le double découpage de l'espace en finages villageois et en *xonso/kommeyta*

La localisation d'une terre dans un finage donné implique concrètement qu'elle est cultivée par une personne du bourg correspondant<sup>135</sup>. Les paysans ont en général en culture des parcelles éparpillées sur l'ensemble du territoire de leur bourg, ce qui leur permet, lorsque celui-ci est étendu sur les deux catégories d'espace définies, de bénéficier des avantages et des complémentarités de deux milieux qui offrent des conditions écologiques différentes. Il s'agit là d'une stratégie relativement commune chez de nombreux groupes humains que de s'établir à proximité d'une discontinuité géographique (par exemple, sur un coteau), ce qui permet de tirer parti de la diversité des milieux écologiques avoisinants (dans notre exemple, le versant, la plaine, le plateau). Au pays konso, la conjonction du *xonso* et du *kommeyta* permet de réaliser des activités agricoles intensives, en même temps que de développer un élevage extensif sur un espace servant de plus à la chasse, à la cueillette et à la collecte de bois<sup>136</sup>.

<sup>135</sup> Un faible pourcentage des terres déroge à cette règle suivant deux mécanismes évoqués dans la description des systèmes d'appropriation de la terre et de l'arbre, dans le *xonso* (p. 190) et dans le *kommeyta* (p. 196).

<sup>136</sup> À proprement parler, les populations qui vivent en bordure de la fracture du Rift africain semblent adopter l'une ou l'autre des stratégies suivantes : soit elles exploitent la complémentarité naturelle qui existe entre les différents milieux qu'offre le dénivelé, soit elles s'inscrivent dans un système d'interdépendance entre plusieurs groupes qui exploitent chacun un étage altitudinal (MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES à paraître en 2006)

Les activités qu'un paysan réalise pour sa subsistance sont donc (en principe) contenues à l'intérieur du finage du bourg auquel il appartient, lequel se trouve dans le *xonso* et possède dans la plupart des cas un prolongement dans le *kommeyta*. À cette échelle, celle d'une activité quotidienne confinée dans le périmètre villageois, les paysans abordent spontanément leur territoire de façon pragmatique, catégorisant l'espace en fonction de l'utilisation du sol.

## LE FINAGE VILLAGEOIS ET SES CATÉGORIES D'ESPACES

Les paysans d'un bourg divisent leur finage en plusieurs catégories d'espaces, qui se distinguent au premier abord par le type d'occupation du sol qui y est pratiquée. Les termes konso qui ont été identifiés pour désigner différents espaces sont les suivants : *dulla*, *kappina*, *mura*, *paleta*, termes que nous pouvons provisoirement traduire, en attendant de les expliciter plus longuement, par « champs », « jachères », « bosquets » et « villages/bourgs » respectivement.

Comme ce sont essentiellement les hautes terres qui sont concernées par ce découpage, on pourrait penser que ce système classificatoire est compris dans la seule catégorie *xonso*, et se trouve par conséquent inclus dans l'autre découpage spatial. En réalité, les deux découpages relèvent de deux logiques différentes, que l'on pourrait qualifier pour faire vite, de respectivement cognitive et pragmatique. De plus, certaines catégories, *dulla* (les champs) par exemple, se retrouvent à la fois dans le *xonso* et le *kommeyta*, ce qui est bien la preuve que ce n'est pas un système de catégorisation qui est inclus dans l'autre, mais que les deux se recoupent.

### PALETA (LE BOURG) ET LES AUTRES ESPACES HABITÉS

Malgré quelques zones d'habitat dispersé, la majorité de la population konso est concentrée dans une trentaine de villages, dont chacun regroupe en moyenne cinq milles habitants. La structure est à peu près constante d'un bourg à l'autre : les différentes cases d'un même foyer sont entourées d'une clôture, et les enclos familiaux (*tika*) ainsi définis sont regroupés en quartiers (*kanta*), une dizaine par village, au sein desquels se trouve une place publique (*mora*). Le village est entouré d'une double enceinte, la première est un mur en pierre sèche, la deuxième est constituée par une ceinture végétale, la *mura dina* ou *dina*. L'accès au bourg se fait par des « portes » (*xarra*), simples trouées dans le mur de fortification, en nombre réduit (5 à Dokatto) et qui portent le nom du principal endroit auquel elles permettent d'accéder (par exemple, *xarra urrumala* « la porte du marché », *xarra pisha* « la porte de l'eau »). Les villages s'agrandissant progressivement, on trouve au sein du même

village des vestiges plus ou moins bien conservés des anciens murs d'enceinte, dessinant des cercles ou des arcs de cercles s'emboîtant les uns les autres.

Au-delà de ces observations générales, il est possible de détailler la structure spatiale des bourgs, d'abord caractérisée par la densité du peuplement. Les différentes huttes hébergeant la vie d'une seule et même famille, formant chacune une pièce unique à laquelle est attribuée une fonction spécifique (chambre, cuisine, grenier, grange, étable), sont regroupées sur un même espace. Celui-ci est délimité par d'épaisses clôtures en bois (*oxenta*), la plupart du temps doublées voire soutenues par une haie vive. Au milieu de la concession familiale, une terrasse trace la limite entre la partie haute pavée (*oyta*), espace de vie des humains, et la partie basse en terre battue (*arxatta*), espace de libre circulation du bétail. On accède aux concessions par une ouverture formée dans l'épaisse palissade du côté de la partie basse, et éventuellement aussi par un plus petit passage à l'opposé de cette entrée principale, ou encore par d'éventuelles petites ouvertures sur les côtés communiquant avec les maisons voisines (cf. Photographie 4, p. 106).



Photographie 8 : Ruelle de Gera débouchant sur une *mora*

Les clôtures de bois mort qui bordent la ruelle sont ici parfois soutenues par les arbres (*Moringa stenopetalá*) plantés dans les enclos des maisons

Les pâtés de maisons sont délimités par d'étroites ruelles qui sillonnent le village. Leur étroitesse a du mal à contenir le passage permanent des hommes et des animaux : des paysans qui reviennent du champ lourdement chargés de leur récolte, des femmes ramenant du *kommeyta* de volumineux fagots de bois, des jeunes filles parties à la source remplir d'eau leurs calebasses – ou leur version plus moderne, des

jerricanes –, de jeunes bergers conduisant le bétail du village vers les lieux de pâture... Le réseau labyrinthique des ruelles débouche parfois sur des petits carrefours qui s'élargissent en places publiques (*mora*) siège de la vie sociale des quartiers. Ces *mora* sont en effet un lieu de rencontre pour les anciens et pour les jeunes hommes de la classe *xela*, un terrain de jeu (on y joue au *takeeka*, le jeu de godet konso), de danse et de sport pour les enfants et les jeunes... De taille variable, elles sont fréquentées soit par les habitants du voisinage immédiat (le *kanta apitta*, « *kanta* du feu »), soit par les habitants d'une subdivision plus importante du village (*kanta paleta*).

Le Tableau 4 donne à titre indicatif le découpage de Dokatto en grands *kanta*, et le nombre de *mora* (places publiques), auquel correspond un nombre équivalent de *kanta apitta*.

Tableau 4 : Découpage en *kanta* du *paleta* de Dokatto.

Nom des divisions séparant le <i>paleta</i> en deux	Nom des <i>kanta paleta</i> (ou <i>kante kuta</i> ) associés à chacune des deux divisions	Nombre de <i>mora</i> dans le <i>kanta paleta</i> (reflète le nombre de <i>kanta apitta</i> )
Illika	Ottayya	4 <i>mora</i>
	Lehayte	4 <i>mora</i>
Perkutta	Hakkelle	5 <i>mora</i>
	Hotentitta	4 <i>mora</i>

Remarque : Les *kanta* de Purkutayya et Hulme appartiennent également au *paleta* de Dokatto, mais ils ne sont pas compris dans l'enceinte du village. Situés sur les hauteurs des collines de Karatti, ils sont rattachés respectivement aux divisions Illika et Perkutta.

La majorité des habitations est regroupée en villages, mais pas la totalité. Autour des villages, on trouve parfois des enclos d'habitation isolés, comme nous l'avons observé à Goja ou comme le mentionne HALLPIKE (1972 : 62) à Gaho. Cet habitat dispersé se serait développé seulement après la conquête amhara, à partir de populations villageoises qui craignaient la violence des combats menés par les troupes éthiopiennes<sup>137</sup>. Cependant, lorsqu'on s'éloigne de la région de Karati en direction de Tuuro, on ne voit plus que des habitations isolées. La particularité de ces régions vient du fait que la vie sociale de la communauté se concentre sur des places de marché ou des *mora* en plein champ. Il s'agit là de zones d'immigration plus récente,

<sup>137</sup> « Nos grands-parents vivaient dans un village, un village de la forme de Dokatto. Mais pendant la période de Ménelik II, les gens qui ont été envoyés par le gouvernement ont brûlé de nombreux villages, et quand les habitations sont ensemble, il est très difficile de lutter contre le feu et les attaques. C'est pourquoi nos grands-pères et grand-mères ont préféré se disperser » (un paysan habitant dans la campagne autour de Goja).

où les villages ne se sont pas formés suivant le modèle des bourgs konso de la zone historique de colonisation. C'est le cas, par exemple, du peuplement de Kolme (*qébélé* de Maderiya & Gizabe), formé par une population émigrée de Kunyera Kolme.

Les bourgs konso et les autres espaces habités sont reconnaissables de loin dans le paysage tant les *Moringa stenopetala* y sont concentrés. Les branches à l'écorce blanche et le feuillage vert clair de cet arbre dépassent des maisons, formant sur le village un couvert clair et régulier, au milieu duquel viennent s'intercaler quelques eucalyptus, quelques papayers et des bananiers. L'examen détaillé de la végétation nous montrera en fait une bien plus grande richesse en espèces, dans les étages inférieurs. Pour l'heure, il nous suffit de retenir que les zones d'habitations sont ponctuées de nombreux arbres épars dont les cimes se mélangent aux faîtes des maisons.

#### DULLA : DES CHAMPS JARDINÉS SOUS COUVERT ARBORÉ

*Dulla* (sing. *dula*) est le terme utilisé pour désigner les parcelles cultivées par les Konso. D'une taille de quelques dizaines d'ares, les *dulla* sont en général étagés sur plusieurs terrasses définissant des bandes de terres (*xæerenta*) de quelques mètres de largeur, séparées, en fonction de l'intensité de la pente, par de véritables murs en pierre sèche (*kammatta*) ou de simples amoncellements de cailloux (AMBORN 1989). Les murs de soutènement (*kammatta*) disparaissent dans les zones où la pente s'adoucit, c'est-à-dire essentiellement dans le *kommeyta*. Dans tous les cas, des bourrelets de terre (*mona*) régulièrement refaits permettent de ralentir l'eau de ruissellement et d'augmenter l'infiltration. Chaque paysan possède environ 5-6 parcelles, parfois seulement une ou deux pour les plus pauvres, avec une surface qui couvre en moyenne 0,5 hectare par foyer. Ces parcelles qui constituent l'ensemble de ses terres sont cultivées entièrement à la main, avec l'aide d'outils qui sont, selon la nature des opérations agricoles, une houe (*payra*) pour le labour (*aylatta*) et un bâton à fouir (*silpoota*) pour les semences (*qupatta*). Dans la région de Kolme et de Tuuro, l'araire (*xormada*, de *xorma*, « bœuf ») est aussi minoritairement utilisé pour le labour. Sur les parcelles, plusieurs cultures sont mélangées, définissant une couverture végétale multi-étagée, dans laquelle les arbres sont présents en abondance. La récolte des produits se fait de façon étalée dans le temps, en fonction de l'arrivée à maturité de chaque espèce et de chaque plant, et en fonction des besoins alimentaires du foyer pour ce qui concerne les plants « qui peuvent attendre » (le manioc par exemple n'a pas une période fixée de récolte). Ce mode de récolte progressive nécessite des passages réguliers des paysans et de leur famille pour surveiller le degré de maturation de chaque plante.

Nous traduisons *dulla* par « champs », mais c'est plutôt de *jardins* dont il faudrait parler – les Konso anglophones utilisent d'ailleurs le terme *garden*. Les caractéristiques énumérées ci-dessus rappellent en effet que, dans l'opposition entre le modèle d'agriculture céréalière du Moyen-Orient de nos latitudes (*l'ager*) et le modèle jardiné des tropiques (*l'hortus*) que Jacques BARRAU (1990) propose pour classer les types d'agriculture, l'agriculture konso se révèle typiquement du type jardiné. De fait, on en retrouve les principaux caractères : diversité des espèces présentes dans les champs, structuration de l'espace agricole en trois dimensions (avec plusieurs étages de végétation), stockage des produits sur pied plutôt qu'en grenier, traitement des plants pied à pied, etc.<sup>138</sup> Argument supplémentaire, les Konso ont aussi parfois des espaces dévolus à l'agriculture au sein des villages. Délimités ou non par une clôture, ces espaces appelés *enna* présentent exactement la même composition végétale que celle des *dulla* proches des villages (en revanche, la composition des parcelles peut varier sensiblement entre *dulla*, notamment entre ceux du *xonso* et ceux du *kommeyta*). Cependant, les *dulla* ne comportent pas tous les attributs habituellement associés à un jardin, par exemple la clôture, qui généralement définit et protège l'espace jardiné<sup>139</sup> ; ainsi que la proximité directe avec les habitations. Aux yeux des classifications spécialisées, c'est donc bien un statut ambigu, intermédiaire entre champs et jardins qui caractérise les *dulla*.

De loin, les « champs-jardins » (*dulla*) présentent un aspect caractéristique, dû d'une part aux terrasses, d'autre part aux nombreux arbres et arbustes disséminés qui se développent au milieu des cultures. Ces ligneux, pour nombreux qu'ils soient, ne constituent pas pour autant un couvert continu : aussi ne vaut-il mieux pas parler dans ce système agroforestier, d'« agroforêt », terme qui évoque une densité ligneuse comparable à celle d'un couvert forestier, mais plutôt de « cultures sous couvert arboré », système dans lequel l'arbre est bien présent mais sous une forme isolée (TORQUEBIAU 1997).

---

<sup>138</sup> Les termes « horticulture » et « jardinage » au lieu d'« agriculture » sont préconisés par HAUDRICOURT (1962) pour traduire tout ce que le traitement des plantes cultivées peut avoir d'individuel en regard des techniques agricoles des pays tempérés (DESCOLA 1986 : 170). Nous employons malgré cela le mot d'« agriculture », car lui seul traduit selon nous la finalité économique de cette activité, contrairement aux deux termes précédents qui évoquent avant tout une activité annexe ou ludique, et n'incluent pas la culture des céréales. Du fait de la présence des arbres dans les champs konso, on pourrait parler aussi d'« agroforesterie », cependant ce terme est par trop marqué par son origine forestière, alors que « l'agroforesterie est une affaire de champs, pas de forêts » (TORQUEBIAU 1997). Pour pallier cette distorsion, les termes « agroarboriculture » et « agriculture multi-étage » ont été proposés (DE LEENER & DUPRIEZ 1993).

<sup>139</sup> Même si dans le *kommeyta*, les Konso disposent parfois des branches d'épineux à même le sol pour constituer une clôture (*oxenta*) sommaire contre les animaux sauvages.

### KAPPINA : DES FRICHES PÂTURÉES, POTENTIELLEMENT CULTIVABLES

Les *kappina* sont une catégorie d'espace reconnue par les Konso qui correspond en premier lieu aux zones embroussaillées du *xonso* : il s'agit alors de *friches*, c'est-à-dire d'anciens champs laissés à l'abandon après l'apparition des premiers signes d'épuisement des sols, et progressivement recouverts par une végétation arbustive abondante d'où émergent quelques arbres (BONNEVAL 1992). Il s'agit également des sols érodés, des réseaux de ravines, des zones en très forte pente. Ces terres constituent les rares zones de pâture du *xonso*.

Le couvert ligneux qui se développe dans les *kappina* correspond à une brousse, plus ou moins développée selon l'ancienneté de la jachère et selon les modalités d'accès à la terre. Leur composition est néanmoins relativement homogène, avec des espèces de lumière invariablement présentes : certains acacias (*A. hockii*, *A. mellifera*, *A. seyal*) et divers arbustes (*Dodonaea angustifolia*, *Combretum molle*, *Senna singueana*, *Rhus natalensis*, *Dichrostachys cinerea*, etc.). De cet ensemble émergent quelques arbres, soit réchappés du défrichement initial, soit issus de l'arboriculture du champ désormais laissé à l'abandon.

Par extension, comme en français d'ailleurs, le terme désigne aussi les terres potentiellement cultivables. On peut donc y inclure comme le font certains Konso la savane arborée à acacia du *kommeyta*, dans la mesure où elle constitue comme les friches du *xonso* une potentielle végétation à défricher pour la mise en culture de nouvelles terres.



Photographie 9 : Près du lit de la rivière Yanda

La brousse et la savane arborée du *kommeyta*, en tant que terres potentiellement cultivables, peuvent être considérées comme des *kappina*



### *MURA* : DES BOSQUETS EXCLUS DE TOUTE UTILISATION AGRICOLE

Le terme de *mura*, traduisible par « bosquet », désigne en fait pour les Konso un certain type de végétation autant que l'espace sur lequel celle-ci se développe : la même polysémie se retrouve d'ailleurs en français avec les termes « forêt » et « bois » (DA LAGE & MÉTAILIÉ 2000).

Les objets naturels désignés par le terme *mura* sont relativement variables : en taille d'abord, puisque les plus grandes font quelques dizaines d'hectares, et les plus petites à peine un are (10 m x 10 m). En structure ensuite, puisque le couvert ligneux peut être plus ou moins dense (de 30% à 70% de recouvrement au sol), et plus ou moins haut (de moins de 5 m à plus de 30 m)... En composition floristique enfin, puisqu'il peut s'agir de formations largement dominées par une seule espèce (*Juniperus procera* ou *Euphorbia tirucalli*) ou au contraire de formations comportant une grande diversité biologique. Parmi cette variété, les Konso identifient plusieurs types de *mura*, comme en témoigne l'utilisation du terme dans les expressions suivantes, qui désignent toutes des types de couvert boisés : les *mura poqalla*, les *mura dawra* et les *mura dina* (plus souvent abrégé par le terme *dina* seul). Le point commun à toutes les *mura* est la présence d'une végétation ligneuse dans laquelle l'arbre ou l'arbuste sont présents au milieu d'un ensemble continu : en cela, elles s'opposent au couvert ligneux des champs, caractérisés par la dispersion spatiale de leurs arbres.

Par ailleurs, les *mura* se développent sur des terres délibérément exclues de tout usage agricole : elles s'opposent en cela d'une part aux champs, mais aussi aux « friches » (*kappina*), champs anciens ou susceptibles de le devenir. Du fait des interdictions de pâturage et de prélèvements de bois qui ont cours dans les *mura*, les *kappina* sont globalement moins denses. Cependant, évolution récente, les *mura* étant de plus en plus fréquentées et dégradées, cette différence de densité du couvert ligneux est devenue toute relative : les *kappina* des basses terres sont désormais fréquemment plus denses que les *mura* les plus dégradées des hautes terres. En fait, la distinction *kappina/mura* est plus liée à la perception de l'usage potentiel que l'on peut faire de ces espaces qu'aux caractéristiques de la formation végétale. En cela, le terme *mura* se distingue de ses potentielles traductions françaises (« bois », « bosquet », « forêt »)<sup>140</sup>, car si les termes à la fois konso et français désignent en même temps un

---

<sup>140</sup> Quoiqu'il semble que ces termes en Europe aient constitué à certaines époques des notions plus juridiques qu'écologiques : ainsi la « forêt » désignant dans l'Angleterre médiévale un territoire sur lequel le roi (ou le seigneur) se réserve certains droits exclusifs, en particulier celui de chasser (SIGAUT 1988 : 61 ; HARRISON 1992 : 111).

type de végétation et un espace, l'appellation *mura* peut subsister pour désigner l'espace, même si la végétation de type *mura* a disparu.

Les *mura* peuvent avoir un couvert ligneux très clairsemé, cependant lorsque l'on demande aux Konso quels sont les animaux de la *mura* (*pinana mura*), ils citent toujours ceux appartenant aux écosystèmes forestiers : petits et grands singes (*kaltayta*, *qammileeta*) et colobe gourèze (*qorratta*). À ceux-ci s'opposent les animaux de la *kappina*, ceux de la savane – antilopes (*kaapuraasha*), dik-dik (*sakaariitta*), lions (*karma*), léopards (*qayrantta*). Ainsi, toutes les *mura* ne sont certes plus toujours des forêts ou des bois dans la mesure où elles ne sont pas toujours constituées d'arbres « aux houppiers jointifs ou peu espacés » (DA LAGE & MÉTAILLÉ 2000), mais elles en sont en théorie – dans les représentations – dans la mesure où les Konso les perçoivent comme des endroits définitivement exclus du domaine agricole, censés abriter des animaux forestiers. Les *mura* sont donc des espaces dans lesquels l'accès est limité de telle façon que la végétation qui s'y développe corresponde théoriquement à celle d'un bois ou d'une forêt.

L'observation des photographies aériennes (au 1/25000<sup>ème</sup>) nous permet de faire une première approche des zones de couvert ligneux dense, qui s'avèrent facilement repérables sous la forme de taches sombres (Figure 7). Elles s'opposent à des zones en gris clair correspondant aux champs : certains de leurs arbres sont tellement gros qu'ils sont visibles sur la photographie. Les zones de ravines, reconnaissables à leur forme qui suit le tracé sinueux des rivières asséchées, apparaissent en général légèrement plus sombre : c'est à la fois l'effet du relief (dont certains versants sont à l'ombre) et de la végétation broussailleuse qui s'y développe. Les bosquets et les forêts, eux, apparaissent presque en noir. On peut distinguer parmi ces taches une certaine variabilité. Celles qui sont de forme circulaire, formant un anneau de section irrégulière, permettent de repérer au premier coup d'œil les bourgs (taches gris clair dans lesquelles on distingue le maillage des maisons) qui s'étalent dans l'espace ainsi délimité : il s'agit là des *mura dina* (ou *dina*). Celle qui apparaît également bien sur le document correspond à une forêt de genévrier appartenant à la catégorie des *mura poqalla* (celle-ci s'appelle *mura Kala*), qui s'étend sur plusieurs hectares au sommet d'une colline. Les taches bien plus petites qui parsèment ça et là le territoire, parfois constituées de seulement quelques dizaines de m<sup>2</sup>, sont soit des *mura dawra*, soit encore des *mura poqalla*. Leur grand nombre et leur petite taille ne nous a pas permis de les recenser toutes.



Figure 7 : Photographie aérienne du centre du pays (autour de la mura Kala et des bourgs de Gamole et Dokatto)

Les *mura* se distinguent donc selon les Konso en trois catégories : *mura dina*, *mura poqalla* et *mura dawra*. Nous nous proposons dans un premier temps de croiser cette catégorisation konso avec une typologie réalisée sur des critères botaniques : cela nous permettra d'établir l'adéquation entre les deux, préalable nécessaire à la description de la physionomie et de la composition de quelques exemples, choisis pour illustrer la typicité de chacun des bosquets reconnus par les Konso.

#### D'un bosquet à l'autre, des différences de composition ligneuse

Nous avons rassemblé l'ensemble des informations contenues dans nos relevés floristiques des *mura* et *kappina* en un seul tableau, dont les colonnes et les lignes ont été organisées de façon à rapprocher les sites dont la composition floristique est similaire et les espèces qui se retrouvent sensiblement dans les mêmes endroits (cf. [Annexe IV](#)). Pour faire cela, nous avons eu recours à une Classification Ascendante Hiérarchique (CAH), méthode statistique qui consiste à calculer pour chaque couple de lignes ou colonne un indice de similarité<sup>141</sup>. Cette méthode donne un résultat prenant la forme d'un dendrogramme, c'est-à-dire d'une représentation graphique en arborescence<sup>142</sup>.

Le dendrogramme que nous présentons à la page suivante permet de voir se dessiner trois groupes. Le premier, le plus à droite (groupe C), est composé de deux *kappina*, dont la composition se distingue clairement des autres sites. Le groupe A est composé de deux *kappina* légèrement à part, des deux *dina* que comporte notre échantillon et d'une grande majorité de *mura dawra*. Le groupe B est composé essentiellement de *mura poqalla*, dont les trois dites « régionales » (R1, R2, R3). Ces tendances générales n'excluent pas des « transfuges » (*mura poqalla* dans le groupe A, et *mura dawra* dans le groupe B).

---

<sup>141</sup> Les sites pour lesquels seule la présence-absence des espèces a été notée n'ont pas été pris en compte dans les analyses statistiques qui suivent ; de même, nous n'avons pas gardé dans l'analyse les informations parfois lacunaires (compte tenu du contexte de sécheresse aggravée durant lequel nous avons effectué certains relevés) qui concernent les herbacées.

<sup>142</sup> Pour lire celui-ci, il faut concevoir la structure comme une projection dans le plan d'un mobile en trois dimensions ; ce qui implique que chaque nœud peut tourner sur lui-même.

## **Cf. Fichier attaché Dendrogramme**

Cette analyse statistique nous permet donc de mettre en évidence qu'aux catégories verbalisées par les Konso correspondent des types de couverts ligneux distincts. Les *kappina* certes se retrouvent indifféremment dans tous les groupes définis par l'analyse : ces champs abandonnés sont des formes modifiées de la végétation naturelle, dans lesquelles subsistent des espèces liées à la mise en culture antérieure. Par ailleurs, notre échantillon de *dina* n'est pas suffisamment grand (seulement deux sites) pour qu'un groupe se distingue clairement, mais notre observation sur le terrain nous permet de dire qu'on retrouve dans cette catégorie de bosquets une certaine constance : une richesse en *Euphorbia tirucalli* accompagnée d'autres euphorbes lianescentes, et en arbustes tels qu'*Acalypha fruticosa*, *Senna sp.*, ou *Capparis sp.* Les *mura dawra* et les *mura poqalla* sont quant à elles moyennement discriminées par l'analyse statistique, ce qui nous conduit à un bilan mitigé : les deux couverts sont relativement originaux, mais pour certains cas, relativement similaires.

L'analyse des caractéristiques associées à chaque site nous permet d'ébaucher une explication (Annexe IV). En effet, sur notre échantillon de 7 *mura dawra* et de 13 *mura poqalla*, les *mura dawra* se trouvent significativement<sup>143</sup> à plus basse altitude que les *mura poqalla* (1418 m en moyenne, contre 1710 m) – ce qui n'exclut pas une zone où les deux types de bosquets coexistent (entre 1580 et 1705 m avec notre échantillon). Pour en revenir à notre interprétation du dendrogramme, il est à noter que l'altitude moyenne des bosquets du groupe A est de 1416 m, et celle du groupe B est de 1716 m, deux moyennes qui s'avèrent significativement différentes<sup>143</sup>. Or, la *mura poqalla* P01 qui vient se glisser dans le groupe A correspond à un bosquet dont l'altitude est particulièrement basse (1580 m) pour le type auquel il appartient. Quant à la *mura dawra* D07 qui vient à l'inverse se nicher dans le groupe B, elle est d'altitude nettement plus élevée que la moyenne des *mura dawra*. Si l'on se reporte au tableau de données floristiques, les différences de composition floristique entre les deux groupes se matérialisent par un enrichissement particulier des sites du groupe A en Euphorbiacées, telles que *Cissus quadrangularis*, *Euphorbia tirucalli*, et d'autres espèces plutôt de basse altitude (*Ziziphus sp.*, *Ximenia caffra*, *Berchemia discolor*) et inversement par un enrichissement relatif des sites du groupe B en *Juniperus procera*, espèce dont la limite altitudinale inférieure est autour de 1500m, accompagné d'un sous-bois composé de *Acokanthera shimperii*, *Euclea divinorum*...

Finalement, si l'on passe outre les *mura poqalla* et les *mura dawra* qui se trouvent hors de la tranche altitudinale qui correspond grosso modo à leur catégorie, alors les

---

<sup>143</sup> Test non paramétrique bilatéral de Kolmogorov-Smirnov et de Mann-Whitney, entre deux échantillons indépendants.

différents types de bosquets reconnus par les Konso apparaissent relativement bien discriminés par l'analyse des compositions floristiques. Ce résultat justifie que l'on s'attarde sur chaque catégorie, à travers quelques exemples choisis comme représentatifs. Les *mura poqalla*, qui présentent malgré tout une certaine hétérogénéité, nécessitent cependant deux exemples, pour en restituer toute la variété.

#### *Dina* : des fourrés d'euphorbes en ceinture autour des villages

Les *dina* sont les enceintes arbustives et arborées qui doublent par l'extérieur le mur en pierre sèche encerclant les bourgs traditionnellement fortifiés. Certains villages ne sont pas bâtis suivant le modèle traditionnel konso (modèle caractérisé par un habitat très dense, regroupé à l'intérieur d'un espace délimité par des fortifications) et ne présentent pas de *dina*. Dans d'autres endroits, la *dina* a été présente mais a été par la suite défrichée pour rendre possible l'agrandissement du bourg (comme dans la partie urbanisée de Dokatto où se trouve le marché, ou comme à Gamole, dans la partie nord-est). Quoi qu'il en soit, la surface couverte par ces forêts n'est en général pas très grande : la *dina* de Dokatto est un anneau encerclant le village d'une largeur maximale de dix mètres, mais qui s'amincit voire disparaît par endroit.



L'accès au bourg se fait nécessairement par une des quatre ou cinq portes, en coupant la *dina*, qui se trouve donc traversée par plusieurs chemins. Par les tas de cendre et de fumier qui y sont entreposés, par les traces de défécation, on y devine une fréquentation humaine importante.

Photographie 10 : Les fortifications de Dokatto, et en contrebas, le bosquet (*dina*) qui borde le bourg

Au niveau où la photographie a été prise, la *dina* a en partie été défrichée.

Le relevé de la végétation de la *dina* de Dokatto (A1 dans l'analyse) montre que sa végétation atteint quelque 3 m de hauteur, et est très fortement dominée par *Euphorbia tirucalli*, par d'autres espèces crassulacées : *Cissus quadrangularis*, *Opuntia ficus-indica*, ... ainsi que par de grandes euphorbes arborescentes (*E. candelabrum* et *E. abyssinicum*). Les *Acalypha* de même que *Calpurnia aurea* sont très présents parmi les petits arbustes qui s'élèvent à un mètre (Tableau 5). Quelques grands arbres sont également représentés, en général des acacias (*Acacia tortilis*) qui portent des ruches dans leur houppier.

Tableau 5 : Inventaire des espèces ligneuses de la *dina* de Dokatto

Nom scientifique	Nom vernaculaire	C <sub>i</sub>
<i>Acacia tortilis</i>	Dettatta	1
<i>Euphorbia candelabrum</i>	Xoleyta	1
<i>Euphorbia tirucalli</i>	Qarraata	4
<i>Acalypha fruticosa</i> var <i>fruticosa</i>	Se'ata	4
<i>Acalypha fruticosa</i> var <i>eglandulosa</i>	Seyta	2
<i>Opuntia ficus-indica</i>	Qulqualeta	2
<i>Calpurnia aurea</i>	Qora kelto	1
<i>Capparis</i> sp.	Qassatta	1
<i>Cissus quadrangularis</i>	Shuurata	1
cf. <i>Cayratia ibuensis</i>	Jareeta	1

Strate > 10 m : *Acacia tortilis* (R : 5 %) ; Strate 5-10 m : *Euphorbia candelabrum* (R : 5 %) ; Strate 1-5 m dominée par *E. tirucalli*, *A. fruticosa*, *Opuntia ficus-indica*, *Cissus quadrangularis* (R : 70%) ; Strate herbacée < 1 m : *Solanum incaneum*, *Tagetes minuta*, *Amaranthus* sp. (R : 30 %).

#### **Mura dawra** : des bosquets d'euphorbes et d'épineux

Les *mura dawra* sont des petits bosquets de végétation relativement dense. Leur superficie est en général inférieure à un hectare ; elle peut être réduite à quelques dizaines de m<sup>2</sup>. La position topographique des bosquets ne semble pas soumise à un arrangement particulier dans le paysage : elles se situent autant à proximité qu'à distance des villages, et à des altitudes variables, entre 1300 m et 1700 m. Elles ne présentent pas le moindre aménagement par l'homme, pas même un chemin d'accès. Tout au plus, dans certaines d'entre elles (que nous n'avons pas eu l'autorisation de visiter), se trouve un *olabitta*, mât rituel composé de l'assemblage de plusieurs troncs de genévriers. Cette absence de trace humaine est en cohérence avec l'interdiction de fréquentation dont elles font l'objet. Précisons ici que celles dans lesquelles nous avons pu effectuer les relevés correspondent à des cas où l'interdit était quelque peu tombé en désuétude.

Le couvert arboré y est plus continu que dans les *dina* ; de plus, la diversité des espèces recensées y est notablement plus élevée. En effet, les relevés phytosociologiques réalisés nous indiquent des pourcentages de recouvrement de la strate 1-5 m importants, variant de 30 à 80%. La végétation est dominée par des xérophytes, épineuses ou succulentes (*Rhus natalensis*, *Acalypha fruticosa*, *Capparis* sp., *Commiphora africana*, *Pterolobium stellatum*, *Dichrostachys cinerea*, *Phyllanthus ovalifolius*, *Grewia* spp.) par des lianes (*Euphorbia tirucalli*, *E. polyacantha*, *Cissus quadrangularis*), et d'éventuels acacias (*A. mellifera*, *A. brevispica*) et des euphorbes arborescentes (*E. candelabrum*, *E. abyssinica*).



***Mura poqalla* : du petit bosquet à la forêt de genévriers**

Les *mura poqalla* sont des couverts ligneux au sein desquels on trouve à première vue une relative hétérogénéité de forme et de composition. Leur aspect varie entre le petit bosquet similaire aux *mura danra* décrites ci-dessus, et la forêt du type « forêt sèche à genévrier » qui constitue la végétation spontanée de ces aires écologiques. Présentons deux *mura poqalla* sensiblement différentes pour faire ressortir les contrastes au sein de ce groupe.

La première, étendue sur moins d'un dixième d'hectare, est la *mura* Orkeeta, du nom du *poqalla* dont l'habitation se situe à quelques centaines de mètres de distance (village de Keserkyo). Le couvert y est irrégulièrement dense, difficilement pénétrable par endroit du fait des branches basses et nombreuses de la strate arbustive, mais laisse place parfois à des espaces de 10 x 10 mètres environ, bien dégagés. Au centre du bosquet se trouvent une dizaine de tombes de la famille du *poqalla*. Elles étaient autrefois marquées par des *waka* (statues funéraires), maintenant disparus suite à un vol<sup>144</sup>. Comme cela se fait sur les tombes konso, des pierres disposées sur la sépulture indiquent le nombre de champs que possédait le défunt. La végétation du bosquet est composée de quelques arbres (*Juniperus procera*), d'euphorbes arborescentes (*Euphorbia* sp.), mais surtout de grands arbustes s'élevant jusqu'à 5 m de hauteur (*Maytenus arbutifolia*, *Senna singueana*, *Rhus natalensis*, *Euclea divinorum*) (Tableau 6).

Tableau 6 : Inventaire des espèces ligneuses du bosquet de Orkeeta

Nom scientifique	Nom vernaculaire
<i>Maytenus arbutifolia</i>	<i>Dakkeyta</i>
<i>Senna singueana</i>	<i>Hanqarara</i>
<i>Psydrax schimperana</i>	<i>Kabella</i>
<i>Rhus natalensis</i>	<i>Kaputeyta</i>
<i>Ziziphus mucronata</i>	<i>Kopta</i>
<i>Euclea divinorum</i>	<i>Maqeyta</i>
<i>Juniperus procera</i>	<i>Piirpirta</i>
<i>Cordia monoica</i>	<i>Toleeqta</i>
<i>Euphorbia</i> sp.	<i>Xojxojeeta</i>
<i>Dracaena afromontana</i>	<i>Ajiloota</i>

<sup>144</sup> Ils ont depuis été retrouvés par la police, et sont désormais entreposés au milieu d'une centaine d'autres *waka* dans une pièce du Bureau de la culture à Karat. La remise en place d'un *waka* volé à l'endroit où il a été dérobé n'est pas simple : en effet, le retour du *waka* nécessite de rejouer le rituel par lequel il a initialement été mis en place, rituel dont l'organisation est coûteuse et que les familles ne sont en général pas prêtes à payer.

La deuxième *mura poqalla* est connue sous le nom de *mura Kala* (R2 dans l'analyse). Située au sommet d'une colline qui surplombe Gamole, elle s'étend sur 10 ha environ. Par sa taille et sa situation, elle est très visible dans le paysage, de quelque côté de la route que l'on arrive. Elle est connue pour être le lieu de résidence du *poqalla* Kala et sa famille, mais comme on peut le deviner sur la photographie aérienne, il est plus correct de dire que celui-ci habite à la lisière. Une route carrossable la traverse et donne accès à la concession du *poqalla* ; un chemin emprunté par les paysans qui viennent et reviennent du marché la longe, un autre la traverse. À l'intérieur, dans la partie ouest, se trouvent les tombes de la famille, avec d'un côté celles des femmes, et d'un autre celles des hommes – les deux espaces étant délimités par des pierres.



Photographie 11 : De retour du marché... avec la *mura Kala* en arrière plan

La strate arborée, qui culmine à 15-20 m et couvre 30% du sol, est composée principalement de *Juniperus procera* avec lequel cohabite l'olivier *Olea europaea* subsp. *cuspidata*. La strate arbustive, dense mais peu élevée ce qui donne une impression de sous-bois dégagé, est dominée par *Dodonaea angustifolia*, et secondairement par *Euclea divinorum*, *Maytenus senegalensis* et *M. arbutifolia* (Tableau 7).

Tableau 7 : Relevé des espèces ligneuses de la *mura* Kala.

Nom scientifique	Nom vernaculaire	C <sub>i</sub> *
<i>Juniperus procera</i>	Piirpirta	4
<i>Olea europaea subsp. cuspidata</i>	Ekerta	3
<i>Dodonaea angustifolia</i>	Dittatta	4
<i>Euclea divinorum</i>	Maqeyta	3
<i>Maytenus cf. senegalensis</i>	Lanwa	2
<i>Maytenus arbutifolia</i>	Dakkeyta	2
<i>Euphorbia sp.</i>	Xojxojeta	1
<i>Vangueria volkensii</i>	Timbilieerjsba	+
<i>Opuntia ficus-indica</i>	Qulqwaleta	+
<i>Croton macrostachyus</i>	Maskanta	+
...	Jalenjalleeta	+
...	Punnitta karaya	+
<i>Cissus rotundifolia</i>	Xalala (Xalala oraytta)	+
<i>Acacia hockii</i>	Jejehta	+
<i>Capparis sp.</i>	Qassatta	+
<i>Terminalia brownii</i>	Oipatta	+

Strate sup. 10-20m : *Juniperus procera*, *Olea europaea* (30% de recouvrement); strate 5-10 m : *Euclea divinorum*, *Maytenus spp.* (R. : 10%) ; strate 1-5 m : *Dodonaea angustifolia*, *Euclea divinorum*, *Maytenus spp.* (R.: 60%); strate herbacée (R.: 70%)

- C<sub>i</sub> : Coefficient d'abondance-dominance, défini sur une échelle allant de + (un seul individu ou individus très peu nombreux avec un recouvrement insignifiant) à 5 (espèce présentant un recouvrement au sol supérieur à ¾).

Les paragraphes précédents nous ont montré que l'on pouvait associer à la plupart des catégories un usage particulier : les bourgs sont des lieux que l'on habite, les champs des espaces que l'on cultive, les *kappina* des espaces où l'on fait paître les animaux et que l'on peut éventuellement cultiver de nouveau. De toutes les catégories recensées, celle des *mura* est la seule à être définie par sa végétation, et non par l'utilisation qui est faite de l'espace et de ses ressources. Si la fonction des *mura* est abordée, c'est à travers ce qu'on ne peut pas y faire : une *mura*, c'est un endroit que l'on ne peut ni cultiver, ni pâturer, et *a fortiori*, ni habiter. Cela n'implique pas que les *mura* sont dénuées de toute fonction – nous allons voir par la suite que c'est loin d'être le cas – mais que les éventuelles utilisations des *mura* ne sont pas exprimées de façon explicite, soit qu'elles apparaissent trop éloignées du quotidien de la vie matérielle des Konso, soit qu'elles sont trop hétérogènes pour être mentionnées au premier abord.

Malgré le grand nombre de catégories de territoire qui semblaient se dégager *a priori*, deux modes d'utilisation du sol s'opposent essentiellement : les terres cultivées ou cultivables, et les terres délibérément exclues de l'utilisation agricole. Nous constatons que le couvert ligneux des champs et des villages ne porte pas de nom en

*afa-xonso* contrairement aux couverts ligneux des *kappina* et des *mura*. Cela suggère à nos yeux que ces différents types ne sont pas équivalents. Ce couvert arboré qu'on trouve dans les champs et les bourgs ne nécessite pas d'être nommé car il constitue la norme dans le paysage. À cette forme non marquée s'opposent d'autres formes de couverts végétaux, qui elles, sont suffisamment exceptionnelles pour être désignées par un terme spécifique : 1) les *kappina*, qui ne sont rien d'autre que des champs en devenir ; et 2) les *mura*, bosquets et forêts.

Mais avant d'aller plus avant dans la caractérisation de chacun de ces espaces, et notamment dans leurs modes d'appropriation, il nous semble important de poursuivre notre exploration du découpage territorial et de ce qu'il génère en terme de gestion de l'espace et des ressources. Car si le quotidien des Konso reste en général circonscrit à l'intérieur de l'espace géographiquement restreint du territoire villageois, leur vie matérielle et symbolique est intimement imprégnée de cette opposition majeure et récurrente entre *xonso* et *kommeyta*, dont nous allons essayer de dévoiler maintenant les multiples facettes.

## XONSO ET KOMMEYTA : LE CŒUR ET LA MARGE DU PAYS KONSO

On trouve dans la dichotomie *xonso/kommeyta* telle qu'elle a été présentée jusqu'à présent une opposition entre le haut et le bas ; aussi pourrait-on être tenté de définir ces deux pôles par une limite altitudinale. Mais ce serait une erreur de ne voir qu'une zonation biogéographique de l'espace, là où les Konso voient pour chaque portion de territoire des activités, des modes d'appropriation, des valeurs, des modes d'organisation politique propres, qui diffèrent voire s'opposent. La cohérence du territoire vient de ces oppositions mêmes, et des complémentarités qui en découlent. Pour le comprendre, il convient d'interroger plus précisément les Konso sur les polarités et les hiérarchies qui régissent leur conception de l'espace, lequel sera aussi considéré dans sa dimension temporelle, à travers son origine.

### FORME ET HISTOIRE D'UN DÉCOUPAGE TERRITORIAL

#### Polarités du territoire

Les auteurs qui se sont intéressés à l'agriculture konso ont bien remarqué des hétérogénéités quantitatives et qualitatives dans l'utilisation du territoire. AMBORN (1988) note que l'intensité des pratiques agricoles est décroissante quand on s'éloigne des villages ; et que la part relative de l'élevage augmente de façon concomitante. L'auteur tire de ses observations une typologie des champs, et les regroupe en trois auréoles d'agriculture dont le centre est le village. Or, dans les représentations locales, *xonso* et *kommeyta* se dessinent clairement comme des auréoles concentriques, non pas centrées sur les villages, mais sur l'ensemble du pays konso. La preuve en est qu'à l'image des pays situés au centre d'un continent qui n'ont pas « accès » à la mer, les villages du centre du pays konso n'ont pas d'« accès » au *kommeyta* : ils sont obligés de passer par les territoires villageois voisins pour y accéder.

Pour les paysans, c'est un critère de distance à l'habitation qui leur permet de distinguer les champs du *xonso* (*ar(a)peela*, « c'est par ici », « c'est proche ») de ceux du *kommeyta* (*iseeke*, « c'est loin » ; *pora aseeka*, « la route est longue »). Cette polarité proximité/distance se superpose en général, du fait de la topographie du pays, à une polarité « haut » (*matta, moonta, irriye*) / « bas » (*xatteye*), classique chez les populations éthiopiennes qui vivent en bordure du Rift<sup>145</sup>. Mais le critère dominant dans la

---

<sup>145</sup> On peut se référer par exemple au catalogue de l'exposition sur les rifts d'Afrique (MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES à paraître en 2006).

définition du *kommeyta* reste celui de l'éloignement. Les habitants de Kolme par exemple conçoivent les collines (nommées *Shampa*) situées à distance de leur village en direction de la rivière *Weyt'o* comme un équivalent de ce que les habitants de Karatti appellent le *kommeyta*, et ce, malgré l'altitude relativement élevée de ces terres. Le *kommeyta* constitue ainsi pour les Konso un *Far West*, même si en l'occurrence, c'est plutôt de *Far Lowland* dont il faudrait parler. À ces deux polarités vient se surajouter, lorsqu'on examine la partition du territoire à l'échelle du pays konso, le couple centre/périphérie. Comme son nom l'indique, le *xonso*, central, représente l'essence de l'identité konso ; le *kommeyta* lui, situé aux confins du pays, représente un *no man's land* qui médiatise le contact avec l'extérieur, jouant le rôle de « zone tampon » entre Konso et ethnies voisines. Autrefois, lorsqu'un étranger venait à mourir, il était enterré dans le *kommeyta* (HALLPIKE 1972 : 228), contrairement aux paysans konso enterrés dans leurs propres terres du *xonso* : là encore, le *kommeyta* représente ce qui n'est pas konso. Du moins pas encore...

Il ne faut pas considérer *xonso* et *kommeyta* comme des notions théoriques éloignées du quotidien des Konso. À la question *aysbopa'anni* ?, « où vas-tu ? », qui est posée systématiquement lorsque deux personnes se rencontrent, *kommeyt-opa-n 'aani*, « je vais au *kommeyta* » est une des réponses courantes parmi d'autres : *palet-opa*, au village, *urrumal-opa*... au marché, *katam-opa*... à la ville, *tik-opa*... à la maison, *a-tika a-keuss-opa*... à la maison de Kusse, *dull-opa*... au champ. Plutôt que *kommeyt-opa-n 'aani*, on entend souvent *kommeyt-opa-n kala*, qui signifie encore « je vais au *kommeyta* » mais avec l'idée supplémentaire que le locuteur va y passer la nuit. Le mot *kommeyta* est ainsi souvent utilisé pour indiquer la destination. Cependant, *kommeyta* désignant une large portion de territoire dans les basses terres, ce terme dans la conversation courante indique moins une destination précise qu'une direction. Les points cardinaux que nous avons identifiés, *pirtoota* « est »<sup>146</sup> et *dumaata* « ouest », sont, eux, plus utilisés comme des repères temporels de la journée (lever et coucher du soleil) que comme des directions.

La frontière entre *xonso* et *kommeyta* s'avère efficiente dans le quotidien des Konso, au moins à travers la façon dont ils s'orientent. Pour autant, les Konso ne peuvent pas nécessairement la situer avec précision. Contrairement aux *xella*, les limites entre les finages villageois, cette frontière n'est pas marquée (sauf en de rares endroits comme la place rituelle *mora Halawtilla* sur laquelle nous revenons en page 179). La transition entre un espace et l'autre se fait progressivement, si bien que l'on peut se trouver quelque part, et ne pouvoir définir dans quelle catégorie d'espace on

---

<sup>146</sup> *Pirtoota* signifie d'ailleurs aussi « soleil ».

se trouve : tout au plus, on peut dire, « je suis plus dans le *kommeyta* que ce champ situé proche du village, et plus dans le *xonso* que ce pâturage au loin dans les basses terres ». Le *kommeyta* constitue ainsi un bel exemple de *frontière*, au sens que John GALATY (1999) donne à ce mot, qu'il distingue de la « limite » (*boundary*) par la dimension spatiale que prend la « frontière » (*frontier*) – le premier terme désigne en effet une simple ligne de séparation, alors que le deuxième évoque les espaces périphériques en marge d'un territoire central<sup>147</sup>.

### Un découpage ancré dans l'histoire du peuplement konso

Par l'évocation de la description des auréoles d'agriculture qu'AMBORN (1988) a fixé au nombre de trois, on comprend bien que le changement entre le mode d'exploitation du milieu propre au *xonso* et celui propre au *kommeyta* est graduel – qu'il existe des états intermédiaires entre les deux extrêmes. Pour les Konso néanmoins, les deux portions du territoire correspondent à des unités discrètes, qui s'opposent franchement à bien des égards. Le principal argument à cette affirmation est que le découpage en deux portions de territoire s'inscrit dans une réalité ancienne présente dans l'histoire orale des Konso.

*Xatta payoota*, « il y a très très longtemps, au tout début », *xonso* et *kommeyta* constituaient deux entités distinctes sur le plan de l'organisation politico-religieuse : cette double organisation, dont il reste des vestiges dans la zone initiale de peuplement (Karatti), reflète une origine hétérogène de la population konso, composée de *Karatta*, les habitants originels de Karatti, et de *Monoqta*, originaires de Monoqto. En dépit de leurs variations, les mythes d'origine recueillis par différents chercheurs (HALLPIKE 1972 : 3 ; METASEBIA BEKELE 1998 : 5) ont pour constante l'idée que la population konso actuelle est issue de la réunion d'agriculteurs déjà préalablement installés sur les collines konso, plus particulièrement dans la région de Karatti, et d'un peuple venu ultérieurement des basses terres :

« Les premiers à vivre sur le territoire konso étaient des gens de Xoyra. Les Konso sont arrivés en provenance du pays borana (de l'Ouest) [plus précisément de Leban], les ont combattus, et les ont chassés. Les gens de Monoqto sont alors arrivés de Gedio [de la même direction que Xoyra], et se sont battus avec les habitants de Konso. Ils étaient peu en nombre mais très intelligents. Pour éviter les pertes humaines, les deux

---

<sup>147</sup> La suite nous montrera qu'on pourrait transposer au *kommeyta*, cette phrase de John GALATY (1999) qui dit des zones frontières entre l'Éthiopie et le Kenya : « de telles régions constituent des "frontières" en un double sens : d'abord en tant que "limites nationales" entre États [ici entre groupes ethniques], ensuite en tant que "zones politiquement marginales", éloignées et périphériques, où des conditions de "fluidité sociale", de "liminalité" et de chaos sont prétexte à la violence (...) ».

parties ont décidé de fixer la frontière entre leurs territoires là où les deux armées en allant l'une vers l'autre se rencontreraient. Il était décidé de remettre la rencontre au lendemain matin. Les gens de Monoqto qui étaient intelligents se sont levés pendant la nuit, et quand les Karatta se sont réveillés, les gens de Monoqto avaient déjà bien avancé. La frontière entre les deux peuples a été fixée à Tumalla, relativement proche des premiers bourgs konso. Les deux peuples ont décidé de vivre ensemble. Pour symboliser la paix, ils ont mis leurs tambours (*timpa*) ensemble. Les Monoqta devaient payer une taxe de sorgho pour les gens de Karatti. (...) » (Gellissimo Dinoté, décembre 2000).

Le territoire de Karatti a ainsi été conquis par les Monoqta venus des basses terres, grâce à une ruse de leur part : leur intelligence et leur activité leur ont permis de l'emporter sur le nombre des Karatta<sup>148</sup>. La morale de l'histoire, s'il y en a une, sonne comme une invitation à la méfiance vis-à-vis de ce qui vient du *kommeyta*, comme une invitation au travail aussi : désormais, il faudra se lever tôt pour reconquérir l'espace perdu, pour ne pas être pris de cours. Par la suite, les deux peuples ont été contraints de vivre ensemble, en mettant en commun leurs attributs du pouvoir, et en aménageant leurs organisations sociales respectives. De nos jours, la plupart des lignages ne gardent pas la mémoire de leur origine monoqta ou karatta. Cette amnésie collective est sans doute renforcée par une volonté d'assimilation forte de la part des Karatta, qui peut apparaître comme une tentative de leur part de retrouver, en « phagocytant » le groupe qui s'est incrusté chez eux, un pouvoir injustement perdu : ainsi « lorsqu'un Monoqta de Dokatto vient à s'installer dans un village comme Mejelo [qui n'a pas de *kommeyta*], il devient automatiquement karatta ». Par ailleurs, à Dokatto, les femmes monoqta deviennent karatta par le mariage.

En revanche, en ce qui concerne l'organisation des autorités religieuses traditionnelles, il a subsisté deux systèmes hérités des deux populations fondatrices

---

<sup>148</sup> L'intelligence des Monoqta est soulignée par une autre histoire qui raconte comment ce peuple réussit à déjouer la méchanceté de son chef Aylo, originaire de Aylotta. Le récit dit que les Monoqta se rendaient régulièrement chez Aylo pour lui demander sa bénédiction avant d'aller chasser. Aylo était très cruel. Avant de la leur accorder, il les soumettait à des épreuves. Il leur demanda entre autres une chaussure (en cuir) avec des poils des deux côtés ; il leur demanda de conduire un troupeau de poulets jusqu'à un abreuvoir, comme s'il s'était agi d'un troupeau de bétail ; il éparpilla un sac de *t'eff*, céréale dont le grain est très fin, et leur demanda de remplir à nouveau le sac ; il leur demanda d'apporter une génisse qui urinait du lait ; il leur demanda de ramener un buffle vivant... Finalement, les Monoqta prétextant de montrer à Aylo le résultat de leur quête, entraînent leur chef dans un traquenard : il tomba dans un trou creusé par les Monoqta, où il fut enterré vivant. Le même type d'histoire circule à propos des Sidama, qui se débarrassèrent ainsi de leur méchante reine Fuura.



du peuple konso. Les lignages de *dawra*<sup>149</sup> (dits aussi *nama dawra*) de la région de Karatti gardent en effet la marque de deux origines différentes ; et leurs organisations et fonctions respectives restent distinctes. Les *dawra* monoqta, environ un par village, sont des *dawra* permanents (deux familles sont connues : Luko à Purkutaya, et Arkayshe à Dokatto) ; contrairement aux *dawra* karatta, plus nombreux, et qui prennent leur service alternativement tous les deux ans (en dehors de ces périodes, ils ne sont pas considérés comme *nama dawra*). Ces derniers ont pour charge de garder les deux tambours (*timpa*) de la région, qui circulent entre les lignages de *dawra* des villes les plus anciennes (HALLPIKE 1972 : 72). Ces tambours, connus à Karatti sous le nom de Katanna (terme qui désigne aussi la grande saison des pluies) et Dokona (pas de signification rapportée), sont selon nos informations, considérés respectivement comme Karatta et Monoqta. Katanna est considéré par certains comme la femme, et Dokona comme le mari (HALLPIKE 1972 : 47) ; ou, Katanna comme l'aîné (*qaarta*) et Dokona comme le cadet (*kussita*) (WATSON 1998 : 222). Retenons ces associations car les deux oppositions se retrouvent dans les valeurs attribuées à chacun de ces ex-territoires (*Karatti/Monoqta*) qui désormais ne font qu'un.

L'autre grande responsabilité des *dawra* est de bénir certaines activités des Konso, celles liées au territoire avec lequel ils sont en relation. Selon un interlocuteur du bourg de Paddinkalto : « les basses terres sont sous la responsabilité des *dawra* monoqta. Quand les gens partent pour chasser, ils leur demandent leur bénédiction ». Un autre informateur de confirmer : « les Monoqta sont les pères des basses terres. Monoqto est d'ailleurs l'ancien nom du *kommeyta* ». Les *dawra* karatta quant à eux, ont la responsabilité, au début de l'année konso, de prier pour le bon déroulement des récoltes, l'abondance des pluies, l'absence de ravageurs (insectes, oiseaux), la fertilité des terres... en bref, pour le succès des activités agricoles.

La dichotomie *xonso/kommeyta* s'enracine ainsi dans l'histoire du peuplement konso, et l'on trouve aujourd'hui encore une coexistence des deux systèmes

---

<sup>149</sup> Il existe dans les sources écrites une très grande confusion à propos de ce que sont les *dawra*. HALLPIKE (1972 : 71) traduit l'expression par « personnes qui interdisent » (*nama*/personne, *idawrani*/il interdit), et les qualifie de médiateurs (*peacemakers*). WATSON (1998 : 205) conteste la traduction, et propose plutôt « personnes pour qui les choses sont interdites » ou « personnes interdites », ce qui fait référence selon l'auteur, au caractère sacré qu'on leur reconnaît. Le principal interdit qui les concerne est qu'ils ne doivent pas s'approcher de ce qui touche à la mort (WATSON 1998 : 206). La confusion qui règne à propos de l'appellation *nama dawra* tient selon nous au fait qu'elle désigne de façon générique l'ensemble des personnes qui ont des responsabilités ou des titres particuliers dans la société konso – *poqalla*, *shorokuta*, *apa timpa* (père du tambour), ancien, etc. – dont le point commun est de posséder ce rapport spécifique au sacré.

d'autorité religieuse. Les *davra* ont chacun des compétences sur la portion de territoire dont leur lignage est originaire, et sur les activités qui y sont symboliquement associées : agriculture pour le *xonso* et chasse pour le *kommeyta*.

Cette définition du *xonso* et du *kommeyta* à partir des faits tangibles que constituent les activités qui y sont pratiquées et le partage des responsabilités politico-religieuses entre représentants des Monoqta et des Karatta, a suffi à montrer que chacun de ces deux espaces possédait une spécialisation, respectivement dans les activités agricoles et dans la chasse et la cueillette. Mais comme nous l'avons rappelé en introduction, cette différenciation de l'espace si elle est d'abord visible à travers les conditions écologiques et les modes d'utilisation du milieu, se réalise dans tous les registres de l'appropriation du territoire, en particulier celui que nous n'avons pas directement abordé jusqu'à présent, à savoir, le registre symbolique.

#### LE LIEU DU « DOMESTIQUE » ET LE LIEU DU « SAUVAGE »

Une série d'oppositions dans lesquelles le *kommeyta* est le pendant négatif du *xonso*

##### Chaleur, maladie, danger...

De façon quasi systématique, le *kommeyta* est associé à une série de représentations négatives (chaleur excessive, maladies, danger, etc.), qui font que cet espace n'est pas perçu comme un endroit où il fait bon vivre<sup>150</sup>. Ceci n'implique pas que la vie y est impossible, mais seulement que les Konso ne conçoivent pas d'y vivre à long terme, car ce n'est pas là que la vie est perçue comme facile et agréable. Même lorsqu'ils y sont installés depuis trente ans, ils continuent à estimer que cela est provisoire, et aspirent toujours à remonter dans l'enceinte du village. De ce fait, pour reprendre les notions explicitées par Augustin BERQUE (1986 : 66) dans sa description des catégories vernaculaires de l'environnement japonais, l'*écoumène* des

---

<sup>150</sup> Notons ici que *biriha* est la traduction amharique de *kommeyta* adoptée par les Konso amharophones ; mot lui-même traduit en anglais par *jungle* ou *desert*. Si *biriha* nous semble bien refléter les multiples facettes du mot *kommeyta*, aucune des traductions anglaises n'est suffisante. Elles ne font en effet référence qu'au type de végétation, alors que le mot amharique sous-entend en plus un caractère chaud et inhospitalier. Le fait qu'un quartier de prostitution d'Addis-Abeba (rendu célèbre par le roman éponyme de Sebat Guèbrè-Egziabhér, publié en français sous le titre *Les nuits d'Addis-Abeba*) a été baptisé *yä nubé biriha* « le désert de Woubé » est assez significatif : on entend dans l'expression qu'il s'agit d'un endroit chaud, peu sûr, dans lequel on peut faire de mauvaises rencontres, où il ne règne pas de loi.

Konso, la « portion du territoire où ils vivent effectivement » se limite au *konso* ; l'*érème* des Konso, la portion désertée par eux, est le *kommeyta* <sup>151</sup>.

Les couples d'opposition associés terme à terme aux catégories du territoire, forment une liste qu'il est pratique de récapituler sous la forme d'un tableau, présenté ci-dessous (Tableau 8).

---

<sup>151</sup> « Écoumène » (du grec, *oikoumenê gé*/terre habitée et *ikos*/maison) se définit comme « la portion de l'étendue terrestre que l'homme habite effectivement ». L'« érème » (du grec, *erēmos*/désert, solitaire, qui a donné « ermite ») est un espace inhabité, un espace sauvage. L'auteur choisit pour les espaces inhabités du milieu japonais d'utiliser le néologisme « anécoumène » pour en finir avec l'ambiguïté de « désert », qui connote l'aridité, et qui prive le français d'un équivalent de *wilderness* (BERQUE 1986 : 66) ; mais pour le pays konso, le mot *érème* avec sa connotation aride, convient parfaitement.

Tableau 8 : Critères de définition des portions du territoire konso, et oppositions symboliques associées

<b><i>Xonso (xonsita)</i></b>	<b><i>Kommeyta</i></b>	<b>Couple d'opposition associé</b>
<b>Écoumène</b>	<b>Érème</b>	
Au cœur des collines konso	À la périphérie	→ Central/Périphérique
Sur les collines	Dans les basses terres	→ Haut/Bas
Là où sont construits les villages	Loin des villages	→ Proche/Distant
Lieu d'installation ancienne des Konso	Lieu d'installation plus récent	→ Occupation ancienne/Récente
Climat tempéré	Chaleur	→ Température agréable/ trop chaud
	Paludisme, trypanosomiasés	→ Salubre/Insalubre
	Danger représenté par les éventuels animaux sauvages et par les ethnies ennemies voisines	→ Sûr/Dangereux
Territoire d'une agriculture très contrôlée ; pas d'animaux sauvages	Territoire de vie des animaux sauvages, des plantes non domestiquées...	→ Domestique/Sauvage
Lieu où restent en principe cantonnées les femmes (bien qu'elles descendent de plus en plus loin dans les basses terres pour le ramassage du bois).  Espace domestique, des femmes, des enfants, des bœufs de case...	Lieu où vont s'aventurer les hommes pour la chasse, qui nécessite du courage...	→ Féminin – passif/Masculin – actif <sup>152</sup>  ... <i>ou plutôt</i> ...  → Féminin / Sauvage (voir la discussion ci-dessous)

<sup>152</sup> On note sur ce point une différence significative avec les oppositions binaires relevées par Gudrun Dahl (1996 : 168) chez les Borana. Selon l'auteur, le *haut* y serait associé au côté droit (pris dans les deux sens du terme), au nord, à la structure, à la raison, à la paix, à la fraîcheur et à la masculinité ; le bas serait au contraire associé à la gauche, au sud, à la subordination, au chaos, à la chaleur excessive, aux femmes et à la passion féminine.

### Une opposition hiérarchique

#### *Hiérarchie dans les valeurs*

À la lecture du tableau, il apparaît que le *kommeyta* correspond toujours au pendant le plus négatif de l'association : il y fait chaud, la sécurité des personnes n'y est pas assurée, on risque d'y tomber malade... Ces idées ont sans aucun doute un fondement écologique, attesté par les données climatiques, les études épidémiologiques (KLOOS *et al.* 1990), mais elles semblent en même temps entretenues par des représentations locales tenaces au point de devenir « contagieuses » à des visiteurs de passage. Ainsi trouve-t-on dans le témoignage d'Azaïs & Chambard une réticence « toute konso » à s'aventurer dans les basses terres qui le séparent de sa destination :

« En route vers Konso... La route est bonne, aménagée par Baltcha. Nous descendons sans incidents quoiqu'on nous dise le pays peu sûr... La chaleur est atroce. Nous décidons de cheminer la nuit sous le phare de la pleine lune et bien escortés d'une douzaine de Galla, gaillards bien bâtis avec trois soldats abyssins armés de fusils. Il nous faut nous hâter. On nous a prévenus que si nous avions l'imprudence de camper au désert, ne fût-ce qu'une nuit, nous contacterions inmanquablement la fièvre (...) Mauvais pays, de faune et de flore désertiques, infesté d'hyènes, de vautours, de charognards de toute sorte attirés par la mortalité du bétail ». (AZAÏS & CHAMBARD 1931 : 245)

#### *Hiérarchie dans le statut, ou comment le xonso englobe le kommeyta*

Cette hiérarchie observée dans les valeurs associées aux deux espaces se retrouve à un autre niveau. En effet, le statut accordé à chacun des deux termes n'est structurellement pas équivalent, car ceux-ci caractérisent deux niveaux de subdivision de l'espace différents. Ainsi, le *xonso*, défini ici comme une catégorie du pays konso s'avère être en même temps l'essence du pays konso – l'homonymie entre les deux ensembles en atteste. Le *kommeyta*, en tant qu'élément du pays konso, se trouve alors inclus dans la catégorie à laquelle il s'oppose. Il se trouve englobé dans le Konso (*xonso* au sens large), il est subordonné à ce dernier. Les deux espaces se trouvent donc reliés à la fois par une relation d'opposition et d'inclusion. On reconnaît ici – mais de façon plus évidente que *qoyra/missa* dans la classification des végétaux – l'idée d'une relation *hiérarchique* entre les deux termes de l'opposition (DUMONT 1991 : 245) : le *xonso* est supérieur au *kommeyta*, d'abord parce qu'il est plus valorisé, mais aussi parce qu'en tant que représentation du pays konso lui-même, il est défini à une échelle spatiale supérieure, et que pris dans ce sens large, il englobe son contraire.

### Une opposition englobante : le « sauvage » et le « domestique »

Parmi les oppositions de valeurs qui se profilent, il en est une qui semble plus pertinente que les autres dans la mesure où elle les englobe toutes : il s'agit de la dualité classique domestique/sauvage, déjà constatée par d'autres auteurs mais encore jamais traitée en détail<sup>153</sup>.

#### Des plantes spontanées qualifiées de *kommeyta*

À l'appui de cette idée, les noms attribués à certaines plantes s'avèrent utiles. On connaît en effet plusieurs couples de plantes appartenant à des séries contrastives (qui s'opposent deux à deux) et faisant intervenir les termes *xonso* et *kommeyta* : deux malvacées spontanées par exemple (*Hibiscus dongolensis* et *Abutilon bidentatum*) sont appelées *fuutota kommeyta*, un nom qui traduit leur ressemblance avec une plante cultivée de la même famille, le coton (*Gossypium sp.*, dit *fuutota*, et parfois *fuutota xonso* pour éviter les confusions), en même temps qu'il souligne leur caractère non domestiqué. Nous avons longtemps espéré trouver dans le vocabulaire konso un mot qui s'approcherait de l'adjectif *wild/sauvage*, et nous nous sommes aperçue que *kommeyta* était la seule traduction valable de cette notion. Le mot *kommeyta* ici sert à traduire la notion de sauvage, mais il ne devient pas un adjectif pour autant. Il reste un toponyme désignant une provenance, qui peut être remplacé par des toponymes plus précis se référant à des lieux inclus dans l'ensemble *kommeyta*. Ainsi HALLPIKE (1972 : 324) rapporte-t-il que le terme *sagan*, nom de la rivière qui passe dans le *kommeyta* au niveau du territoire de Buso est utilisé par les habitants de ce bourg pour désigner les « animaux sauvages » ; et l'auteur d'ajouter « Sagan est associé dans leurs esprits à la brousse [*jungle*], aux animaux sauvages, aux ennemis tels que les Borana et aux esprits diaboliques [*evil spirits*] »<sup>154</sup>. On retrouve ce même principe de substitution pour le terme *xonso*, interchangeable avec *karatti* (*fuutota xonso* par exemple se dit aussi *fuutota karatti*), du nom de l'une des trois régions composant le territoire du Xonso.

Ainsi le toponyme *kommeyta* apposé au nom d'une plante indique-t-il son origine en provenance des basses terres et par conséquent, son état sauvage. À l'inverse, le toponyme *xonso* signale que la plante concernée pousse dans le territoire

---

<sup>153</sup> Par exemple HALLPIKE (1972 : 324), ou AMBORN (1997 : 381) : « le trait structurel le plus étonnant [dans les paysages du sud-ouest éthiopien, particulièrement du Kafa, de Dime et du cluster Burji-Konso] est la division entre sauvage (*wilderness*) et aire de culture (*cultural area*), et les interrelations entre les deux. Ici des bandes de *wilderness* sont délibérément laissées dans leur état originel (*original*) ».

<sup>154</sup> Nous avons pour notre part relevé le terme *Hottayta sagan(a)* utilisé dans le bourg d'Apa Ropa pour désigner l'espèce *Cordia monoica*, présentée ainsi comme le pendant sauvage de *Cordia africana* dont le nom en *afa-xonso* est *Hottayta*.

soigneusement cultivé du Xonso, et qu'il s'agit du terme considéré comme domestique de la série.

Le *kommeyta*, une source d'animaux sauvages indispensable à la construction de l'héroïsme konso

Cette opposition entre le sauvage et le domestique structure toutes les catégories d'objets naturels. Ainsi, le *kommeyta* est réputé pour être le territoire de nombreux grands mammifères et oiseaux de la faune sauvage éthiopienne : des babouins, des chimpanzés, des colobes, des antilopes, des dik-diks, des hyènes, des léopards, plus rarement des lions, des girafes, des autruches. De mémoire d'homme, il y avait autrefois des éléphants, des rhinocéros, des buffles, animaux aujourd'hui disparus de la région mais dont le souvenir est toujours vivant dans les poèmes et les fables.

La société konso valorise considérablement la chasse de ces animaux : la prise d'un lion ou d'un léopard en particulier, tout comme autrefois le meurtre d'un membre d'une ethnie ennemie, sont considérés comme des actes de bravoure et d'héroïsme. Celui qui vient à bout de cette sauvagerie est élevé au rang de héros, *xetalaytta* (HIRSCH & METASEBIA, à paraître) : il bénéficie alors des honneurs de la part des membres de la société, durant sa vie et même après sa mort grâce aux *waka* qui seront érigés sur sa tombe<sup>155</sup>. Ce trait culturel qui se retrouve dans tout le sud de l'Éthiopie, a été analysé et décrit par les anthropologues éthiopiens sous le nom de « *meritorious complex* (*Verdienstcomplex*) », un système qualifié de méritocratique car il permet de promouvoir des individus dans la hiérarchie sociale sur la base de leur succès à la chasse et non pas seulement sur la base de leur ascendance (POISSONNIER 2003)<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> Contrairement aux autres auteurs (dont HALLPIKE 1970a : 40), Metasebia Bekele avance que les buffles permettraient, comme les lions et les léopards, d'accéder au statut de héros. Nicole Poissonnier (thèse en cours, université de Göttingen) a par la suite enquêté sur cette question : les Konso interrogés semblaient ne pas trop savoir (« peut-être, autrefois... »). Cependant, elle nous a fait remarquer que les seuls animaux représentés sur les *waka* observés au cours de l'inventaire réalisé pour le CFEE, sont des lions et des léopards, et une fois un python. Ainsi, même dans la mémoire centenaire des statues, on ne trouverait pas de trace de chasse rituelle au buffle. AZAÏS & CHAMBARD (1931 : 255) en revanche affirment avoir vu dans des groupes de *waka* les figures animales de lions, de léopards, de buffles, de babouins, de serpents, mais une erreur d'interprétation n'est pas à exclure tant la sculpture des animaux est grossière comparée à celle des statues (un lion est par exemple figuré par un simple tronc d'arbre de 1,80 m). À nos yeux, le doute subsiste.

<sup>156</sup> Au-delà des seules expéditions de chasse, la participation à des guerres tribales et les raids pour le bétail sont aussi très valorisés dans les sociétés nomades de l'Éthiopie méridionale (voir ASMAROM LEGESSE 1973 : 57-58).

Être reconnu comme *xetalaytta* pour un homme appartenant à la société konso est important : c'est l'affirmation de sa virilité qui se joue, et par là même, ses chances de se marier et d'accomplir le cycle normal de la vie d'un homme en engendrant une descendance (*id.*). Mais cette reconnaissance ne se limite pas une consécration individuelle. Tout d'abord parce que le titre de héros peut être cédé : par exemple, si celui qui a tué n'a pas encore accédé au grade générationnel *xela* (il est alors *farayta*, c'est-à-dire pas encore considéré comme adulte), alors il peut faire reconnaître à sa place un membre de sa famille plus avancé que lui dans l'échelle générationnelle, ou un *poqalla* à qui il fait allégeance. Ensuite parce que plusieurs personnes (quatre en général) peuvent être reconnues *xetalaytta* en même temps que le chasseur victorieux. Par ailleurs, lorsque celui-ci appartient à la « génération des guerriers » (*xela*), son succès permet à l'ensemble des membres de sa génération d'accéder « réellement » au grade de guerrier. En effet, une génération ne peut se choisir un nom, qui lui sera propre et définitif, qu'à partir du moment où l'un de ses membres tue un ennemi, un lion, un léopard (TADESSE WOLDE 1993 : 19). La mort d'un animal sauvage est également requise au moment où la classe de génération cède le pouvoir à la suivante : au cours des deux mois que dure la cérémonie de passage *kara*, une chasse rituelle est organisée, à l'issue de laquelle une colonne de basalte est dressée pour commémorer l'ardeur au travail, le courage, la virilité du groupe d'hommes qui achève son ministère. Outre ces mécanismes qui rendent obligatoire le succès à la chasse pour pouvoir nommer et célébrer une classe de génération, la mort d'un animal sauvage ou d'un ennemi est, du point de vue symbolique, « une nécessité pour assurer le pouvoir reproductif du groupe », comme le suggère la pratique consistant à ramener en trophée les parties génitales de l'ennemi vaincu (AMBORN 2002 : 85-86).

Lieu de contact avec les ethnies voisines, et également territoire d'animaux sauvages absents de la zone cultivée du pays konso<sup>157</sup>, le *kommeyta* apparaît donc comme le réservoir de proies dont la chasse victorieuse permet l'accomplissement des actes d'héroïsme. Il est le lieu obligé et nécessaire à la valorisation individuelle des hommes ; il permet en outre la consécration des membres d'une génération entière, celle des *xela* (guerriers), et la réaffirmation de la puissance reproductive de la société tout entière.

On retrouve ici plusieurs points communs avec certains rites pratiqués ailleurs. Chez les Andaman ou chez les Ehanzu de Tanzanie (DOUGLAS 1971 : 111), des

---

<sup>157</sup> La raréfaction de la faune animale rend cette chasse nécessaire à la reproduction de la société de plus en plus problématique : pour pouvoir « baptiser » leur génération, des chasseurs de lion ont été envoyés jusque dans les parcs naturels avoisinants, celui de Neç Sar sur le lac Chamo et Mago Park, avant qu'ils ne trouvent finalement leur proie aux alentours de la rivière Sagan.



individus possédés ou des simples d'esprits s'isolent plusieurs jours dans un territoire non contrôlé socialement. Ils errent selon les cas dans la brousse ou dans la folie (parfois les deux). À leur retour dans la société, ces personnes se voient dotées d'un statut particulier, au-dessus des autres. Que ce voyage soit géographique ou mental, ces individus ont pour point commun d'avoir osé s'aventurer aux marges de la société, zones dans lesquelles l'ordre social se fait moins présent, voire absent. Dans l'agencement chaotique des éléments qui compose le désordre, ils puisent de nouvelles potentialités d'ordre, qui viennent enrichir la société. Mary Douglas le résume en ces termes : « Dans ces croyances, l'inarticulé [autrement dit, le non domestiqué, le non-ordonné] joue deux rôles fondamentaux : l'individu s'aventure, d'une part, dans les régions chaotiques de l'esprit ; d'autre part, au-delà des confins de la société. Au retour de ces régions inaccessibles, il est doté d'un pouvoir qui n'est pas donné aux autres, à ceux qui sont restés maîtres d'eux-mêmes et sous le contrôle de la société » (*id.* : 112). Ainsi chez les Konso, cette chasse prendrait l'allure d'un voyage initiatique, non pas dans les confins de l'esprit mais dans ceux du pays, dont l'effet serait non seulement d'aguerrir les chasseurs, mais aussi de raviver l'ordre de la société<sup>158</sup>.

Par ailleurs, au pays konso comme ailleurs en Afrique, l'initiation des hommes peut se concevoir comme une intégration dans le groupe, une naissance symbolique à la vie sociale qui répond nécessairement à une mort au regard de leur vie passée. Ce passage semble nécessiter une neutralisation, une remise à zéro de l'individu grâce à son immersion dans la végétation broussailleuse et informe du *kommeyta*, qui dans son fouillis contient tout l'univers des possibles. L'analogie avec le symbole aquatique, élément fluide et amorphe par excellence, permet à notre avis de bien le comprendre. L'eau représente en effet quasi-universellement la somme des virtualités : dans la religion chrétienne, on y retourne à chaque répétition de la Création, par exemple dans l'épisode du Déluge (ELIADE 1965 : 112). On y recourt également dans le sacrement du baptême qui par l'immersion symbolise la mort d'un homme à sa vie païenne et son renouveau en tant que chrétien. Dans cette même logique, les chasses

---

<sup>158</sup> À l'occasion de la cérémonie *kara* (décrite par TADESSE WOLDE 1993) – qui tous les 7 et 11 ans célèbre la fin du ministère du *xela*, la classe de génération (*harryyada*) au pouvoir – la chasse rituelle conduite par les hommes à l'honneur semble s'accompagner d'une confusion sociale généralisée : le rituel est en effet initié par un épisode où les adolescents sont invités à copuler avec une femme divorcée (volontaire pour tenir ce rôle), par une semaine de fête au cours de laquelle les participants se livrent librement à tous les actes qui leur seront ensuite interdits pendant une période de deux mois (relations sexuelles, bruit, disputes, deuils, chants, mariages, coupes des cheveux), et par la désignation d'un enfant dont le rôle est de conduire le groupe des anciens. Le chaos représenté par l'immersion des hommes dans le *kommeyta* est ainsi renforcé par ces autres thèmes habituellement associés à l'expression du désordre : la démesure (l'explosion d'une sexualité débridée) et l'inversion du pouvoir.

rituelles que les jeunes hommes doivent effectuer dans le *kommeyta* pourraient autant être une mise à l'épreuve de leur courage face aux animaux sauvages, qu'une immersion symbolique dans le monde menaçant mais régénérant de la sauvagerie.

#### Un espace qui menace de polluer le *xonso*

##### *Un rituel de retour de la chasse à Dokatto*

Revenons aux chasses rituelles pour apporter un argument supplémentaire à notre propos. À Dokatto, la façon dont la dépouille des lions (*karma*) est ramenée du *kommeyta* au village, marque un cloisonnement physique entre les territoires *xonso* et *kommeyta*. La chair de l'animal est toujours laissée sur place, à l'endroit où il a été tué. Seules sont récupérées la peau, la tête et les pattes (pour leurs griffes). Après avoir tué l'animal, les chasseurs ne doivent pas revenir immédiatement au village. Ils sont tenus de rester trois jours dans les basses terres. Les chasseurs de Dokatto s'arrêtent en chemin sur la *mora Halawtilla*, une place sacrée située en contrebas du village mais encore considérée comme comprise dans les basses terres (la place est brièvement décrite dans TADDESE WOLDE 1994 : 329, 334). En bordure de celle-ci se trouve une espèce de jujubier (*Ziziphus spina-christi*), appelé *qoyra karma* « l'arbre des lions », qui marque la limite entre *xonso* et *kommeyta*. La tête du lion est alors disposée dans cet arbre, qui comporte déjà de nombreux autres crânes de lions. Ensuite seulement, les chasseurs, coiffés de feuilles de *xalala* (*Cissus rotundifolia*), peuvent rentrer au village. Tout le monde les accueille en héros sur la place publique principale (la *mora Koptalle*), les griffes et la peau de l'animal sont déposées sur la partie pavée de la place, respectivement sur l'*olabitta* et dans la « maison des hommes » (*pafta*). Cet interdit de passage de la limite du *xonso* est spécifique aux têtes de lion : celles des léopards et des babouins tués à la chasse sont exhibées sur ce même *olabitta*, qui lui aussi porte de nombreux crânes. La peau du lion pourra par la suite être récupérée par le vainqueur de l'animal, qui la gardera comme un trophée.

La façon dont les rituels de retour de la chasse se déroulent révèle ainsi que certaines parties du corps des lions doivent absolument rester hors du *xonso*. Alors que la peau et les griffes sont ramenées comme un trophée, la tête du lion, métaphore de la forme dangereuse du sauvage, semble être un élément susceptible de « polluer » l'espace du *xonso*. Sa présence dans le *kommeyta* ne pose en revanche pas de problème<sup>159</sup>. Cela confirme l'idée que des propriétés différentes sont attribuées au

---

<sup>159</sup> HALLPIKE (1972 : 234) et TADESSE (1994 : 329) évoquent les *mora* Murgito (à Buso) et Argama (village non précisé) respectivement, deux *mora* dans lesquelles on retrouve des arbres portant les ossements de produits de la chasse : les auteurs malheureusement ne précisent pas quelles espèces sont ainsi ramenées...

*xonso* et au *kommeyta*, et suggère que le *xonso* doit être préservé de forces dangereuses ou impures émanant du *kommeyta*.



Photographie 12 : « L'arbre à lion » (*goyra karna*)

L'arbre se trouve dans le finage de Dokatto, en bordure d'un chemin qui mène au *kommeyta*, précisément à la limite entre *xonso* et *kommeyta*. Plusieurs crânes de lion sont disposés à la base des branches de ce *Ziziphus*.

#### *Deux catégories d'animaux sauvages*

Pourquoi tenir à l'écart le lion et pas les autres animaux ? Pour comprendre le rôle de cette espèce emblématique dans l'accession au statut de héros, il nous a semblé pertinent d'approfondir la classification des animaux des Konso. Ceci nous a permis de découvrir (sans trop de surprise) que les Konso faisaient une première séparation entre les animaux sauvages (*pinana*) et les animaux domestiques (*boreeta*). Sont considérés comme domestiques tous les animaux élevés et nourris par l'homme : les boeufs, les moutons, les chèvres, mais aussi les ânes, les chevaux et les mulets, les chiens, les chats. Parmi les animaux domestiques, il y a ceux que l'on mange (*boreeta damammitto*), à savoir le bétail (bovin, ovin, caprin), et les autres que l'on ne mange pas (*boreeta dawra*) (Tableau 9).

Tableau 9 : la catégorisation des animaux domestiques

Animaux domestiques autorisés à la consommation ( <i>boreeta damammitto</i> )	Animaux domestiques interdits à la consommation ( <i>boreeta dawra</i> )
---	--

Vache ; bœuf	<i>Okkatta/saa ; xorma</i>	Cheval	<i>Farta</i>
Mouton	<i>Kaharra</i>	Âne	<i>Harreeta</i>
Chèvre	<i>Tela</i>	Mule	<i>Kaanketa</i>
(Chameau)	<i>(Kaala)</i>	Chien	<i>Kuta</i>
		Chat	<i>Aturraata/ Xorpissa</i>

Le chameau nous a été cité parmi les animaux domestiques comestibles, mais cette espèce n'est pas élevée par les Konso. Le chat est considéré à la fois comme domestique et sauvage. Il est à noter que les chevaux, ânes et mulets sont très rares sur le territoire konso : ceux que nous avons pu observer provenaient d'un programme de *Farm Africa*.

De la même façon, les Konso font la distinction au sein du groupe des animaux sauvages entre ceux qui peuvent être chassés *et* consommés, et ceux qui peuvent être chassés mais qui restent impropres à la consommation. Selon notre ami Korra Garra, se trouvent dans cette dernière catégorie :

- les animaux carnivores (*pinana ilkitta*) ;
- les animaux qui ont un sabot rond, non fendu (*kamin tokkayta*) ;
- les animaux qui ne sont pas ruminants<sup>160</sup> (*a'alaltaan qapnini*) ;
- et les animaux qui ont des doigts comme les humains.

Ainsi, tous les félins (lions, léopards), en tant que carnivores, sont exclus de la consommation. Les zèbres, tout comme leurs parents domestiques, les chevaux, les ânes et les mulets<sup>161</sup>, ne sont pas consommés au motif qu'ils ont un sabot « fermé ». Les cochons sauvages et phacochères ont bien le sabot fendu, mais ils ne sont pas ruminants : ils sont également impropres à la consommation. Il en est de même pour les Primates qui ont des doigts comme les hommes. À ces grands principes, quelques règles sont ajoutées pour des espèces particulières : les serpents par exemple ne sont pas mangés parce qu'ils sont venimeux et qu'ils sont réputés abriter des mauvais esprits. Hallpike (1972 : 258) a par ailleurs recueilli d'autres explications, par exemple le fait que tous les animaux qui creusent des terriers, de même que tous les nocturnes, sont mauvais à manger. Cette liste de justifications aux interdits de consommation n'est probablement pas exhaustive : on imagine bien que d'autres critères auraient été avancés par nos informateurs si nous les avions interrogés sur l'interdiction touchant les oiseaux et les poissons... Une liste des animaux sauvages interdits à la

<sup>160</sup> Il semble que, comme dans la Bible, le terme de *ruminant* soit à prendre au sens large, d'animal herbivore qui grince des dents en mangeant. D'ailleurs la preuve en est que notre informateur inclut le lièvre dans cette catégorie.

<sup>161</sup> Ils sont par ailleurs considérés comme ressemblant aux humains, par leur dentition selon Hallpike (1972 : 259) ou par la taille de leurs organes génitaux selon Korra (*sic*)...

consommation est ébauchée dans l'Annexe III, en attendant d'être complétée et enrichie.

Cette accumulation de critères appartenant à des registres différents, pour expliquer l'étendue des interdits alimentaires touchant la consommation animale des Konso n'est pas sans rappeler le caractère en apparence arbitraire des prescriptions alimentaires du Lévitique, analysées par Mary Douglas (1971 : 63). Il n'est d'ailleurs pas à exclure que les règles telles qu'elles nous ont été énoncées par notre informateur konso, n'aient pas été inspirées par l'Ancien Testament dont les interdits de consommation sont particulièrement respectés par les adeptes de l'Église éthiopienne orthodoxe (BRAUKÄMPER 1984 : 429). Il est en effet étonnant d'entendre dans la bouche d'un Konso et énoncée dans des termes semblables, la règle biblique excluant les animaux qui ont seulement une des deux caractéristiques du bétail (à savoir le sabot fendu et la rumination) (Lév. XI, 26). Cette constatation d'une similarité des arguments, qui relève probablement moins du hasard que d'un syncrétisme entre la vision du monde des Konso et celle des Chrétiens, n'enlève rien à l'intérêt et à l'authenticité des informations qui nous ont été communiquées. La preuve en est que les interdits qui en résultent se distinguent bien de ceux de la Bible, en se montrant bien plus restrictifs. Et en combinant les critères qui nous ont été avancés, une logique propre se dégage. Ne restent dans la liste des animaux consommables *que* ceux qui ressemblent au bétail élevé par les Konso. Ainsi, le buffle est-il explicitement comestible « parce qu'il est comme un bœuf ».

Il apparaît alors que les Konso distinguent dans l'ensemble des animaux sauvages :

- les animaux ressemblant au bétail (*boreeta*, nom générique pour le bétail comprenant les groupes des *okkayya*, bovins ; des *kabarra*, ovins ; des *teela*, caprins ; ou selon certains informateurs *pinana tika*, les « animaux de la maison »). Le critère de ressemblance est selon notre informateur l'aspect du sabot et le régime alimentaire ; mais on peut aussi penser à l'instar d'Hallpike (1972 : 258) que d'autres caractères entrent en ligne de compte, comme la présence de cornes, la vie terrestre, l'activité diurne... Ces *pinana*, tout comme les plantes en série contrastive, sont considérés comme le pendant sauvage d'animaux domestiqués, avec lesquels une parenté est établie.

- les animaux qui ressemblent aux humains : il s'agit des singes, des équidés, des chiens<sup>162</sup>. La parenté au sein du groupe des Primates semble évidente à tous, aux Konso comme à nous-même (notamment à travers l'aspect des mains, des pieds et de la gueule). En ce qui concerne les équidés et les chiens, la ressemblance nous paraît objectivement peu convaincante, malgré l'argument des Konso qui mettent en avant le caractère humain des dents et des organes sexuels des chevaux. Mais on notera que ces analogies revendiquées par les Konso, touchent des espèces emblématiques des relations entre l'homme et l'animal, dont le statut est très souvent *à part*, parce qu'elles vivent aux côtés de l'homme, qu'elles l'accompagnent et l'aident dans son travail, qu'elles sont à la fois l'outil de l'homme en même temps qu'un compagnon auquel on prête intelligence et sensibilité (CHAFFARD 1999). Mis à part les primates qui sont sauvages, ces espèces parentes de l'homme appartiennent dans la classification konso au groupe des animaux domestiques sur lesquels pèsent un interdit de consommation.
- et les autres, les animaux sauvages qui n'ont de parenté ni avec le bétail, ni avec les hommes. L'interdit alimentaire dont ils sont l'objet semble signer le caractère dangereux qui leur est attribué, qu'il s'agisse d'un danger physique ou d'un danger plus symbolique de pollution du *xonso*. Si l'on se place d'un point de vue strictement utilitaire, la chasse de ces animaux apparaît comme un acte gratuit car elle n'est en aucun cas suivie de la consommation de la viande. Malgré cela, ou peut-être justement à cause de cela, certains de ces animaux lorsqu'ils sont vaincus par un chasseur apportent un prestige à leur vainqueur et à sa génération tout entière<sup>163</sup>.

Ainsi, tous les animaux sauvages n'ont pas le même statut : dans ce groupe, les Konso distinguent les animaux rattachés à la sphère domestique (particulièrement au bétail ou aux hommes) de ceux qui ne sont rattachés à rien de connu. Ces derniers sont automatiquement considérés comme appartenant à une sphère incontrôlée et dangereuse. Parmi ceux-là, le lion se place en haut dans l'échelle. Ainsi, entre tuer un lion, tuer un léopard ou tuer un autre animal, l'action la plus valorisée est sans

---

<sup>162</sup> Selon Hallpike (1972 : 259), les Konso considèrent aussi que le chien ressemble aux humains, mais le critère de la ressemblance n'est pas explicité.

<sup>163</sup> Disposant d'arguments contradictoires, nous rejetons (peut-être provisoirement) l'idée que le buffle a le même statut rituel que le lion et le léopard. Il est vrai que le cas inverse perturberait un peu notre interprétation : nous ne saurions pas expliquer alors pourquoi le buffle, qui est clairement mis dans la catégorie des animaux sauvages ressemblant au bétail, peut conférer comme le lion un statut de héros à ses chasseurs.

ambiguïté la première. Cette hiérarchie est clairement exprimée lorsque les Konso disent que le lion est « le *poqalla* des animaux » (Nicole Poissonnier, comm. pers., fév. 2004).

*Les pattes et la tête du lion, attributs de la sauvagerie*

Pourquoi isoler plus particulièrement la tête et les pattes du lion ? On constatera que dans cette classification sommaire des *pinana*, ce sont les caractères des dents et des extrémités des pattes qui semblent être déterminants, du moins ce sont les critères qui sont explicités comme tels par les Konso. Aussi, ce n'est certainement pas un hasard si ce sont les griffes et le crâne (comprenant de façon très visible la mâchoire) qui sont exhibés sur l'arbre, à la vue de tous. Ils sont le signe ostensible de l'appartenance de l'animal à la catégorie des *pinana* interdits. De plus, on conviendra facilement que ces extrémités, aiguës et acérées, sont les attributs typiques des animaux carnivores et constituent les armes les plus dangereuses pour le chasseur. Dents et griffes seraient alors à la fois une métonymie de l'animal entier et de façon générale, du danger sauvage. Symboliquement fortes, ces deux parties de l'animal acquièrent un statut particulier dans le rituel, les pattes constituant un trophée ramené sur l'*olabitta* du village, le crâne étant lui aussi exhibé, mais à la limite du *xonso*.

*L'« arbre à lion », ou « ici, la sauvagerie ne passe pas »*

L'arbre à lion, situé juste à l'entrée dans le *xonso*, peut aussi être interprété comme l'indication menaçante qu'« ici s'arrête le sauvage ». Il est à noter en effet que si l'arbre et le crâne de lion sont tous les deux des objets naturels, leur assemblage improbable dans la nature suppose une intervention humaine, un simple geste de déplacement d'un objet dans l'autre qui en fait une réelle construction anthropique. Cet artefact devient la métaphore du combat de l'homme contre le sauvage et de la victoire du premier sur le second. Ces mêmes forces sauvages, aussi craintes soient-elles dans le *xonso*, sont indispensables dans le *kommeyta*, car leur présence est un défi au courage des mâles konso, qui lorsqu'ils les bravent, renforcent l'ordre domestique et permettent par là à la société de fonctionner. C'est ainsi que la cohésion des Konso se nourrit du sauvage du *kommeyta*. Mais tout cela n'est possible que parce que les Konso disposent de procédés pour garder le sauvage à l'écart du territoire domestiqué.

« Les bourgs qui n'ont pas accès au *kommeyta* n'ont pas de courage »

Un proverbe konso – *Majalayta mana quta kalo* : « les habitants de Mejelo habitent à l'arrière de la *mana* »<sup>164</sup> – fait allusion au fait que les habitants de Mejelo restent en arrière de la *mana*, un type de case dans lequel les femmes parturientes demeurent avec leur bébé pendant les trois mois qui suivent l'accouchement. Interdites de sortie dans le village, c'est à l'arrière de la *mana* qu'elles vont faire leurs besoins ; c'est également là que le bébé est enterré sans sépulture s'il vient à mourir avant les trois mois au bout desquels il reçoit un nom. Il nous a été dit que cette phrase visait à dénigrer les habitants de Mejelo, et leur prétendu défaut de courage, pour la raison que leur village ne possède pas de terres dans le *kommeyta*. Deux interprétations nous ont été proposées : l'arrière de la *mana* peut représenter soit un espace exclusivement féminin<sup>165</sup>, soit l'espace des nouveau-nés qui n'ont pas encore atteint un statut d'être humain. Indirectement, les habitants d'un village sans *kommeyta* sont ainsi traités soit de « femmelettes », soit de bébés qui ne sont pas encore membres de la société... ou dans une interprétation plus osée (qui n'a pas été proposée par nos interlocuteurs konso), de souillures de la femme (déjections, sang, placenta) dans tout ce qu'elle a de plus dégoûtant, ou de cadavres humains morts avant d'avoir existé aux yeux de la société. Toutes ces hypothèses se rejoignent dans ce qu'elles inspirent le mépris. Les femmes tout d'abord sont considérées par la société masculine konso comme incapables d'un jugement moral ; elles sont par conséquent perçues comme extérieures à l'ordre social, voire souvent comme la cause du désordre. Elles sont évitées par les hommes, auxquels il est déconseillé de passer la nuit avec leur épouse, car leur contact est réputé les affaiblir, émotionnellement et physiquement (HALLPIKE 1972 : 287-288). Les enfants, appartenant au degré des *farayta*, sont, tout comme les femmes, exclus de la responsabilité sociale. Quant au cadavre de nourrisson, il est la métaphore même de l'être humain qui n'accèdera jamais au grade tant reconnu des guerriers *xela*, grade initiatique qui fera de lui un homme accompli pour la société konso. Le territoire *kommeyta* apparaît par là comme un endroit qui permet aux hommes de faire exister leur virilité, virilité qui va de pair avec leur intégration sociale : par le contact avec la vie rude du *kommeyta*, ils évitent le contact ramollissant des femmes, ils mettent à l'épreuve leur courage et leur force, et, confrontés aux animaux sauvages, ils ont l'occasion de prouver qu'ils peuvent être des héros. Sans cela, ils n'ont pas de

---

<sup>164</sup> *Majalayta*/les habitants de Mejelo, *mana*/type d'habitation réservé aux femmes et leur bébé nouveau-né, *quta*/derrière, *kalo*/habitant.

<sup>165</sup> Association qui est en accord avec les sexes attribués aux deux tambours de Karatti (cf. § « Un découpage ancré dans l'histoire du peuplement konso », p. 168).



possibilité de développement, que ce soit individuellement ou collectivement (pour la génération tout entière).

Des hommes transformés en singes par un séjour prolongé dans le *kommeyta*

Une histoire, qui nous a été racontée par un vieil homme, apporte un élément supplémentaire à cette association du *kommeyta* au sauvage. Notre interlocuteur raconte, avec un sentiment apparent de gêne, comme s'il nous confiait un secret :

« Nos grands-parents nous ont raconté qu'une fois, des personnes étaient parties chercher des fruits de *karsatta* [*Dobera glabra*, dont les fruits constituent un aliment de disette important] dans le *kommeyta*. Elles n'en sont jamais revenues et sont devenues des babouins (*kaltayta*) ».

Ce récit, en même temps qu'il établit la parenté entre hommes et babouins (pour en faire une « série contrastive » du même type que celles qui ont été présentées ci-dessus pour les plantes), montre le pouvoir dangereusement « ensauvageant » du *kommeyta*. L'homme est à sa place dans le *xonso*. Il peut se rendre dans le *kommeyta* pour y travailler. Mais les incursions deviennent risquées s'il s'y rend en état de faiblesse. Le risque – d'autant plus fort que la société traverse un état de dysfonctionnement, la disette, qui la ramène à l'état sauvage – est de s'animaliser. Cette sorte de métempsycose traduit indubitablement une régression : l'état animal implique en effet de ne plus répondre qu'à des besoins organiques, et surtout reste caractérisé par l'incapacité à intégrer toute règle sociale<sup>166</sup>. Le *kommeyta* menace le *xonsita* parce qu'en son lieu ne s'appliquent pas les règles qui fondent la société konso. Les relations qui lient entre eux les animaux sauvages, les ennemis, et les guerriers chasseurs konso, sont en effet uniquement régies par la loi du plus fort. Or, dans le territoire du *xonso*, le respect de la paix sociale est un aspect primordial et récurrent des valeurs des Konso, qui n'ont de cesse de se saluer avec des *nakayta* (« la paix », « la santé ») et de condamner les comportements antisociaux (le vol, le mensonge, les disputes fréquentes, etc.)<sup>167</sup>. Ici, le *kommeyta* devient le lieu du sauvage,

---

<sup>166</sup> Selon Shako Otto (comm. pers.), *kaltayta* « babouin » est également utilisé pour désigner les jeunes enfants. Or, ceux-ci, en théorie membres du degré des irresponsables *farayta* (ou d'un degré encore inférieur), ne sont pas considérés comme faisant pleinement partie de la société konso.

<sup>167</sup> Le chapitre IV (« *Konso Values* ») de la monographie d'Hallpike (1972) commence par quatre pages consacrées à la Sociabilité et à la Paix, deux thèmes qui constituent un élément essentiel des valeurs konso présentées par l'auteur. Pour valoriser autant l'harmonie, la mesure et la modération, et condamner systématiquement les comportements individualistes par crainte du conflit, la société konso constitue à nos yeux un modèle de société « apollinienne », selon le terme proposé par Ruth Benedict (1950 : 315).

au sens que prend le mot dans l'expression « l'enfant sauvage » – celui qui ne connaît pas les règles de vie du groupe<sup>168</sup>.

Le *xonso*, le lieu du domestique, l'essence du pays konso

De façon symétrique à ce que cette longue démonstration s'est attachée à démontrer, le *xonso* est associé au domestique, avec une intensité proportionnelle à celle qui lie le *kommeyta* au sauvage. Ce résultat est prévisible : si une société a besoin du sauvage pour construire le sentiment de son action sur le milieu et pour y puiser les formes nouvelles qui garantissent sa capacité d'adaptation, elle doit à l'inverse disposer d'un territoire dans lequel ses membres se sentent bien, chez eux, dans lequel l'ordre qui y règne donne la preuve de sa victoire sur les forces centrifuges de la nature. C'est dans le *xonso* que ce sentiment d'aménité et de sécurité est éprouvé.

Plus précisément, le *xonso* apparaît associé à la figure de la femme, un élément majeur de la vie domestique, partageant de plus plusieurs propriétés attribuées à la terre cultivée – le caractère passif et la fonction nourricière. C.R. Hallpike souligne le parallèle entre les deux (1972 : 286-305, 322-328), les fertilités de l'une et de l'autre étant célébrées en même temps, au début de chaque année, lors de la cérémonie *arxatta ayla*. Contrairement à ce que le sens commun amènerait à penser, ce féminin ne s'oppose pas au masculin, mais au domaine du Sauvage, représenté par la végétation broussailleuse et non contrôlée du *kommeyta*. En ce sens, la figure féminine associée aux terres bien cultivées du *xonsita*, s'oppose au Sauvage symbolisé par le *kommeyta*. Tous deux sont des éléments extérieurs à la société konso, que l'Homme (homme dans son double sens, à la fois humain et mâle), pour asseoir son impérieux besoin d'ordre social, doit contenir, soit par une maîtrise domestique, soit par une exclusion<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> De même en Inde, l'homme sauvage, le barbare, l'étranger est appelé *djangli*, « l'habitant des terres sèches/ de la jungle (*djangala*) » (BECHMANN 1984 : 334, ZIMMERMANN 1982 : 7).

<sup>169</sup> Nous avons essayé de raccorder nos conclusions à la cosmogonie konso proposée par Hallpike (1972) dans son dernier chapitre « *Three categories of outsider: God, Earth and the Wild* ». Son interprétation met sur le même plan le Ciel, la Terre et le Sauvage, pour en faire une trilogie de principes sacrés, auxquels il fait correspondre terme à terme les personnages *outsiders* (extérieurs à la société) : Dieu, les femmes et les prêtres. Mais il nous est apparu que la terre et le sauvage avaient tous deux des contacts avec le sacré ; que par ailleurs les prêtres étaient des médiateurs avec le sacré, qui n'utilisaient pas forcément le sauvage... Ainsi, si les hypothèses d'Hallpike nous ont grandement aidé à formuler les nôtres, nous n'avons pu complètement adhérer à sa théorie. L'auteur semble d'ailleurs être revenu dessus puisqu'il a supprimé l'intégralité du chapitre dans sa révision du livre écrite en 1999.

Les Konso divisent ainsi leur territoire en deux grands ensembles, « le Konso » et « le Sauvage » pour utiliser leur meilleure traduction française, qui s'avèrent correspondre à des éléments cognitifs structurants. Cette organisation de l'espace qui oppose le sauvage et le domestique est somme toute assez classique. Elle se retrouve dans de nombreuses cultures, et c'est logique, puisque la présence même d'un groupe humain dans un endroit donné suppose une action de transformation du milieu, qui contraste avec un état originel d'avant l'homme. Pour une culture, structurer sa conception de l'univers par l'opposition sauvage/domestique, en la déclinant dans les catégories de territoire comme éventuellement dans d'autres domaines, par exemple la végétation, c'est prendre conscience des capacités transformatrices de l'homme et alimenter la confiance en son pouvoir. Par son nom, qui est aussi l'homonyme de l'ethnie, par sa situation centrale et haute, le *xonso* renforce l'idée que la domestication de l'espace – nous entendons la maîtrise du territoire – est un élément fort de l'identité des Konso. Mais le long travail de transformation matérielle des collines konso ne constitue pas la seule dimension de l'opposition *xonso/kommeyta*. Toute population en s'installant dans un lieu donné commence par l'investir symboliquement de manière à en faire un système ordonné, un *cosmos*, son cosmos, au centre duquel elle se place. Aux confins de celui-ci se situe forcément par opposition le monde inconnu, étranger, inoccupé si ce n'est par d'autres, dans lequel la population en question n'a bâti aucun repère, aucune orientation, aucune signification : un *chaos* donc, un territoire sans forme et sans ordre, d'où a émergé son cosmos. Ceci est vrai pour les Konso à la nuance près que la cosmogonie konso intègre également le chaos, du moins une partie de celui-ci, dans la définition de son propre univers.

## 5. Les diverses modalités d'accès aux ligneux

---

Tout système d'appropriation de la nature considéré sous ses aspects matériels et symboliques passe par un marquage pragmatique et imaginaire du territoire, qui semble s'exprimer chez les Konso à travers la multiplicité des couverts ligneux. De façon plus évidente, la façon dont une société appréhende et socialise son environnement se caractérise aussi par ses modalités d'accès aux ressources naturelles. À ce stade de notre exposé, une revue de l'accès aux ligneux et des formes sous lesquelles il se décline dans l'espace, se justifie, si l'enjeu est bien de comprendre le rapport que les Konso entretiennent avec leur territoire. Ce thème est précisément l'objet de la partie à venir, qui en même temps pose les jalons nécessaires à l'étude ultérieure de la gestion des couverts ligneux.

L'appropriation de l'arbre sera nécessairement abordée conjointement avec celle de la terre, car s'il est vrai que dans de nombreuses sociétés, le droit d'usage de la terre n'est pas forcément lié aux droits sur les arbres (SHIPTON & GOHEEN 1992) – arbres et terre n'en restent pas moins liés les uns à l'autre, au moins par un indéniable lien physique. Les modes d'accès abordés ici sont un préalable nécessaire à l'étude des gestions de l'arbre, car pour caractériser les actions de gestion menées sur les arbres, nous devons d'abord identifier quels individus ou groupes d'individus en sont les auteurs. Nous allons voir que ces modes d'appropriation de la terre et des arbres diffèrent d'une portion du territoire à l'autre, et confirment le clivage majeur que nous avons observé entre *xonso* et *kommeyta* d'une part, et entre espaces (potentiellement) cultivés et espaces exclus de la culture d'autre part. L'apport de ce chapitre est entre autres de montrer, à travers une typologie des accès aux ligneux, qu'outre les types de propriété classique en Occident (individuelle, collective), les Konso distinguent pour certains objets, d'autres modes d'appropriation, qui précisément, concernent les bosquets et les forêts, pour lesquels on peut à nouveau voir se dessiner un statut particulier.

## QOYRA A-XAANI : L'ARBRE QUI APPARTIENT À QUELQU'UN

### L'ARBRE ASSOCIÉ À LA PROPRIÉTÉ "INDIVIDUELLE" DE LA TERRE

#### Dans les champs (*dulla*) du *xonso*

Il existe pour les terres situées dans le cœur du pays konso un système que l'on pourrait qualifier de *propriété individuelle*. On pourrait discuter longtemps de la validité d'une telle expression issue du vocabulaire juridique occidental, pour désigner un système d'appropriation en Afrique, tant les conceptions de la propriété sont différentes d'un continent à l'autre. Mais si l'on s'en tient aux faits, les paysans « possèdent » des terres dans le *xonso*, au sens où ils ont le droit de les utiliser comme bon leur semble, de les cultiver, de les louer, de les donner, de les partager, de les vendre (ce qui correspond bien à l'*abusus* du droit romain). Un tel régime foncier, également observé dans quelques terroirs du Rwanda et du Burundi, relève de l'exception en Afrique, plus souvent marquée par une propriété collective au sein de laquelle existent des processus permanents de réajustement foncier, que par une réelle privatisation des terres : cette particularité konso peut être perçue comme le signe d'une pression démographique soutenue et ancienne, car, même s'il est difficile de tirer des généralités à l'échelle d'un continent, « globalement, plus cette pression est forte, plus le parcellaire est morcelé et plus les droits fonciers des exploitants sont affirmés, personnalisés et imprescriptibles » (PÉLISSIER 1995 : 23).

Selon une coutume qui n'est plus en vigueur, ces terres individuellement appropriées restaient néanmoins soumises à une règle collective, liée à leur situation dans un finage villageois donné. En effet, les terres d'un finage doivent en principe être cultivées par les habitants du bourg correspondant. Un certain pourcentage des terres peut déroger à la règle, puisqu'il est prévu que les personnes qui souhaitent cultiver dans le *xonso* du bourg voisin, puissent acheter une parcelle à un paysan de ce bourg. Elles ont alors le droit de la cultiver, moyennant le versement à l'administration villageoise d'une taxe annuelle, dont le but est essentiellement de reconnaître et réaffirmer l'inclusion de cette terre dans le finage villageois. La taxe, appelée *maala*, prenait concrètement la forme d'un prélèvement de quelques gerbes

de sorgho dans la parcelle. Cette coutume aurait pris fin dans les années trente, du fait d'abus, la quantité de sorgho prélevée allant augmentant<sup>170</sup>.

En dépit d'une identité villageoise jamais oubliée, la terre dans le *xonso* (qu'elle soit cultivée ou mise en jachère) est vécue comme une propriété privée. Les paysans konso peuvent ainsi dire : *dulla-se a-xayo* « ce champ est à moi », *sede pitt-ayo* « c'est ma terre ». Dans cette dernière expression, le suffixe de possession est utilisé à la première personne du singulier (-*ayo* ou -*iyó*). Cet emploi du singulier permet de préciser le sens du terme polysémique *pitta*. En effet, lorsque le suffixe de possession est à la première personne au pluriel (-*anno* ou -*inno*), alors le terme *pitt-inno* signifie sans équivoque « mon pays ». On retrouve la même astuce grammaticale pour distinguer les deux sens de *appa*, qui signifie à la fois « mari » et « père » : *app-ayo* se traduit par « mon mari », tandis que *app-inno* se traduit par « mon père »<sup>171</sup>. Dans les deux exemples, le terme utilisé avec la marque de possession au pluriel désigne entre les deux acceptions disponibles, celle qui a le sens le plus collectif. En effet, si un Konso parle de *son* pays, on comprend que le pays est bien *le sien*, mais que cette relation de possession est partagée avec l'ensemble de ses compatriotes ; de même, si un enfant parle de *son* père, on comprend que cette relation de filiation est commune à l'ensemble de la fratrie. Ce n'est pas le cas de la relation au mari, qui est, sauf dans les cas relativement marginaux de polygynie, exclusive ; ce n'est pas non plus le cas de la relation à la terre. Pour traduire *pitt-inno* et *app-inno*, on pourrait dire « notre pays » et « notre père » sans pour autant trahir la pensée des locuteurs, car, qu'ils s'expriment en leur seul nom ou en incluant d'autres personnes, les Konso évoquent toujours ces objets ou ces personnes de façon collective. En revanche, les traductions « notre terre » ou « notre mari » constitueraient un contresens, tout simplement parce que les entités « terre » ou « mari » ne se possèdent qu'individuellement...

Cette propriété individuelle ne concerne en principe que les hommes, les femmes ne possédant rien en propre. Dans les couples monogames qui constituent la majorité des cas, les terres sont certes cultivées en famille, *tola*, unité sociale

---

<sup>170</sup> Dans les années soixante-dix, un désaccord entre les bourgs de Buso et Mejelo concernant Almale, une zone appartenant à Mejelo dont de nombreux champs avaient été achetés par les paysans de Buso, aurait conduit Mejelo à vouloir remettre cette taxe au goût du jour. Le conflit ouvert sur lequel a débouché la querelle aurait fait échouer cette tentative. Maintenant les habitants de Buso, majoritaires, revendiquent cette zone du territoire comme leur revenant de droit (WATSON 1998 : 87).

<sup>171</sup> Ce principe peut bien sûr se décliner pour toutes les personnes : *app-aati* (suffixe de possession 2<sup>ème</sup> pers. sing.) « ton mari », *app-aysben* (2<sup>ème</sup> pers. pl.) « ton/votre père », *app-aani* (3<sup>ème</sup> pers. sing.) « son mari » et *app-aysbo* (3<sup>ème</sup> pers. pl.) « son/leur père ».

constituée par les habitants d'une même maisonnée<sup>172</sup>, et font vivre l'ensemble des membres du foyer, mais elles restent indubitablement le bien exclusif du chef de famille. Cette absence de droits pour les femmes se doit d'être légèrement nuancée dans les cas de polygamie : lorsque leur mari vit dans une maison avec une autre épouse, celles des femmes qui vivent à part chacune dans leur maison sont en droit d'exiger l'usufruit de quelques-unes des terres du mari. Elles les cultivent alors seules (éventuellement aidées de leurs enfants) et profitent librement du produit de leur travail. Et de fait, la pratique de la polygamie se trouve limitée par la capacité du chef de famille à subvenir aux besoins des épouses surnuméraires.

Certaines terres sont appelées *dulla maapara* : elles sont cultivées en groupe de travail (*maapara*, terme générique qui signifie « association ») composé de plusieurs dizaines de membres coopérants entre eux (WATSON 1998 : 150) – souvent des voisins appartenant au même *kanta* (quartier) – mais cela ne signifie pas pour autant que la terre est appropriée collectivement. Son propriétaire, lui-même membre du groupe, rétribue les travailleurs en nature, en fournissant durant le temps de travail, *jaja* (la bière de sorgho) et parfois *dama* (plat à base de farine de sorgho et de feuilles de *Moringa*). La fois suivante, le travail est organisé autour du champ d'un autre membre, et ainsi de suite<sup>173</sup>... Par cette rotation, chaque membre du groupe se voit ainsi aidé dans les étapes lourdes de la culture (labour, récolte) de son champ.

La vente (*kateeta*) des terres est une pratique profondément ancrée au pays konso, au point qu'elle a résisté à son interdiction par le régime collectiviste du *Därg*. Depuis la révolution socialiste, la terre est en effet officiellement propriété de l'État. Le discours de la Réforme agraire qui a traversé le pays en 1975 était de confisquer les richesses des dignitaires, les terres en particulier, pour les redistribuer au paysan : cela s'est traduit dans les faits par une suppression de la propriété privée, l'État devenant le seul propriétaire. Actuellement, même après la chute du socialisme, les paysans sont tenus de verser une taxe à l'État en contrepartie de l'utilisation de la

---

<sup>172</sup> Soit en général : le couple, son fils aîné éventuellement accompagné de son épouse et de ses propres enfants, les autres enfants de sa fratrie s'ils ne sont pas mariés, et éventuellement les parents du père de famille s'il est lui-même l'aîné de sa fratrie. Ernesta Cerulli écrit en 1956 que ce sont exclusivement les hommes qui cultivent la terre, une affirmation qui est absolument contraire à nos observations. Cette divergence dans nos témoignages traduit peut-être une évolution de la société konso, qui mériterait d'être confirmée.

<sup>173</sup> Ceux qui ne participent pas régulièrement au groupe sont payés en argent (WATSON 1998 : 150).

terre<sup>174</sup>, qu'ils peuvent en outre (toujours selon la loi), louer, léguer et partager entre héritiers, mais sans toutefois avoir droit de la vendre. Finalement, ce statut nationalisé de la terre a peu d'impact sur le quotidien des Konso puisqu'en dépit de l'interdiction de vente, ils continuent comme avant à se vendre et à s'acheter mutuellement des terres : le seul changement tient au fait que ces ventes sont officieuses, et se font sous couvert d'« échanges provisoires », de « prêts de terres pour remboursement de dettes », d'« aides », etc.

« Les paysans vendent leurs terres. Ils le faisaient avant l'arrivée des Amhara. Maintenant c'est interdit. Ils le font toujours mais de façon cachée... Ils disent par exemple : "J'ai prêté cette terre à un tel parce que je lui devais de l'argent et que je ne peux pas lui rendre maintenant". Ils vendent mais sous couvert. Ce n'est pas transparent. Les gens qui ont la capacité d'acheter achètent » (Korra Garra, à Dokatto).

La location des terres est prévue par la loi éthiopienne, et pratiquée par les Konso suivant un système coutumier appelé *pijolada*. Ce système permet à des paysans d'user d'une terre contre l'accomplissement d'un travail pour le compte de son propriétaire (WATSON 1998 : 144-145). Cependant, bien que la mise en location des terres ne soit pas réservée à une partie de la population, dans la pratique, le commun des Konso ne dispose pas de suffisamment de terres pour ne pas toutes les cultiver pour l'autoconsommation ; ainsi, seuls les *poqalla*, chefs rituels qui sont aussi de grands propriétaires terriens, pratiquent le système du *pijolada*.

Le don de terre enfin s'effectue essentiellement au sein d'une même famille (*tola*) ou du même clan (*kaffa*) : le degré de parenté dans ces transferts de terres se révèle d'autant plus étroit que le paysan est de condition modeste. Les petits paysans peuvent choisir de céder des terres à des parents proches en difficulté (un frère, une belle-sœur veuve) ; en revanche, les *poqalla*, généralement possesseurs de nombreuses terres, donnent des terres aussi bien à leurs jeunes frères (*kussita*) qu'à des parents plus lointains, de leur lignage ou même de leur clan. Les terres acquises de cette façon sont appelées *kotayada* (WATSON 1998 : 144), nom qui dénote le statut particulier des terres issues des familles de *poqalla*. Plus systématiquement, les pères de famille konso lèguent leurs terres à leurs enfants de sexe masculin. La succession se fait à la mort du père ou avant, par anticipation, car les pères s'arrangent pour que leurs fils puissent disposer de quoi vivre dès le moment où ils fondent leur propre famille. Au

---

<sup>174</sup> Il nous a été dit que le montant de la taxe est fonction de la surface exploitée. Cependant, dans les avis de taxation que nous avons examiné au village de Dokatto, tous les paysans étaient taxés de la même façon. À titre indicatif, la taxe en l'an 2000 (1993 du calendrier éthiopien) s'élevait à 25 *birr* par foyer.



moment où le père décide de donner une terre à son fils, on dit qu'« il lui montre la terre » (*isba pitta akkische, akkissa*/« montrer ») : concrètement, il emmène son fils au champ et lui désigne avec précision les limites de la parcelle. L'aîné hérite de la moitié de la part attribuée aux puînés, les puînés se partageant ensuite la moitié restante, avec un certain favoritisme en faveur des plus âgés par rapport aux plus jeunes : ce système d'héritage qui évite de partager la moitié des terres et les attribue automatiquement à l'aîné, permet de conserver intact une partie du patrimoine. Les autres terres, celles qui reviennent aux plus jeunes, se morcellent de plus en plus, inexorablement. Pour les *poqalla*, le souci de conserver le patrimoine foncier est plus fort encore puisque la totalité des terres héritées des ancêtres est transmise à l'aîné, le futur *poqalla*. Les *kussita* des *poqalla*, leurs jeunes frères, se partagent éventuellement les terres achetées par leur père, c'est-à-dire la part acquise par lui au cours de sa vie. Le terme *kodeeta* désigne les biens reçus par un homme de la part de son père : c'est ce *kodeeta* que le *poqalla* s'attachera à transmettre dans son intégralité à son fils aîné<sup>175</sup>.

Les arbres dans les champs du *xonso* sont la propriété du paysan qui possède la terre. Ainsi, de même que la terre, on pourra dire d'un arbre qu'il est *a-xayo* « à moi », *a-xaate* « à toi », *a-xaane* « à lui ». Le paysan a le droit d'utiliser ses arbres, qu'ils soient plantés ou issus d'une croissance spontanée, de façon libre : il a l'usufruit des produits des arbres (feuillage, fourrage, fruits), il a le droit de les traiter comme il le souhaite, et de les couper quand ça l'arrange, soit pour les utiliser pour son propre usage, soit pour en vendre le bois. En revanche, il n'est pas possible de vendre un arbre sur pied, sans vendre en même temps la terre : la propriété de l'arbre sur les terres *xonso* est indissociable de celle de la terre. En cas de location, le propriétaire reste l'usufruitier des arbres : le versement de la rente accorde au fermier le droit unique et exclusif de cultiver la terre. Nous avons une seule fois eu connaissance d'un cas de « location d'arbre » : il s'agissait de plusieurs *Moringa stenopetala* très productifs poussant sur une terre privée à proximité d'un chemin conduisant à la source : ils se trouvaient peut-être éloignés des terres du propriétaires, mais sur un lieu de passage. Leur propriétaire concédait pour 15 *birr* à l'année le droit de récolter la précieuse ressource alimentaire que constituaient ses feuilles.

### Dans les bourgs

Les règles de propriété diffèrent légèrement pour ce qui concerne les terres situées dans l'enceinte des bourgs. Les enclos familiaux sont certes considérés comme le bien d'une famille, et avant tout de son chef, puisque c'est lui qui a tout

---

<sup>175</sup> À Kolme, le terme devient *kodayata*. Est-il à rapprocher de *kotayada* avancé par WATSON (1998 : 144) pour désigner la terre donnée sans contrepartie par un *poqalla* ?

pouvoir. Mais le chef de famille ne dispose pas d'autant de droits sur ce bien que sur ses terres. Alors que les terres sont partagées (de façon inéquitable certes) entre enfants mâles, la maison et la totalité des biens qu'elle contient revient en intégralité à l'aîné de ses fils, qui continue à cohabiter avec son père même après son mariage : il n'y a ainsi ni possibilité de partage, ni choix du successeur. Les benjamins doivent essaimer ailleurs, dans le village ou dans les basses terres. Au cours des transmissions de génération en génération d'aînés, la concession garde le nom de son fondateur : on dira par exemple de Beqele, fils aîné de Beyene, lui-même fils aîné de Qossa, lui-même fils aîné de Quli, qui lui est un benjamin, qu'il habite dans la *tika Quli*<sup>176</sup>. En aucun cas, les maisons ne se vendent. Si l'aîné des fils vient à mourir prématurément, un de ses jeunes frères peut récupérer le bien à sa place : au sein de la famille, ce ne sont en général pas les repreneurs qui manquent ! Certains villages cependant sont désormais de plus en plus le théâtre d'exode, leurs habitants désertant l'endroit pour tenter de bâtir un avenir qu'ils rêvent meilleur à Arba Minch ou dans les autres grandes villes voisines. Si personne de la famille ou de l'entourage proche ne vient se signaler comme nouvel occupant, les habitations laissées à l'abandon peuvent éventuellement (mais c'est rare) être réquisitionnées par l'administration traditionnelle du village<sup>177</sup>, qui attribue la parcelle à un tiers.

De même, les terres situées dans les alentours immédiats du village font l'objet d'un droit de préemption de la part des autorités du village. Ce sont en effet les membres de la classe de génération au pouvoir (relayés par les élus des *gäbre mähibär*... quand il ne s'agit pas des mêmes personnes) qui gèrent les attributions de terres pour l'installation de nouveaux foyers. La densité d'habitations étant telle à l'intérieur des villages, ces nouvelles constructions ne peuvent se faire que moyennant un agrandissement du village en surface : l'étalement des bourgs au cours des siècles est d'ailleurs visible aux multiples remparts en arcs de cercles emboîtés, témoins des limites du bourg à différentes périodes. Les hommes nouvellement mariés qui ne disposent pas d'une habitation héritée de leur père peuvent ainsi demander aux autorités villageoises un terrain pour bâtir leur maison.

---

<sup>176</sup> Le terme *tola*, qui désigne tous les habitants d'une même maison (*tika*), inclut aussi par extension tous ses occupants passés et à venir. Connaissant le mode de transmission de la maison, de fils aîné en fils aîné, on comprend que la traduction appropriée pour ce terme soit autant « famille » (au sens de maisonnée) que « lignage » - le fondateur du lignage étant alors aussi le fondateur de la maison qui porte encore son nom.

<sup>177</sup> C'est-à-dire, on le rappelle, un groupe de jeunes hommes appartenant à la génération des guerriers (*xela*), qui applique les recommandations des Anciens, représentants de la génération *orsbata*.

« L'aîné de la famille prend la maison de la famille. Les autres doivent quitter la maison et construire leur propre maison. Ils doivent trouver un espace. Les villageois ont la responsabilité de donner un espace pour ces jeunes qui construisent un nouveau foyer. L'administration du village en revanche ne donne pas de champs. Les plus jeunes peuvent avoir une partie des champs des parents » (Korra Garra, à Dokatto).

De même que dans les champs privés du *xonso*, les arbres poussant sur les terres des concessions des villages sont appropriés individuellement par les chefs de famille, ce qui leur donne l'usufruit de la récolte de leurs produits et la liberté de les traiter voire de les couper comme ils le souhaitent... *Moringa stenopetala* constitue encore une fois un cas particulier. Dans des cas de polygamie, les femmes sans descendants mâles peuvent voir leur maison léguée à l'un des fils de la deuxième épouse. Alors dépossédées de leur maison, elles conservent de même que leurs filles non mariées le droit de récolter le feuillage comestible des arbres situés dans l'espace de la maison.

#### L'ARBRE PLANTÉ, L'ARBRE MARQUÉ

Les terres du *kommeyta* à l'inverse ne sont pas appropriées individuellement. La circulation, la cueillette, la chasse, le pâturage, sont libres, à la condition cependant que l'on reste hors des terres cultivées. Sauf demande de dérogation expressément adressée aux Anciens, l'utilisation agricole est réservée aux membres du village auquel sont rattachées les portions de territoire. Le droit d'usage est accordé au premier défricheur. Les chaumes de sorgho qui restent après la récolte sur les *mona* (les bourrelets de terre qui ralentissent l'eau de pluie), sont le signe visible que le champ est cultivé (WATSON 1998 : 240) : le nom qui les désigne (*xaysbuma*) – forme substantivée du suffixe de possession à la troisième personne du pluriel (*xaysbo*) – suggère leur rôle de marquage d'un espace régulièrement entretenu et invite au respect des droits du paysan qui travaille la terre. Mais défricher le premier n'implique en aucun cas une propriété définitive : d'une part les terres ne peuvent d'aucune façon être vendues, d'autre part le droit de cultiver est perdu si la terre est laissée en jachère au-delà d'un certain nombre d'années<sup>178</sup>. Passé le délai de rigueur, n'importe qui du village peut remettre la terre en culture. Mais même avant la fin de cette durée réglementaire, la terre en jachère peut être pâturée par le bétail de quiconque, sans que cela ne pose de problème. Durant le temps où la terre est cultivée, le paysan qui en use garde une exclusivité d'usage sur les arbres.

---

<sup>178</sup> Ce nombre est susceptible de varier d'un village à l'autre ; à Sawgame par exemple, le délai est de six ans.

Ce sont en grande majorité des *keussita* (les puînés), qui sont amenés à défricher dans les basses terres, car ils n'héritent pas de leur père d'une surface de terre suffisante à la vie de leur famille. Si en principe tous ces puînés héritent d'une part égale, WATSON (1998 : 97) montre que dans la pratique le second fils est privilégié par rapport au troisième, lui-même privilégié par rapport au quatrième, etc. Statistiquement, ce sont donc plus souvent les derniers-nés que l'on retrouve à cultiver dans les plus basses terres.

À la différence de la situation du *xonsita*, où arbres et terrain sur lequel ils poussent appartiennent à la même personne, dans le *kommeyta*, le régime d'appropriation des arbres paraît déconnecté de celui de la terre. Sur un terrain jamais cultivé, donc propriété collective du village, les arbres peuvent être appropriés individuellement : ils appartiennent à ceux qui les ont plantés, ou ceux qui ont favorisé leur croissance. La propriété, pour être reconnue par tous, doit être marquée par un signe visible, en général des branchages d'épineux disposés autour du tronc ou à la base du houppier. Les grands acacias, jalousement réservés pour servir de support aux ruches, sont plus souvent marqués au moyen d'un morceau de tôle ondulée enserrant le tronc. Ce signe d'appropriation a en effet alors une autre fonction, celle de protéger les ruches contre les ratels (*bampitta*) friands de miel en les empêchant de monter dans l'arbre. Ces arbres choisis pour leur haut tronc et l'ombre généreuse fournie par leur houppier, portent en général plusieurs ruches, toutes du même propriétaire.

Quant aux *Moringa stenopetala*, ils n'ont pas besoin de marquage particulier dans la mesure où les Konso savent bien que l'arbre est toujours approprié : d'une part, il constitue une ressource alimentaire trop précieuse pour rester ignorée, par ailleurs, pratiquement tous les arbres de cette espèce (pour ne pas dire tous) sont issus d'une opération de plantation ou de transplantation qui implique forcément un régime de propriété privée.

Dans la pratique, tous les arbres de taille significative sont appropriés (SIMON ADEBO 1993). Sauf marquage antérieur, les arbres d'une terre nouvellement défrichée sont considérés comme revenant provisoirement au paysan qui s'apprête à la cultiver. Mais s'il la remet en jachère, alors il devra marquer sa propriété sur les arbres qu'il souhaite conserver comme son bien. Sans cela, n'importe qui pourra venir se servir des éventuelles productions (fructifications, bois...) ou services (support pour des ruches) fournis par les arbres en question.

## QOYRA A-SAMAYTA : L'ARBRE DE LA COLLECTIVITÉ VILLAGEOISE

Un certain nombre de biens, qualifiés d'*a-samayta*, sont considérés comme appartenant à la collectivité (*samayta*). Lorsque l'on parle ici de collectivité, on fait référence à la collectivité villageoise, principale unité politique gouvernant les affaires collectives, et non pas au pays konso dans son ensemble. Notons au passage l'absence de référence aux lignages et aux clans dans l'organisation de la propriété : ce trait commun aux Couchites est sans doute à mettre en relation avec leur tendance à privilégier les liens de voisinage par rapport les liens de parenté (LEWIS 1973 : 204)<sup>179</sup>. Par ailleurs, le terme qui désigne le « groupe social », peut aussi faire référence à l'ordre qu'il incarne : dans un conte rapporté par Korra Garra (2003), qui met en scène des voleurs, *samayta* apparaît comme la norme sociale, et s'oppose au comportement individualiste et asocial dénoncé dans l'histoire<sup>180</sup>.

La liste suivante donne un aperçu de la nature de ces biens : les *ella* (sources-puits), les *barta* (réservoirs d'eau pour le bétail), les *mora* (places publiques), les *dina* (bosquets autour du village), les espaces non cultivés du *kommeyta* sont *a-samayta*. Il s'agit toujours de ressources ou de constructions publiques, utilisées par l'ensemble des habitants d'un village. Ils sont gérés collectivement, à l'échelle du village.

### LES LIGNEUX DES *DINA*

L'espace boisé doublant les fortifications du bourg est par excellence un bien *a-samayta*. Nous exposons en premier ses règles d'accès car mieux que les autres, il permet de comprendre le sens « collectif » du terme *a-samayta*. L'accès des *dina* est libre pour les habitants du village, qui le traversent nécessairement pour entrer et sortir du bourg, mais qui peuvent de surcroît y circuler en dehors des chemins. Cette ceinture de bosquet correspond de fait à l'unique lieu de défécation pour l'ensemble de la population du village (traditionnellement il n'y a pas de toilettes à l'intérieur des fortifications). Cet espace fournit un service libre à la population du village. Cependant il est soumis à des règles strictes, connues et respectées de tous, et éventuellement contrôlées en cas de litiges par les Anciens (*qimmayta*). L'utilisation

---

<sup>179</sup> Après notre dernier séjour au pays konso en février 2005, nous sommes obligée de nuancer un peu ce propos, sans pour autant le renier complètement. Les *poqalla* les plus importants en effet ont sous leur responsabilité de larges surfaces de terres, dont ils parlent usuellement sous le terme « les terres du clan » (*pitta kaffà*). Mais la grande majorité des terres n'est pas concernée par ce système.

<sup>180</sup> Pour désigner le groupe social, au sens *des gens qui le composent*, les Konso utilisent plutôt le terme *orra*, « le peuple, les gens », terme qui peut se décliner : *orra Dokatto*, « les gens de Dokatto », *orra xonso*, « les Konso »... *Samayta*, que l'on traduira par « la société » est plus abstrait.

des arbres et des arbustes en particulier est formellement interdite, pour quelque usage que ce soit. En cas de force majeure, par exemple un décès dans une famille qui empêche les femmes d'assurer le travail quotidien de ramassage du bois, on peut imaginer des dérogations qui consisteraient à les autoriser à récupérer dans la *dina* quelques branches de bois sec. L'autorisation doit alors être sollicitée auprès des Anciens. L'accès aux quelques autres ressources que comporte la *dina* passe aussi par leur consentement : la cueillette de fruits dans les arbres fruitiers (par exemple, les figues de Barbarie, fruits de *Opuntia ficus-indica*), l'installation de ruches dans les grands acacias. Mais plus qu'une autorisation, les jeunes sollicitent auprès des Anciens, dont l'expérience, l'âge et le statut avancé dans l'échelle des générations inspirent un grand respect, une approbation, un jugement favorable. En s'adressant à leurs aînés, les membres plus jeunes du bourg visent autant que possible à obtenir la bienveillance de leurs aînés : par exemple, si une ruche est installée dans les arbres de la *dina*, son propriétaire au moment de la récolte offrira aux Anciens un peu de miel, en échange de quoi ils donneront leur bénédiction. Celui qui contrevient à la règle s'attire la désapprobation des Anciens – ce qui implique, plus qu'un simple désaccord avec quelques personnes, un véritable désaveu de la part de l'autorité morale du bourg – assortie d'une amende à leur payer. C'est pour toutes ces raisons que les Anciens formulent parfois que « les arbres de la *dina* leur appartiennent ». En fait ils n'en ont pas l'usage exclusif, mais ils en assurent le contrôle, et se voient dédommagés pour leur travail.

Nous l'avons vu, les bourgs konso ont tendance à s'agrandir au cours du temps, les différentes ceintures de fortifications en sont la preuve tangible. Cet agrandissement du village se fait nécessairement aux dépens de la *dina* qui le jouxte immédiatement. Des terrains sont concédés par les autorités du village aux jeunes couples qui en font la demande, et la *dina* défrichée pour libérer de l'espace est en principe reconstituée sur les terres agricoles directement attenantes<sup>181</sup>. Les propriétaires lésés sont alors invités à compenser la perte par la mise en culture de nouvelles terres dans le *kommeyta*. S'ils ont des arbres de valeur sur ces terres, ils auront intérêt à les couper pour eux avant de les voir passer dans le bien de la collectivité.

La *dina* nous paraît bien illustrer le mode de gestion « villageois », car, bien que fournissant un service « public », elle reste sous le contrôle d'une administration coutumière du bourg, qui n'en a néanmoins pas l'usufruit et n'en tire pas de profit

---

<sup>181</sup> De nos jours, de nouveaux motifs d'attribution de « terrains à construire » sont apparus : écoles, églises protestantes...

personnel (ou du moins minime). Le groupe responsable de la *dina* la gère pour le bien de la collectivité : c'est en cela que nous qualifions sa propriété de *collective*.

#### LES LIGNEUX DES ESPACES NON CULTIVÉS DU *KOMMEYTA*

Les espaces non cultivés du *kommeyta* sont aussi considérés comme *a-samayta*. Ils ne sont pas à proprement parler dépourvus de toute forme d'appropriation, car tant que l'on se situe encore dans les frontières du pays konso, ils restent rattachés à un bourg. Les ligneux qui s'y trouvent, à l'exception de ceux (en général des grands arbres) qui sont déjà marqués (déjà évoqués précédemment), sont l'objet d'une récolte libre de la part des habitants du village. La principale activité de collecte, réalisée par les femmes, comprend le ramassage du bois pour le feu<sup>182</sup>. C'est bien sûr le ramassage du bois mort à terre qui est privilégié. Cependant, la ressource sous cette forme s'est faite rare dans les zones les plus proches du *xonso* et à proximité des chemins qui sillonnent le *kommeyta* : en l'absence d'autre choix, et pour s'économiser plusieurs heures de marche dans le *kommeyta*, les femmes ramènent des branches mortes coupées sur les arbustes. L'efficacité de leur récolte est limitée par une restriction culturelle qui leur interdit l'usage des couteaux et des lances<sup>183</sup> : on peut y voir une forme indirecte, technologique, de contrôle de l'accès à la ressource. Ainsi, seul le bois bien sec, qui casse facilement, et qui d'ailleurs présente l'avantage d'être plus léger, est récolté. Les hommes ne ramassent pas de bois : tout au plus, les jeunes bergers et les jeunes vachers peuvent ramener quelques branches au foyer. Grâce à leur couteau, ils récupèrent alors les branches plus robustes que les femmes ne réussissent pas à couper.

Certaines espèces du *kommeyta* sont l'objet d'une collecte que nous qualifions de *sélective, spécialisée*, par opposition au caractère générique des espèces ramassées dans les fagots de bois pour le feu. À ces espèces originales correspondent en effet des usages spécifiques, liés aux différentes qualités des bois qu'elles fournissent. Parmi les espèces très présentes dans la vie quotidienne, citons par exemple : *Gardenia*

---

<sup>182</sup> Tous les petits arbustes font l'affaire, mais on trouve en plus grande fréquence dans les fagots, les bois des espèces suivantes : *Rhus natalensis* (*kaputeyta*), *Grewia velutina* (*dabayta*), *Maerua angolensis* (*galqatta*), *Maerua gillettii*, *M. oblongifolia*, *Cadaba farinosa* (toutes trois appelées *qaalla*), mais également *Grewia erythraea* (*qojjatta*), *Acacia hockii* (*jejehta*), plusieurs espèces de Capparacées (*qassatta*), *Commiphora* spp. (*qabatitta*), *Acalypha fruticosa* (*se-atta* et *seyta*), *Balanites rotundifolia* (*hankalta*), *Ziziphus* spp. (*kopta*), *Senna singuena* (*hanqarara*).

<sup>183</sup> Selon les hommes, si les femmes avaient le droit d'utiliser ces outils, il y aurait moins d'hommes ; les femmes quant à elles estiment que les cordes dont elles usent pour faire leurs fagots sont leurs couteaux (LENDE 1994 : 43).

*ternifolia (isimeyta)*, dont les branches à trois ramifications servent à remuer la boisson du matin *xola*<sup>184</sup>, « *pomquleyta* » (non identifiée) dont le pétiole ligneux des feuilles sert à faire de grandes cuillères pour remuer la nourriture, *Lannea cf. schimperi (tomqoresa)* dont le large tronc est utilisé pour faire des assiettes en bois. À chaque élément de la maison, à chaque pièce d'un métier à tisser, correspond une espèce de ligneux dont la qualité du bois est jugé optimale pour l'usage en question. L'opportunité de collecter ces espèces parfois difficiles à trouver, et nécessitant donc une incursion avancée dans le *kommeyta*, se présente au retour des champs, et pour les hommes, à leur retour de la chasse.

Le *kommeyta* fournit également des ressources alimentaires, notamment par le biais des fruits portés par les arbres indigènes (ex. *Tamarindus indica*, *Ximения caffra*...). Les jeunes enfants qui dès l'âge de 6 ans environ conduisent les troupeaux dans les basses terres, s'en régaler : ils s'occupent ainsi pendant que les bêtes pâturent, pouvant passer la journée entière juchés dans l'arbre. Mais lors des disettes, la collecte alimentaire n'est plus seulement un jeu ; devenue enjeu vital, elle se généralise à toute la population. La faim pousse alors les chefs de foyer à s'enfoncer loin dans le *kommeyta* pour récolter des plantes certes peu appétentes mais néanmoins comestibles.

Les épisodes de disette sont l'occasion d'explorations dans le *kommeyta* à la recherche de nourriture, qui occasionnent de nouveaux essais de consommation végétale. Selon plusieurs récits, ce sont des famines aggravées qui auraient permis la découverte de *Moringa stenopetala*, qu'on ne trouve effectivement à l'état spontané que loin du cœur du pays konso, dans les vallées débouchant sur le lac Stéphanie. Les hommes du village d'Arfayte (au Nord) racontent plus précisément que leurs ancêtres envoyés à la recherche de nouvelles nourritures, craignant de se faire attaquer en traversant les territoires des autres villages seraient partis en direction de l'ouest, où il n'y avait pas de peuplement humain. De Kuyle (près de Erboré), ils auraient ramené des graines de *qavreeta (Sterculia africana)* et des boutures de *shelaqta (Moringa stenopetala)*. L'histoire rajoute qu'ils auraient essayé plusieurs espèces avant de découvrir la palatabilité des feuilles de *Moringa* : d'abord *hanqarara (Senna singuinea)*, qui ne donnait absolument rien de bon, puis *bankalta (Balanites aegyptiaca)*, comestible mais moyennement apprécié, et enfin *shelaqta (M. stenopetala)*, aussitôt jugé excellent. Le *kommeyta*, « dernier berceau de plantes alimentaires sauvages » selon GUINAND &

---

<sup>184</sup> Une infusion de feuilles de café salée, consommée au petit-déjeuner. Selon les régions, les femmes y rajoutent une matière grasse (*daata*, terme qui désigne indifféremment les matières grasses animales ou végétales), constituée en pratique de beurre ou de graines de tournesol pilées, et éventuellement diverses herbes aromatiques.



DECHESSA LEMESSA (2000), s'avère pour les Konso un véritable laboratoire d'expérimentations culinaires.

À travers ces exemples d'utilisation des produits des ligneux, dont certains se déroulent dans les confins les plus éloignés du territoire, on voit que le *kommeyta* passe, la distance au village augmentant, d'une gestion *collective* (sous la dépendance du village) à une gestion *commune* échappant au contrôle par la collectivité. Malgré des différences dans les modes d'appropriation entre les ligneux de la *dina* par exemple et ceux du fin fond du *kommeyta*, tous sont également considérés selon les catégories konso, comme gérés par la société, *a-samayta*.

### MURA DAWRA : LES « BOSQUETS INTERDITS »

Selon nos interlocuteurs, la végétation des *mura dawra* « n'appartient à personne ». Leur accès n'est pas libre pour autant. Il est interdit d'y pénétrer sauf pour certaines personnes lors d'occasions sociales ou rituelles précises. La restriction n'est jamais levée pour les femmes. Le prélèvement de bois, même mort, est strictement interdit. Le non-respect de ces règles entraîne une punition divine, individuelle ou collective, et nécessite un rituel de purification du bosquet. Les *mura dawra*, dont les limites sont marquées au sol par de lourdes pierres, doivent juste rester « telles qu'elles ». Ces espaces sont connus pour n'avoir jamais été cultivés : actuellement, sur des terres déjà cultivées, il n'est pas possible de créer *de novo* une *mura dawra*.

De par leur nom, nous pensions au début de notre travail que ces bosquets étaient associés par un lien d'appartenance aux *dawra*, ces personnages hautement respectés qui jouent un rôle dans le règlement des conflits et dans la médiation avec le divin. Il est vrai que les *dawra* ont un accès privilégié à certaines *mura dawra* qui constituent pour eux un lieu de prière. Mais dans l'expression *mura dawra*, *dawra* ne fait pas référence à des personnes, mais signifie « interdit » (du verbe *dawreeta*). De même que *nama dawra* (abrégé en *dawra* tout court) signifie littéralement « être humain interdit », que l'on peut traduire de façon plus explicite par « homme respecté » en incluant la nuance d'un respect *religieux*. Ainsi *dawra* n'est aucunement un génitif mais un adjectif ; et s'il s'était agi de signifier « la forêt des prêtres », l'expression consacrée eût été plus probablement *mura (a)-nama dawra*. De plus, dans les noms qui désignent de façon plus précise une *mura dawra* donnée (par exemple *mura Kappare*), le nom propre qui apparaît dans l'expression n'est pas celui d'une personne mais un toponyme (à quelques rares exceptions près, voir ci-dessous).

Au cours de nos enquêtes, le sol de certaines *mura dawra* s'est avéré officiellement approprié. Ainsi les terres de la *mura Poxada Po'e* dans le finage de Paddinkalto sont attribuées à la famille Po'e ; celles de la *mura Hankalla*, située dans le *kommeyta* de Dokatto sont à la famille de *Monoqta* Bayala de Dokatto ; celles de la *mura Utumpaano* de Mejelo sont à la famille Karro<sup>185</sup>. Ceci ne se traduit par aucun avantage pour les familles concernées, puisqu'elles sont soumises à la même obligation culturelle de respecter la végétation que les autres membres de la communauté. Cette découverte faite sur le tard nous a néanmoins amenée à faire l'hypothèse que l'appropriation du sol pouvait concerner toutes les *mura dawra* mais qu'elle n'était que rarement mentionnée car elle n'impliquait rien en terme de droits d'accès.

### MURA POQALLA : LES FORÊTS DES POQALLA

L'expression de *mura poqalla* peut en revanche se traduire par « forêt/bosquet de *poqalla* ». Les arguments qui appuient cette interprétation sont d'une part que le terme *poqalla* désigne bien une personne et pas autre chose ; d'autre part que le terme *poqalla* est interchangeable avec un nom propre de *poqalla*, par exemple *mura Kala*, la « forêt de Kala ». Dans le langage courant, chaque *mura poqalla* apparaît comme la possession d'un *poqalla* donné.

Explorons plus en profondeur la nature de ce rapport qui relie la *mura* à son *poqalla*. D'abord un rapport de proximité, dans la mesure où la concession d'habitation de certains *poqalla* et leur famille est située dans la forêt même ou dans son voisinage immédiat. Lorsque ce n'est pas le cas, le *poqalla* est installé dans l'enceinte du bourg correspondant à la localisation de son bosquet. L'« appartenance » du bosquet à un *poqalla*, de même que l'identité de ce dernier, est connue de toute la population des alentours. Sa limite aussi est connue, rappelée si besoin par des pierres au sol. La fréquentation des forêts, dans lesquelles existent des chemins pour les traverser, est autorisée au public ; mais lorsqu'il s'agit de petits bosquets, dont le contournement est facile, les paysans évitent de s'y rendre. Comme dans les *dina* et les *mura dawra*, on retrouve une interdiction formelle pour la population de prélever toute forme de bois, qu'il soit sur pied ou au sol. Cet interdit revêt un caractère « religieux » dans la mesure où son non-respect peut entraîner des conséquences sur l'abondance des pluies ou la fertilité des récoltes et des femmes. Cependant, le *poqalla* a le droit de couper des arbres pour son propre usage, ou pour

---

<sup>185</sup> Dans aucun des exemples mentionnés, les « propriétaires » reconnus ne sont des *poqalla*.

le donner, que ce soit à des particuliers ou à des représentants d'un groupe. La raison pour laquelle le régime d'accès du *poqalla* à son bosquet ne correspond pas strictement à une propriété privée est qu'il n'a pas le droit de vendre les arbres. De fait, il est responsable de sa gestion, mais celle-ci doit répondre à des règles sociales bien définies : s'il ne les respecte pas, il risque de mettre en jeu la place « labile » qui lui est reconnue dans la société.

La remarque faite au paragraphe précédent sur la formation de l'expression *mura dawra*, « forêt interdite », nous fait comprendre avant l'heure que les *mura poqalla*, avec le cortège d'interdits sacrés dont elles font l'objet, peuvent à la limite être incluses dans l'ensemble plus large des *mura dawra*. Ainsi, l'un des deux termes est plus générique que l'autre ; les deux ne s'excluent pas mutuellement. Cette remarque nous amène aussi à l'idée que lorsque le savoir collectif concernant le rattachement d'un bosquet à un *poqalla* donné se perd, alors le bosquet en question peut voir son appellation passer de *mura poqalla* à *mura dawra*...

Les modes d'accès aux terres et aux arbres font ressortir des ligneux appropriés individuellement, et d'autres collectivement. D'un côté, les champs et les arbres isolés, propriétés privées des paysans ; de l'autre, tous les biens *a-samayta* (*dina*, brousse du *kommeyta*), les *mura dawra*, et en dépit de leur apparente appartenance aux familles de *poqalla*, les *mura poqalla*. La brousse du *kommeyta* se dégage de cet ensemble par le fait que, soumise à un contrôle faible voire inexistant, elle correspond plus à un espace *commun* qu'à un véritable espace collectif.

## CONCLUSION

### UN RECOUPEMENT DES CATÉGORIES VÉGÉTALES ET TERRITORIALES

Il nous semble intéressant de faire part des intuitions que soulève spontanément la lecture de nos premiers résultats. Dans un premier temps, nous avons établi la différence entre *qoyra* et *missa* : disons d'une façon schématique, au risque de perdre une grande partie de la finesse et des subtilités de la catégorisation du végétal opérée par les Konso, que se trouvent d'un côté les arbres (*qoyra*) – qui sont tous identifiés et utilisés au moins pour leur bois –, de l'autre, la végétation herbacée (*missa*) – non identifiée, non utilisée. Les espèces cultivées sont placées dans des groupes à part, formés sur la nature de la partie comestible de la plante et de son mode de préparation ; quant aux espèces « tangentes », arbustes et arbrisseaux, ils

sont rangés dans l'une ou l'autre des deux grandes catégories en fonction de ce vers quoi penche la conjonction de plusieurs critères (l'identification de la plante, l'usage potentiel, l'usage effectif).

L'étude de la différenciation de l'espace observée à l'échelle du pays konso, suivie de l'examen des différents modes d'appropriation qui régissent l'accès à la terre et aux arbres, nous ont permis d'établir les deux catégories du territoire, opposées terme à terme mais complémentaires : *xonso* – espace domestique au centre du pays konso, essentiellement composé de champs privés intensément cultivés – et *kommeyta* – marge périphérique sauvage dans laquelle sont réalisées les activités de chasse, de cueillette, de pâturage et qui constitue également une zone marginale d'agriculture dans laquelle le défrichement justifie un contrôle provisoire sur le foncier.

Effectuées sous des angles d'attaque différents, ces deux approches du rapport des Konso à la nature (dans un cas, la conceptualisation du monde végétal, dans l'autre, l'appropriation matérielle et symbolique du territoire) se recourent sur un point : l'opposition dialectique sauvage/domestique. En effet, si l'on s'en tient aux critères que François SIGAUT (1988) retient pour caractériser les espèces domestiques – familiarité avec l'homme, appropriation, utilité<sup>186</sup> – alors on peut voir dans le terme *missa* les caractères de la sauvagerie : non familiarité, inutilité et absence consécutive d'appropriation. Cette propriété d'un groupe de végétaux se retrouve transposée dans l'espace, à savoir dans le *kommeyta* qui se caractérise, dans sa frange la plus périphérique surtout, par une fréquentation humaine pratiquement réduite aux situations exceptionnelles (disettes et chasses rituelles), un contrôle minimal sur les ressources, une moindre anthropisation. Cette analogie dans les valeurs que ces deux termes représentent suggère à l'inverse une correspondance entre les arbres (*qoyra*) et le *xonso*. La place dominante, *essentielle*, occupée par ces deux termes dans la relation *hiérarchique* qui les implique chacun respectivement, ajoute de la pertinence au rapprochement, qui ne se fonde dès lors pas seulement sur le contenu mais aussi sur la nature du lien logique.

Les termes *xonso* et *qoyra* représentent l'essence, la forme archétypale de ce que doivent être respectivement le territoire et la végétation ; *kommeyta* et *missa* n'en sont que les marges imparfaites. À la lumière de ces résultats, on peut décemment imaginer que le rapprochement symbolique entre *xonso/qoyra* et *kommeyta/missa* se matérialise concrètement dans l'espace, par une présence d'arbres connus, identifiés, utilisés – donc clairement identifiés comme *qoyra* – dans les hautes terres ; et une

---

<sup>186</sup> Son analyse concerne les espèces animales.

présence de végétaux qualifiables de *missa* dans les basses terres. « Le désordre, le chaos ne [serait] pas seulement situés, ils [seraient] figurés : à la topologie imaginaire, symbolique, s'associe[rait] un ensemble de figures, [les *missa*], qui manifeste[raie]nt leur action à l'intérieur même de l'espace policé » (BALANDIER 1988 : 100). Cette répartition ne serait bien évidemment pas fortuite. Elle serait le résultat d'un processus de transformation par l'homme, qui vise à ordonner la nature, c'est-à-dire non pas à tout contrôler, mais à discriminer, à ranger les objets à la place qui leur a été attribuée : les *goyra* dans le territoire cultivé et approprié par l'homme, les *missa* dans les marges sauvages qui échappent à l'homme. Dans cet espace ainsi pensé, les arbres joueraient entre autres un rôle de marquage et de stabilisation du territoire domestiqué ; ils seraient l'étendard pérenne d'une nature sous contrôle. C'est la réalisation de cette hypothèse qu'il s'agit maintenant de tester.

## QUELQUES ENTORSES À LA RÈGLE

La confrontation de ce schéma avec la réalité entraperçue dans la présente partie, est plutôt éloquente en ce qui concerne la répartition des couverts ligneux. Les différences de végétation constatées entre les hautes terres cultivées, dans lesquelles les arbres épars sont omniprésents, et les basses terres couvertes d'une savane arbustive d'où émergent notamment quelques grands acacias, une végétation qui comporte à la fois des *missa* et des *qoyra*, mais que l'on qualifie volontiers de *missata* (« buissonneuse »), vont en effet dans le sens de notre hypothèse. Mais notre tentative de croiser les catégories conduit en même temps à identifier quelques entorses à cette règle que nous essayons d'établir.

### La progression des champs amène des *qoyra* dans le *kommeyta*

D'une part, les champs certes minoritaires dans le vaste *kommeyta* tendent pour les mêmes raisons que celles qui prévalent dans le *xonso*, à apporter du domestique dans l'étendue périphérique constituée de terre sauvage. L'intrusion dans le *kommeyta* se manifeste par la progression des arbres des champs sur la brousse et par une pérennisation des droits sur la terre au fur et à mesure que s'étend la durée d'exploitation du sol. Cette évolution serait-elle la manifestation d'un déplacement de la frontière entre *kommeyta* et *xonso*, ou plutôt, d'un affaiblissement des contrastes et entre les deux portions de territoire ?

### Les *mura dawra* amènent des *missa* dans le *xonso*

#### Les *mura dawra*, répliques du *kommeyta*

D'autre part, les *mura* situées dans le *xonso*, et plus particulièrement les *mura dawra*, semblent être porteuses d'une sauvagerie qui contraste avec l'ordonnement idéal du *xonso*. En effet, ligneuses ou non, on ne peut rien faire des espèces qui poussent sur l'espace des *mura dawra*. Elles relèvent « à la limite » de la catégorie *missa*, car, comme nous l'avons vu, cette catégorie de végétal se réfère principalement à l'usage effectif qu'on en fait. Ces plantes, indistinctes dans une végétation broussailleuse qualifiable de *missata*, semblent n'avoir qu'une fonction symbolique, qui se réduit à représenter la nature foisonnante, non transformée, non utilisée, non altérée par l'Homme. Cet espace peut éventuellement faire l'objet d'un contrôle foncier, mais il reste purement formel car les droits habituellement reconnus aux propriétaires de la terre s'effacent dans ce cas derrière les obligations culturelles spécifiques au lieu. Par ailleurs, il s'agit bien d'endroits dans lequel l'Homme n'a pas d'action de transformation, et dans lequel il ne vit pas : un caractère qui rapproche

ces *mura dawra* de l'érème du *kommeyta*. Ainsi nos données actuelles nous incitent-elles à percevoir les *mura dawra* comme des répliques en miniature du *kommeyta*.

#### Une copie non conforme à l'original

Cependant, indépendamment de la taille, la copie n'apparaît pas conforme à l'original car, si elle en conserve certains traits (végétation broussailleuse, absence de cultures), elle ne semble pas de même nature. Le premier élément qui vient étayer cette idée est qu'il existe des *mura dawra* au sein même du *kommeyta* qu'elles sont censées représenter<sup>187</sup>. Leur végétation est certes relativement semblable à la savane arbustive du *kommeyta*, si ce n'est que ce dernier possède un couvert plus bas car soumis à un prélèvement régulier du bois ; mais leur délimitation par des repères au sol, le plus souvent des pierres, indique que les *mura dawra* dans le *kommeyta* sont des espaces différenciés du *kommeyta* environnant. Le deuxième élément est que les activités qui y sont pratiquées sont différentes : le *kommeyta* reste majoritairement, en dépit de l'importance des chasses rituelles, le lieu de travaux paysans qui relèvent du profane. Les *mura dawra* en revanche sont le lieu d'activités exclusivement sacrées en dehors desquelles il est interdit d'y pénétrer. Aussi nous paraît-il plus juste de dire que les *mura dawra* sont la « réplique sacrée » du caractère sauvage du *kommeyta* ; elles semblent constituer des espaces de sacralisation du *kommeyta*, de véritables « sanctuaires » de nature sauvage<sup>188</sup>.

Ces éléments peuvent être résumés dans un tableau (Tableau 10), inspiré de celui qu'Augustin Berque (1986 : 71, 76) propose dans son analyse de l'espace au Japon, où les jardins japonais sont montrés comme des répliques construites et sacrées de la nature sauvage (constituée des catégories « montagne » et « lande »). Ce tableau vise à mettre en lumière les points qui rapprochent les *mura dawra* du *kommeyta* (espace, végétation) et ceux qui les opposent (nature sacrée ou profane des activités qui y sont pratiquées).

---

<sup>187</sup> Pour ne citer qu'un exemple, la *mura* Alkatto à Dokatto.

<sup>188</sup> Cette association entre bosquet et sauvage n'est pas nouvelle ni originale... Pour preuve, la construction au XII<sup>e</sup> siècle du mot français *Sauvage*, à partir du bas latin *salvaticus*, altération du latin classique *silvaticus*, de *silva* « forêt » (Robert 2001).

Tableau 10 : Une interprétation des *mura dawra* comme des répliques sacrées du *kommeyta*

Référent	<i>Xonso</i> (villages et champs)	<i>Kommeyta</i>	<i>Mura dawra</i> (à la fois dans <i>xonso</i> et <i>kommeyta</i> )
Espace	Écoumène	Érème	Érème
Temps	Quotidien	Rituel et quotidien	Rituel
Activités	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Agriculture intensive</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Cueillette</li> <li>▪ Élevage, agriculture extensive</li> <li>▪ Chasses rituelles</li> </ul>	Rituels
Domaine	Profane	Sacré et profane	Sacré
Végétation	Champ cultivé (avec <i>qoyra</i> , <i>unta</i> , <i>xarsha</i> , etc. et quelques <i>missa</i> au sens de « mauvaises herbes »)	<i>Missata</i> (végétation broussailleuse non utilisée, non identifiée) et <i>qoyra</i> (arbres utilisés pour la construction ou le bois de feu)	<i>Missata</i> (végétation broussailleuse non utilisée, non identifiée)

Finalement, nos deux entorses à la règle ne la remettent pas totalement en question ; au contraire, ils la renforceraient presque. En effet, il est établi maintenant que les catégories majeures de l'espace konso – le *xonso* et le *kommeyta* – sont appropriées et perçues de façon différente : elles s'opposent et se complètent, formant dans cette opposition un ensemble cohérent. Les *mura dawra* compliquent ce schéma trop simple en marquant l'emplacement d'espaces représentant le sauvage au sein du territoire domestiqué, de même que les champs qui se développent dans le *kommeyta* marquent à travers le profil visible de leurs arbres régulièrement espacés l'intrusion du domestique dans le sauvage. Ces couverts ligneux, qui jouent un rôle de représentation d'un des antonymes, renforcent le contraste domestique/sauvage en même temps qu'ils scellent, comme une cheville d'assemblage le ferait, l'indispensable interaction entre les deux concepts. Ainsi enrichissent-ils ce qui s'avère être une dialectique extrêmement prégnante et structurante dans la société konso.

En dépit de ces conclusions, l'existence des *mura dawra* continue de poser une énigme. Comment des espaces « sauvages », qui conjuguent l'absence d'intervention humaine sur le développement de la végétation à un fréquent vide concernant



l'appropriation du sol, sont-ils maintenus dans le territoire hyper-contrôlé du *konso* où au contraire les terrasses sont entretenues avec soin et où la tenure relève exceptionnellement en Afrique d'un régime de propriété privée ? Tentons d'ébaucher les quelques pistes de réponse qui s'offrent à nous.

### Quelques éléments d'explication

Christopher Hallpike explique le maintien des espaces sauvages par leur caractère sacré, lequel se comprend par leur opposition à l'utilitaire et au domestique (1972 : 324). Il affirme en effet :

« [Les Konso] ne mangent que la chair des animaux domestiques (bovins, ovins, caprins) et celle des animaux sauvages dont ils estiment qu'ils leur ressemblent [aux animaux domestiques]. De la même façon, ils ne consomment que des produits végétaux qui ont été cultivés par l'Homme. Dans leur cosmologie, le sauvage [*the wild*] est étroitement associé au sacré et à un pouvoir spirituel. Aussi leurs espaces les plus sacrés sont-ils couverts d'une végétation qu'il est interdit de couper, et il y a une très claire opposition entre ces espaces et les champs dont la fonction est purement utilitaire. Il semble ainsi probable que leur cosmologie est un facteur puissant qui les empêche d'exploiter la flore et la faune sauvage, considérées de façon inhérente comme différentes des plantes cultivées et des animaux domestiques, qui sont, eux, les produits d'un processus social » (1970 : 40-41).

Les animaux et les végétaux témoignant d'une proximité avec l'homme et d'une utilité relèveraient de la vie profane. À l'inverse, les éléments naturels « sauvages », caractérisés par un certain éloignement, seraient enveloppés d'une part d'inconnu qui les relèguerait dans la catégorie du sacré. Si ce lien entre sauvage et sacré que l'auteur pose comme un axiome semble « naturel » à l'esprit, les conséquences qu'il en tire nous paraissent en partie erronées. En effet, nous abondons dans le sens de l'auteur en ce qui concerne la classification des espèces animales interdites à la consommation. En revanche, les faits contredisent les résultats de son argumentation lorsqu'elle s'applique au règne végétal. En effet, les paysans consomment de nombreuses plantes spontanées lors des disettes (GUINAND & DECHESSA LEMESSA 2000), disettes que les observateurs extérieurs considèrent souvent comme des événements exceptionnels mais qui sont pourtant un risque complètement intégré dans les logiques paysannes konso... Aussi, l'évidence du lien entre sauvage et sacré est-elle trompeuse : l'idée de ce rapprochement vient peut-être spontanément à un esprit occidental, mais elle mérite néanmoins un examen attentif pour établir son efficacité réelle dans la culture konso.

De son côté, AMBORN (1997 : 381) suggère une autre explication : selon lui, la *wilderness* (traduisible ici par le « Sauvage », l'« éréme ») serait perçue par les Konso

« comme l'origine de l'homme ou de la culture humaine », « les paysages intacts, les chaos, [étant] considérés comme là où la culture humaine, en particulier l'ordre social, prennent leur origine ». Cette interprétation semble se tenir lorsque l'on se souvient que les *mura dawra* sont censées représenter la végétation poussant sur une terre vierge de toute activité agricole, comme s'il s'agissait de celle qu'on trouvait autrefois, avant que les premiers défricheurs n'arrivent. Cependant, l'explication si elle est pertinente, mérite d'être solidement étayée afin qu'apparaissent clairement les éléments qui permettent d'aboutir à une telle conclusion.

#### L'HYPOTHÈSE ET SA CONFIRMATION

Selon les premières remarques formulées ci-dessus, il y aurait superposition spatiale entre les catégories arbre/territoire domestique et *missa*/territoire sauvage. Les arbres serviraient de marqueurs pérennes de l'avancée durable du domestique sur le sauvage. D'après ce que nous comprenons à l'heure actuelle des *mura dawra*, ces bosquets peuvent être perçus comme des répliques sacralisées du sauvage contenu dans le *kommeyta*. Dès lors, on peut comprendre que les *mura dawra* concentrent certaines activités rituelles qui sont habituellement réalisées dans le *kommeyta*, et compensent ainsi la perte symbolique que constitue le recul progressif de la frange incontrôlée du territoire, peu à peu « mangée » par les défrichements. Nous posons ici l'hypothèse que la conservation de ces espaces sauvages – du moins de leur archétype –, dont on a vu qu'ils étaient indispensables au renforcement de l'ordre social, serait une façon de contrebalancer l'inexorable avancée du domestique sur le sauvage.

#### La forme, la fonction... et les pratiques pour modeler la forme selon les exigences de la fonction

Nous espérons élucider ces questions en interrogeant les paysans konso sur les rôles que jouent chaque couvert ligneux. Plus précisément, en considérant que les objets naturels qui nous intéressent ici peuvent être analysés de la même façon que Christian Bromberger (1979) envisage les objets techniques, comme « la réponse formelle et matérielle à un ensemble d'“exigences” spécifiques, explicitement reconnues par les membres d'une société », nous chercherons à comprendre « les exigences contextuelles que remplit l'objet, le système de conventions qui en régit l'usage, le réseau de correspondances entre sa forme et ses fonctions spécifiques ». Mais contrairement à l'analyse sémantique des objets techniques que propose Bromberger, la compréhension des logiques paysannes qui conduisent au maintien de tel ou tel couvert ligneux ne pourra se satisfaire de la seule mise en évidence de l'adéquation entre la forme du bosquet et la fonction qu'il remplit. En effet, si les

objets techniques sont en principe fabriqués « une fois pour toutes », les objets naturels sont mouvants, malléables, en permanence transformés à la fois par les efforts de leurs gestionnaires et par la dynamique propre du vivant. Si l'on peut faire abstraction des processus de fabrication des objets pour ne s'intéresser qu'à la forme qu'ils revêtent – encore qu'il peut être utile de connaître les contraintes technologiques à leur fabrication – il est en revanche impossible pour comprendre le statut d'une plante dans un système de culture, ou d'un groupement végétal dans un paysage, de ne pas considérer avec attention les actions menées par l'homme pour en façonner une forme qui n'est jamais définitive. Ces actions menées sur la longue durée sont en effet non seulement des gestes et savoir-faire techniques visant un résultat précis, mais aussi des manifestations de la logique de l'opérateur, elle-même liée au statut particulier qui le définit, et au contexte spatial et temporel dans lequel il agit. La prise en compte de ces pratiques, puisque c'est ainsi que nous les définissons, s'avère ainsi un moyen indirect d'accéder aux logiques des paysans, qui reflètent tout à la fois l'objectif poursuivi et les contraintes naturelles, techniques et sociales rencontrées dans sa réalisation.

Il convient donc de caractériser les couverts ligneux de chacune des catégories spatiales identifiées, la place qu'ils occupent dans l'économie matérielle et symbolique, ainsi que les efforts déployés par l'homme pour les façonner, sans oublier les dynamiques de requalification dont ils font probablement l'objet.

#### L'élargissement de l'étude à *tous* les couverts ligneux

Tout en nous permettant d'identifier les acteurs responsables de leur gestion, l'étude des règles d'accès aux ligneux a soulevé la question du maintien des « bosquets interdits ». Leur stricte fermeture au public semble en effet impliquer qu'ils ne jouent pas de rôle matériel. Or, estimant dans une logique quelque peu fonctionnaliste qu'« ils servent bien à quelque chose », nous présumons que s'il n'ont pas d'usage matériel explicite, ils sont préservés dans le paysage pour des raisons autres, dont certaines peuvent être essentielles à la construction de l'identité konso et revêtir un rôle que l'on pourra peut-être qualifier de « patrimonial ».

Si nous avons insisté sur les *mura dawra*, c'est sans doute que la cohérence des éléments dont nous disposions jusque-là nous permettait de construire une explication plausible à leur maintien. Mais ce long développement ne doit pas faire oublier les nombreuses autres questions qui restent en suspens, notamment celles concernant les autres bosquets. Que signifient-ils ? Pourquoi les bourgs sont-ils idéalement entourés d'une ceinture végétale ? Pourquoi des bosquets sont-ils spécifiquement associés aux *poqalla* ? Si la réserve de bois qu'ils peuvent fournir peut

constituer un bon argument à leur maintien, il n'est pas suffisant, car il n'explique pas le choix technique de produire du bois dans la forêt plutôt que dans des champs complantés d'arbres, qui pourtant approvisionnent les paysans de la matière ligneuse dont ils ont besoin... Enfin, pourquoi existe-t-il des différences de composition végétale d'une catégorie de bosquet à l'autre ? Toutes ces questions concernent surtout les bosquets, et relativement peu les autres espaces – champs et lieux d'habitation – qui remplissent à nos yeux une fonction matérielle plus évidente ; mais puisque le territoire konso forme un système d'espaces en interrelation, nous n'envisageons pas de répondre aux interrogations concernant les bosquets sans comprendre les productions matérielles (bois et autres ressources) et symboliques assurées par toutes les catégories spatiales, champs et parc villageois compris.

#### De la nécessité de traiter séparément les gestions individuelles et collectives

Dans cette entreprise, il nous paraît important de distinguer les logiques individuelles en matière de gestion, des logiques collectives qui incluent toute la société. Aussi choisissons-nous de séparer dans les parties suivantes les arbres privés, des ligneux appartenant aux espaces des *mura*. La brousse du *kommeyta*, certes collective mais utilisée par les paysans suivant des logiques individuelles, et de plus, soumise progressivement à un processus de privatisation, sera rattachée à la partie traitant des arbres dans les champs. De l'autre côté seront examinées ensemble les *mura dina*, *mura dawra* et *mura poqalla*, ensemble qui comporte en outre un autre éléments de cohérence, dans la mesure où il correspond à une seule catégorie vernaculaire konso.



## PARTIE III :

# L'ARBRE « DOMESTIQUE »

---

*ou L'utilisation de l'élément arboré pour délimiter et construire le territoire konso*



Photographie 13 : L'arbre, marqueur du territoire « domestique »

Notre examen des couverts ligneux et des pratiques dont ils font l'objet commence avec les espaces gérés suivant une logique individuelle. À proprement parler, ce que nous appelons « logique individuelle » correspond en fait à la logique d'un groupe restreint, à savoir la famille regroupée sous un même toit. Ce noyau familial est dirigé par le chef de famille (*appa*), qui prend ses décisions seul, écoutant éventuellement les propositions des autres membres mais sans obligation aucune de

les retenir. Ce faisant, il reste motivé par le fonctionnement de l'unité collective du foyer (*tika*) et par son système de production.

Dans cette partie donc, nous nous intéressons aux ligneux appropriés individuellement, c'est-à-dire ceux qui se développent dans les champs, dans le périmètre des espaces habités... Cependant, les ligneux non appropriés situés dans les basses terres feront également l'objet de quelques observations ponctuelles, dans la mesure où le prélèvement qu'ils subissent répond aussi aux contraintes des ménages, et n'est pas soumis à d'autre forme significative de contrôle social. Les deux espaces, ainsi que l'utilisation de la ressource ligneuse qu'ils offrent sont interdépendants, et participent tous deux à l'économie matérielle et symbolique des familles konso.

Nous abordons dans un premier chapitre la constitution du couvert ligneux dans les champs : sa forme, sa fonction, et les pratiques suivant lesquelles il est façonné par l'homme. Dans le chapitre suivant, nous sortons de cette vision « moyenne » du *parc* arboré, pour traiter des variations spatiales, en proposant quelques facteurs pour les expliquer. Le dernier chapitre de cette partie évoque les variations temporelles, et notamment des dynamiques actuelles relatives au changement des pratiques culturelles dans les marges du territoire.

En filigrane, nous gardons à l'esprit le fil de notre démonstration, qui consiste pour l'heure à mettre en évidence l'adéquation entre la végétation arborée et les terres cultivées du *xonso* ; ainsi qu'à caractériser l'évolution actuelle qui tendrait à transformer certaines terres du *kommeyta* en terres cultivées, dans lesquelles l'arbre isolé, utile, connu, ferait son apparition.

## 6. De la constitution du parc agroforestier

---

### LES ARBRES DANS L'ESPACE ET DANS LE TEMPS AGRICOLES

#### UNE GRANDE DENSITÉ D'ARBRES ÉPARS

##### Dans les champs

Le Tableau 11, issu de la compilation des résultats de soixante-seize relevés réalisés dans un échantillon varié de champs, permet de donner une idée moyenne des essences fréquemment rencontrées et observées dans le paysage agricole des terrasses. Les *Terminalia brownii* y sont très abondants et leur profil élancé, caractérisé par un tronc de faible diamètre, mais une hauteur atteignant une dizaine de mètres et un houppier très peu fourni du fait de prélèvements réguliers du feuillage utilisé comme fourrage, se repère facilement dans le paysage (Photographie 21, Photographie 23). Les *Moringa stenopetala*, au tronc blanchâtre et succulent, aux branches tortueuses qui portent un feuillage clair et, selon les saisons, des inflorescences blanc crème très odorantes ou des « pseudo-gousses » de plusieurs dizaines de centimètres de longueur, font également partie des arbres très présents dans les champs (Photographie 15). Plusieurs espèces de acacias (*Acacia tortilis*, *A. etbaica*, *A. senegal*, *A. nilotica*, *A. horrida*, *A. brevispica*...) ou d'autres arbres de la famille des Mimosacées (*Dichrostachys cinerea*, *Faidherbia albida*), tous des épineux de grande taille, poussent aussi çà et là dans les parcelles. Les figuiers (*Ficus sycomorus* et *F. gnaphalocarpa*) s'ajoutent à la liste des arbres de très grande envergure. On observe également souvent les espèces *Cordia africana* et *Croton macrostachyus*, ainsi que *Sterculia africana*. Assez fréquent mais pas visible partout, le genévrier d'Abyssinie (*Juniperus procera*), principal conifère, au développement en hauteur, parfois remplacé par le cyprès du Portugal (*Cupressus lusitanica*). Enfin, de plus petite taille, divers arbres fruitiers, indigènes (*Berchemia discolor*) ou introduits (papayer, goyavier, oranger, avocatier), des Tiliacées (*Grewia spp.*), et de nombreuses autres espèces plus rares. Certaines d'entre elles, qui le plus souvent appartiennent au genre *Commiphora*, sont utilisées comme support des plates-formes (*teyke*) sur lesquelles les enfants se juchent



pour faire fuir à l'aide d'un fouet les oiseaux qui grappillent les récoltes. De nombreux petits ligneux tels que le caféier et le qat, et moins souvent *Rhamnus prinoides*<sup>189</sup> sont également présents intercalés entre les autres cultures : ceux-ci contribuent à l'étagement sur plusieurs niveaux de la végétation ligneuse des parcelles cultivées. En bordure de champs poussent parfois de petites boutures de *Commiphora* (*Commiphora* sp.), ou à plus faible altitude, des *Adenium somalense*, un arbre à la croissance très lente, bas et au tronc succulent, repérable dans le paysage par ses fleurs d'un rose éclatant : ces deux espèces, facilement bouturables sans être envahissantes pour autant, sont habituellement utilisées pour marquer les limites des parcelles (Photographie 14). En tout, ce sont 48 espèces d'arbres et 19 d'arbustes qui ont été relevées : quand bien même l'estimation resterait en dessous de la réalité<sup>190</sup>, cela donne, pour un écosystème simplifié tel que le milieu agricole, une richesse spécifique en ligneux remarquable.



Photographie 14 : *Adenium somalense* comme marqueur de limite de parcelle

---

<sup>189</sup> En Éthiopie, *Rhamnus prinoides* est en général utilisé pour faire fermenter la bière, tout comme le houblon en Europe. Chez les Konso où la bière (*jaqa*) est fermentée avec des feuilles de taro *Colocasia*, nous n'avons pas trouvé d'usage local pour *Rhamnus prinoides*. Comme en témoigne son nom *kesbota* directement dérivé de l'amharique *gāsho*, cette plante pourrait être une importation récente considérée par les paysans konso comme une culture de rente.

<sup>190</sup> En effet, avec nos choix de relevés, tous les petits ligneux n'ont pas été pris en compte – le caféier par exemple n'apparaît pas dans le tableau.

Tableau 11 : Densité moyenne des espèces ligneuses relevées dans 76 parcelles (en nb d'arbres/ha)

NOM SCIENTIFIQUE	NOM VERNACULAIRE	TOTAL DES ARBRES COMPTÉS SUR 76 RELEVÉS	Conversion en Nb d'arbres/ha
Strate arborée			
<i>Terminalia brownii</i>	<i>Oipatta</i>	1210	63,7
<i>Moringa stenopetala</i>	<i>Shelaqta</i>	362	19,1
<i>Juniperus procera</i>	<i>Pirpirta</i>	69	3,6
<i>Carica papaya</i>	<i>Papaya</i>	36	1,9
<i>Grewia sp.</i>	<i>Dabayta</i>	36	1,9
<i>Cordia africana</i>	<i>Hottayta</i>	35	1,8
<i>Pterolobium stellatum</i>	<i>Sapanta</i>	26	1,4
<i>Faidherbia albida</i>	<i>Hotarta, Xompolta</i>	24	1,3
<i>Sterculia africana</i>	<i>Qanreeta</i>	20	1,1
<i>Commiphora sp.</i>	<i>Qabatta</i>	19	1,0
<i>Ficus sycomorua</i> subsp. <i>Gnaphalocarpa</i>	<i>Hilta</i>	19	1,0
<i>Ziziphus spp.</i>	<i>Kopta</i>	18	0,9
<i>Psidium goyava</i>	<i>Seytuneta</i>	16	0,8
<i>Musa sp.</i>	<i>Museta</i>	13	0,7
<i>Eucalyptus camaldulensis</i>	<i>Persafeta</i>	11	0,6
<i>Balanites aegyptiaca</i>	<i>Hankalta</i>	10	0,5
<i>Lannea sp.</i>	<i>Peatta</i>	10	0,5
<i>Acacia cf. labai</i>	<i>Kolalita</i>	9	0,5
<i>Olea europaea</i> subsp. <i>cuspidata</i>	<i>Ekerta</i>	9	0,5
<i>Berberia discolor</i>	<i>Qananta</i>	8	0,4
<i>Mangifera indica</i>	<i>Mankota</i>	7	0,4
<i>Zanthoxylum chalybeum</i>	<i>Katta'atta</i>	6	0,3
<i>Citrus sinensis</i>	<i>Purtukaneta</i>	6	0,3
<i>Cupressus lusitanica</i>	<i>Pirpirta farenjeeta</i>	5	0,3
<i>Dobera glabra</i>	<i>Karsatta</i>	5	0,3
<i>Gardenia ternifolia</i>	<i>Iseytoota</i>	5	0,3
<i>Steganotaenia araliacea</i>	<i>Urroleyta</i>	5	0,3
	<i>Kotarta</i>	4	0,2
<i>Acacia tortilis</i>	<i>Dettatta</i>	4	0,2
<i>Combretum aculeatum</i>	<i>Qiniyferta</i>	4	0,2
<i>Commiphora sp.</i>	<i>Qabatta aata</i>	4	0,2
	<i>Orritaata</i>	2	0,1
<i>Acacia sp.</i>	<i>Kotorta</i>	2	0,1
<i>Citrus aurantifolia</i>	<i>Loometa</i>	2	0,1
<i>Ximения caffra</i>	<i>Hinkikkata</i>	2	0,1
	<i>Patta'atta</i>	1	0,1
	<i>Rokeeta</i>	1	0,1
	<i>Shalamuta</i>	1	0,1

<i>Acacia mellifera</i>	<i>Pelalta</i>	1	0,1
<i>Acacia senegal</i>	<i>Yuutta</i>	1	0,1
<i>Casimiroa edulis</i>	<i>Tasmir</i>	1	0,1
<i>Combretum molle</i>	<i>Rukkatta</i>	1	0,1
<i>Ficus sycomorus</i>	<i>Lea</i>	1	0,1
<i>Jacaranda mimosifolia</i>	<i>Jacaranda</i>	1	0,1
<i>Lannea cf schimperi</i>	<i>Tomqoressa</i>	1	0,1
<i>Leucaena leucocephala</i>	<i>Lukina</i>	1	0,1
<i>Phyllanthus ovalifolius</i>	<i>Hebbatta</i>	1	0,1
<i>Tamarindus indica</i>	<i>Roko'otta</i>	1	0,1
Strate arbustive			
<i>Maerua angolensis</i>	<i>Qalqalta</i>	105	5,5
<i>Adenium somalense</i>	<i>Kulpapita</i>	13	0,7
<i>Erbetia cymosa</i>	<i>Porporissa</i>	13	0,7
<i>Dichrostachys cinerea</i>	<i>Xaalenta</i>	9	0,5
<i>Ficus thonningii</i>	<i>Jaqerta</i>	8	0,4
<i>Senna singuenea</i>	<i>Hanqarara</i>	8	0,4
	<i>Inwawata</i>	7	0,4
<i>Rhus natalensis</i>	<i>Kaputeyta</i>	5	0,3
<i>Acacia hockii</i>	<i>Jejebta</i>	4	0,2
	<i>Midatala</i>	2	0,1
	<i>Dabaytaarpa</i>	1	0,1
	<i>Qalla</i>	1	0,1
<i>Acalypha fruticosa</i>	<i>Seyta</i>	1	0,1
<i>Capparis tomentosa</i>	<i>Kommorta</i>	1	0,1
<i>Dodonaea angustifolia</i>	<i>Dittatta</i>	1	0,1
<i>Ormocarpum trichocarpum</i>	<i>Tipitta</i>	1	0,1
<i>Solanum incanum</i>	<i>Killipoota</i>	1	0,1
<i>Vangueria madagascarensis</i>	<i>Mudukanta</i>	1	0,1
<i>Vangueria volkensii</i>	<i>Timpiliersha</i>	1	0,1
	TOTAL	2219	116,8

Dans ces relevés, n'ont été comptés que les arbres et les arbustes de diamètre supérieur à 2 cm, un diamètre qui paraît faible mais qui permet de prendre en compte les très nombreux *Terminalia brownii*, dont le tronc reste très peu épais même lorsque l'arbre dépasse 1,50 m. Soixante-seize relevés ont été effectués, sur une surface de 50 m x 50 m (soit 0,25 ha) lorsque le champ le permettait, ou sur des surfaces plus petites pour des champs de taille réduite ou de forme atypique. Dans ces cas, nous avons ramené le nombre d'arbres comptés à la surface standard de 50 m x 50 m.

La densité en ligneux de ces espaces cultivés est étonnamment élevée : la dizaine de comptages réalisée au cours de notre stage de terrain de DEA avait abouti à une estimation de 145 à 740 arbres à l’hectare, en ne comptant que les arbres de taille supérieure à 1,50 m, mais la densité dépassait 1000 plants à l’hectare lorsque l’on prenait en compte les petits ligneux cités ci-dessus (DEMEULENAERE 1999) ; la densité moyenne calculée sur les 76 parcelles en comptant les arbres de diamètre supérieur à 2 cm, donne elle un chiffre de 116 arbres à l’hectare. Le couvert qui en résulte est relativement dense en dépit de sa discontinuité (le recouvrement au sol peut être estimé à environ 10-20% en moyenne). La répartition de ces arbres ne répond pas à un ordonnancement bien précis, en apparence : elle obéit plus aux contraintes locales du terrain accidenté et des terrasses, et à des combinaisons entre espèces, qu’à une quelconque règle géométrique.

Les champs konso sont donc caractérisés par un couvert relativement dense, mais non continu, composé d’une grande diversité de ligneux, présentant des tailles et des morphologies variées, et s’agençant diversement dans l’espace et dans le temps.



Photographie 15 : Le couvert ligneux dans un champ de Deepena

Au premier plan, un *Terminalia brownii*, en arrière-plan sur la droite, un *Moringa stenopetala*

... Comme dans les bourgs

Les bourgs détonnent dans le paysage par leur densité en arbres, et particulièrement par l'abondance en *Moringa stenopetala* qui les caractérise (Photographie 16). Ça et là émergent aussi quelques eucalyptus, quelques papayers et des bananiers : mais en plus de ces arbres visibles de loin, plusieurs espèces appartenant aux genres *Commiphora*, *Cordia*, *Ficus*, *Ziziphus* et *Grewia* sont également fréquemment observées. L'exploration détaillée du parc villageois nous révèle que malgré le peu d'espace laissé par une disposition dense de l'habitat, la quantité des ligneux poussant intra-muros s'avère importante. En dépit de leur étroitesse, les enclos familiaux comportent plusieurs arbres, souvent repoussés aux frontières de l'espace de vie, presque dans la clôture qui les délimite. Malgré un piétinement fréquent, quelques plantes parviennent à se développer spontanément dans les interstices des pavés ou des murs de pierre. On observe parfois en bordure des chemins, de grands arbres empiétant sur le passage, plantés par les riverains qui cherchent à gagner de la place sur l'espace public.



Photographie 16 : Le couvert ligneux à Dokatto, particulièrement riche en *Moringa stenopetala*

Tableau 12 : Espèces ligneuses relevées dans différents parcs villageois

NOM SCIENTIFIQUE	NOM VERNACULAIRE	1	2	3	4	5	6
<u>Strate arborée (&gt; 5 m)</u>							
<i>Moringa stenopetala</i>	<i>Sbelaqta</i>	3	3	3	3	3	3
<i>Carica papaya</i>	<i>Papayeeta</i>	2	2	1	2	2	2
<i>Commiphora sp.</i>	<i>Qabatiita aata</i>	2		2	1	1	2
<i>Commiphora sp.</i>	<i>Qabatiita dima</i>	1		2	1		
<i>Ficus sycomorus</i>	<i>Lea</i>			2			1
<i>Musa sp.</i>	<i>Muuseta</i>	1			2	2	
<i>Eucalyptus camaldulensis</i>	<i>Parsafeta</i>	2		1	1	1	
<i>Grewia bicolor</i>	<i>Dabayta</i>		1		1	1	
<i>Ziziphus sp.</i>	<i>Kopta</i>	1		1	2		
<i>Balanites aegyptiaca</i>	<i>Hankalta</i>				1		1
<i>Cordia africana</i>	<i>Hottayta</i>		2	1			
<i>Psidium guajava</i>	<i>Saytuneta</i>				1	2	
<i>Acacia tortilis</i>	<i>Dettatta</i>				1		1
<i>Ficus sycomorus</i> subsp. <i>gnafalocarpus</i>	<i>Hilteeta</i>		2			1	
<i>Citrus sinensis</i>	<i>Purtukaneeta</i>					1	1
<i>Sterculia africana</i>	<i>Qavveeta</i>	1					
<i>Casuarina equisetifolia</i>	<i>Shewushowe</i>	1					
<i>Delonix regia</i>	(flamboyant)	1					
<i>Ensete ventricosum</i>	<i>Tuupana</i>		1				
<i>Juniperus procera</i>	<i>Pirpiirta</i>					2	
<i>Citrus aurantifolia</i>	<i>Loometa</i>					1	
<i>Leucaena leucocephala</i>	<i>Lukina</i>					2	
<i>Tamarindus indica</i>	<i>Roko'otta</i>					1	
<i>Ximenia caffra</i>	<i>Hinkikkata</i>						1
<i>Grewia erythraea</i>	<i>Qojjata</i>						1
<i>Phyllanthus ovalifolius</i>	<i>Hebatta</i>						1
<i>Berberia discolor</i>	<i>Qananta</i>						1
<u>Strate arbustive (1-5 m) (souvent dans les haies)</u>							
<i>Ebretia cymosa</i>	<i>Porporissa, porpoorta</i>		2	1	2	2	1
<i>Ficus thonningii</i>	<i>Tinneyta, Jaqerta</i>	2	3		3		2
<i>Cordia sp. (cf. garaf) ou Cordia monoïca</i>	<i>Toloqta, toleqta, Hottayta Sagana (Apa Ropa)</i>	2	2	1	2		
<i>Cordia sinensis</i>	<i>Maderta</i>					1	
<i>Rhus natalensis</i>	<i>Kaputayta</i>		1				1
<i>Caesalpinia volkensii</i>	<i>Qora takeeka</i>	1			1		
<i>Senna septentrionalis</i>	<i>Qora niaapa</i>	1			1		
<i>Dichrostachys cinerea</i>	<i>Xaalenta</i>				1		1
<u>Arbrisseaux</u>							
<i>Coffea arabica</i>	<i>Punnitta</i>	2			2	1	
<i>Rhamnus prinoides</i>	<i>Kesbota</i>	2			1		
<i>Gossypium spp.</i>	<i>Funtota</i>			1	1		
<i>Catha edulis</i>	<i>Timahta</i>	1			1		
<i>Cissus quadrangularis</i>	<i>Shuurata</i>				2		1
<i>Vangeria madagascarensis/ volkensii</i>	<i>Mudukanta</i>	2	1		2		1

Villages de : 1. Mejeqe (1<sup>er</sup> relevé) ; 2. Mejeqe (2<sup>ème</sup> relevé) ; 3. Apa Ropa ; 4. Dokatto ; 5. Nakule ; 6. Kanta Kollompale (*kommeyta* du village de Dokatto)

L'obstacle que constituent les maisons n'a pas permis d'utiliser la même méthode que celle utilisée dans les champs pour obtenir une mesure de la densité d'arbres à l'hectare.

Le relevé des espèces a été fait au cours d'une circulation aléatoire dans les ruelles du village, en tenant compte à la fois des espèces situées dans les enclos familiaux, dans les haies vivantes les entourant, sur les chemins entre les maisons, sur les places publiques. Nous n'avons pas prétendu faire un relevé exhaustif de la végétation mais avons cherché à relever les espèces les plus abondantes dans les villages, et à restituer leur abondance relative sous la forme des indices suivants : 3) abondant-dominant ; 2) commun, spatialement bien représenté ; 1) rare, quelques individus présents.

Cette végétation en apparence anarchique, parce que dense, diverse, multi-étagée, étroitement imbriquée dans les constructions, se répartit suivant une structuration spatiale forte. Dans les enclos familiaux, on observe toujours une très grande majorité de *Moringa stenopetala*, éventuellement des papayers, des bananiers, et accessoirement des jujubiers (*Ziziphus sp.*) ou plusieurs espèces du genre *Commiphora spp.* L'espace pavé du haut de la concession n'est pas planté, sauf éventuellement à l'arrière des maisons où le pavage s'interrompt pour laisser place à des plants de café, de *Rhamnus prinoides*, et de petits piments, parfois des *Ocimum sp.* (*kirtifaya*) ; sinon c'est dans le bas de l'enclos que la plupart de ces espèces se développent. Dans les clôtures se mêlent aux planches de bois rapidement dévorées par les termites, les branches de *Ficus thonningii* (*tinneyta* ou *jaqerta*). Outre cette espèce dont la vocation est le soutien de la clôture, poussent aussi des plants de tabac, *Ehretia cymosa*, etc. Sur les places publiques, se sont des *Commiphora* et des *Ziziphus*, plus rarement des *Balanites aegyptiaca*, qui offrent l'ombre recherchée pour abriter les discussions et débats entre Anciens (cf. Annexe IX). Enfin, c'est dans les parcs des administrations modernes que se trouvent des espèces exotiques, presque exclusives à ces espaces, telles que *Delonix regia*, *Casuarina equisetifolia*, *Leucaena leucocephala*.

Le relevé détaillé de la végétation permet de visualiser plus clairement ces hétérogénéités spatiales, entre l'enclos familial, la haie vivante qui le délimite, les places publiques, et les parcs des administrations modernes.

Tableau 13: Espèces relevées dans différents zones du bourg

Nom scientifique	Nom vernaculaire	1a	1b	2a	2b
<i>Carica papaya</i>	<i>Papayeeta</i>	X			
<i>Moringa stenopetala</i>	<i>Shelaqta</i>	X			
<i>Musa sp.</i>	<i>Muuseteta</i>	X			
<i>Rhamnus prinoides</i>	<i>Keshota</i>	X			
<i>Catha edulis</i>	<i>Timabta</i>	X	X		
<i>Ehretia cymosa</i>	<i>Porporissa, porpoorta</i>	X	X		
<i>Caesalpinia volkensii</i>	<i>Qora takeeka</i>		X		
<i>Cordia sp.</i> (cf. <i>garaf</i> ) ou <i>Cordia monoïca</i>	<i>Toloqta, tolegta, Hottayta Sagana</i>		X		
<i>Senna septentrionalis</i>	<i>Qora niaapa</i>		X		
<i>Ficus thonningii</i>	<i>Tinneyta</i>		X	X	
<i>Commiphora sp.</i>	<i>Qabatitta aata</i>			X	
<i>Commiphora sp.</i>	<i>Qabatitta dima</i>			X	
<i>Ziziphus sp.</i>	<i>Kopta</i>			X	
<i>Casuarina equisetifolia</i>	<i>Shenushowe</i>				X
<i>Delonix regia</i>	(flamboyant)				X
<i>Eucalyptus camaldulensis</i>	<i>Parsafeta</i>				X

**1a.** à l'intérieur de l'enclos familial ; **1b.** dans la haie vivante qui délimite l'enclos familial ; **2a.** sur la place publique (*mora*) ; **2b.** Présents dans la cour de l'école et des administrations

Avec sa grande diversité ligneuse, l'étagement sur plusieurs niveaux de sa végétation, son agencement en apparence aléatoire (qui obéit en fait à une règle de remplissage des vides laissés par les habitations), le couvert ligneux des bourgs présente des traits similaires à celui des champs. Le manteau végétal des zones habitées se distingue cependant de celui des zones cultivées par une densité légèrement plus élevée (*de visu* nous l'estimons à 30% de recouvrement au sol). Plus encore que dans les champs, l'impression s'impose que l'espace est une ressource rare, qu'il faut l'utiliser au maximum, dans toutes ses dimensions. Par ailleurs, les zones d'habitation témoignent de légères variations de composition ligneuse par rapport aux champs, en particulier d'un enrichissement en certaines espèces – *Moringa stenopetala*, *Musa sp.*, *Carica papaya*, *Eucalyptus camaldulensis*, etc. – dont une partie semble jouer un rôle très prégnant dans l'alimentation quotidienne. Leur présence à proximité des maisons s'explique a priori par la commodité qu'elle confère à la récolte régulière des produits. Les autres espèces particulièrement présentes autour des maisons jouent un rôle de soutènement des clôtures et participent de ce fait à l'architecture de ce village fait de l'imbrication étroite d'habitations, de murs de fortifications, de haies mortes et vives. La grande diversité des arbres observés dans



les champs semble ainsi se concentrer dans les bourgs sur des espèces alimentaires et les espèces offrant un support physique aux constructions.

Pour autant, les compositions ligneuses des bourgs et des champs ne diffèrent pas au point que l'un ou l'autre des espaces soit spécialisé dans un type donné de production. Pour ne citer qu'un exemple de la polyvalence des lieux, la présence de caféiers dans les concessions témoigne du rôle de production que conserve l'espace de vie, en dépit des autres activités qu'il abrite par définition. La continuité floristique que l'on observe entre les zones habitées et les rares espaces cultivés dans les bourgs (*enna*), puis entre ces mêmes espaces et les champs proches des bourgs, montre par transitivité une commune identité des couverts ligneux villageois et agricoles. Cette absence de spécialisation des espaces cultivés est un résultat en soi, tant la pratique est commune en Afrique, qui consiste à consacrer les terres proches de la maison à certaines cultures (qui nécessitent plus d'entretien, plus d'irrigation), et au fonctionnement d'une économie spécifiquement féminine. Ces conclusions confirment si besoin est, l'analogie entre le traitement de la plante proche de la maison et celui de la plante au champ, et l'impression immédiate qu'inspire le paysage que les Konso cultivent leurs parcelles avec le même soin que d'autres quand ils jardinent.

#### LES LIGNEUX DANS LA PARCELLE : UNE STRATIFICATION DE LA VÉGÉTATION DANS L'ESPACE

Les parcelles cultivées par les Konso présentent l'originalité de mélanger un grand nombre de cultures différentes. Contrairement à ce que les modèles d'agroforesterie présentent habituellement, ce ne sont pas quelques cultures considérées comme particulièrement compatibles qui sont complantées sur la même parcelle, mais bien la quasi-totalité des espèces cultivées habituellement par les Konso.

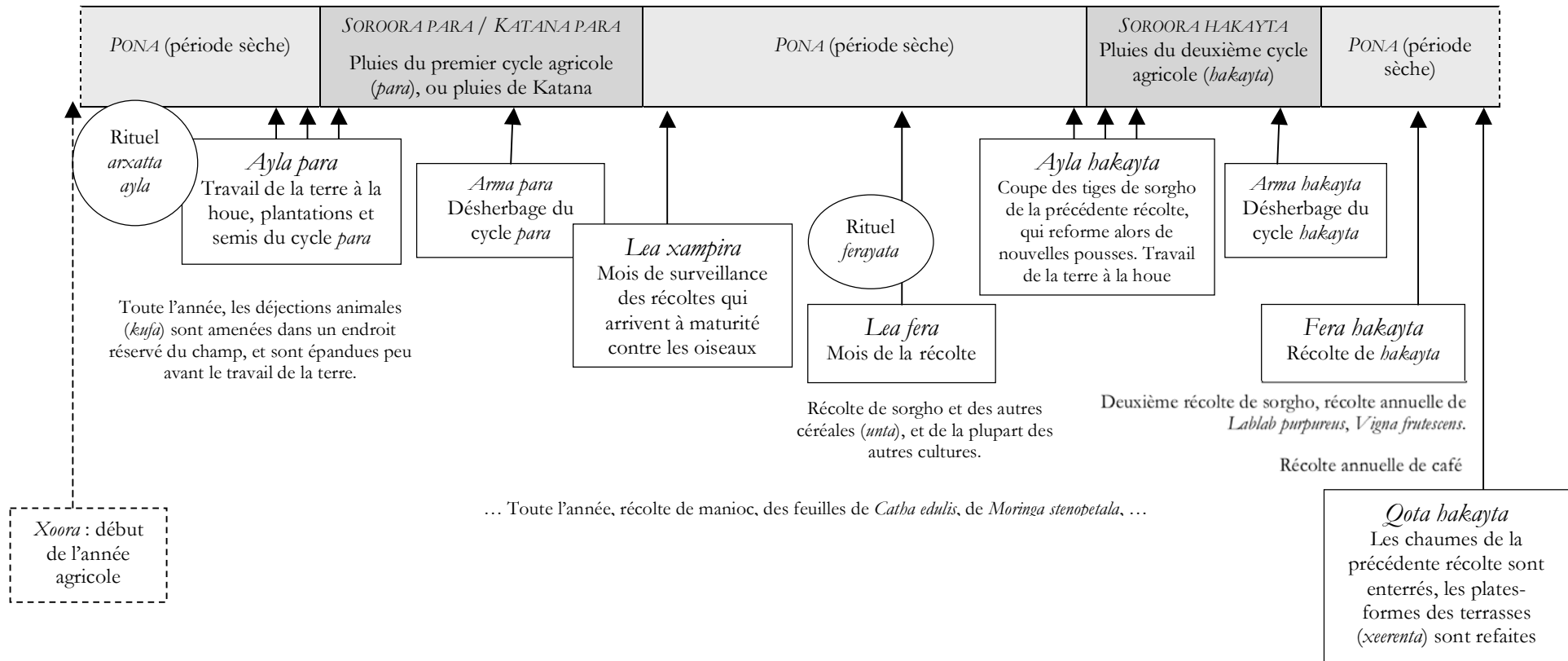
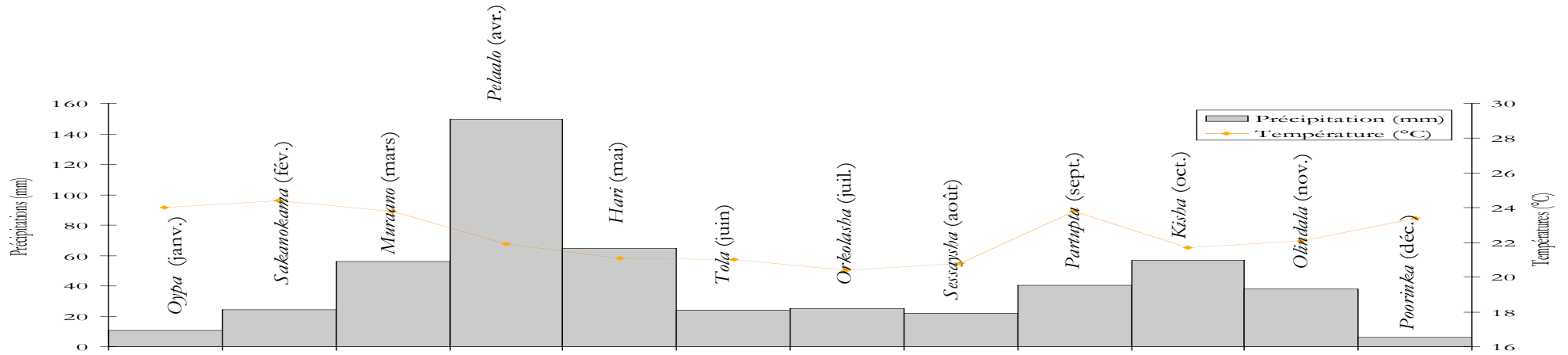
Ces cultures mélangées appartiennent à différentes familles de plantes et à différentes formes végétales. Sur un seul mètre carré de terre arable, on peut trouver pêle-mêle plusieurs espèces de céréales – lesquelles peuvent varier en hauteur entre 30 cm (pour l'éleusine ou le *t'eff*) et 1,20 m (pour le maïs ou le sorgho) ; plusieurs espèces de légumineuses, annuelles (comme le haricot commun) ou pérennes (comme le pois d'angole), et dont la taille est également variable ; plusieurs espèces de tubercules, dont la partie végétative est soit apparente toute l'année (comme le manioc) soit périodiquement visible (*Amorphophallus spp.*), et plusieurs espèces de ligneux, dont nous avons déjà ébauché la diversité précédemment. L'utilisation de l'espace dans ses trois dimensions est une propriété de ce système de cultures,

intéressante à plusieurs titres : d'abord, la stratification des végétaux – qui se combine à l'étagement des champs en terrasses – crée des conditions microclimatiques de moindre ensoleillement, et donc, de plus forte humidité. Les Konso connaissent ces hétérogénéités au sol et les utilisent, en plantant dans ces microenvironnements, les plantes particulièrement exigeantes vis-à-vis de ce type de conditions. Ainsi, quand ils ne poussent pas à la base d'une terrasse, les plants de caféiers se trouvent le plus souvent à proximité immédiate d'un *Moringa stenopetala* : dans ce climat semi-aride, les caféiers nécessitent en effet pour se développer harmonieusement, une ombre efficace qui permet le maintien au sol d'une humidité indispensable à leur croissance. Par ailleurs, la diversité de forme des parties aériennes n'est probablement qu'un maigre reflet de la diversité des dimensions et des morphologies des appareils racinaires, dont l'étagement permet l'exploitation des ressources du sol (eau, nutriments) à différentes profondeurs, et limite la compétition des différentes espèces.

#### LES LIGNEUX DANS LE CALENDRIER AGRICOLE : UN ÉTALEMENT DES OPÉRATIONS ET DES RÉCOLTES DANS LE TEMPS

Les ligneux introduisent donc dans les champs une structuration de l'espace inédite par rapport aux champs de grande culture. En outre, la biologie des ligneux amène dans les champs complantés une autre originalité, non pas spatiale mais temporelle, due à un rythme biologique qui diffère sensiblement de celui des cultures classiques, *annuelles*. Les ligneux sont en effet pérennes : leur durée de vie dépasse le temps d'une année, et dans ce pays tropical où les deux saisons sèches ne sont pas suffisamment marquées pour aboutir systématiquement à un arrêt de la végétation des arbres et des arbustes, leur croissance est continue. Ce caractère n'est pas sans conséquence sur l'organisation du travail et des récoltes. Mais pour le comprendre, il faut d'abord détailler le calendrier des activités agricoles suivi par les Konso (Figure 8).

Figure 8 : Calendrier agricole



Dans la région de Karatti, l'année agricole commence vers janvier, au mois que les Konso appellent *oypa*<sup>191</sup>, peu avant la grande saison des pluies nommée *katanna*. Ces trois mois pluvieux où tombent plus de 50% des précipitations annuelles permettent l'accomplissement du principal cycle agricole de l'année appelé *para*<sup>192</sup>. Après une période sèche (*pona*), un deuxième cycle agricole, nommé *hakayta*, a lieu à la faveur de la petite saison des pluies de septembre-octobre-novembre.

Le début d'année (*xoora*) est marqué par le rituel *arxatta ayla* mené par les chefs de lignages (*poqalla*), qui consiste à semer symboliquement la partie basse (*arxatta*) de la concession et à bénir le lignage. À cette période encore sèche débutent les travaux de préparation des champs (*ayla*, inf. *ayleeta*) : la terre est retournée avec une houe à double lame (*payra*) (Photographie 17). Par la même occasion, divers travaux d'entretien sont réalisés : les bourrelets de terre (*mona*) qui retiennent l'eau pluviale sont refaits, la fumure animale accumulée tout au long de l'année est enfouie, les tubercules de la catégorie *pakanna*<sup>193</sup> – en général peu appréciés et par conséquent consommés préférentiellement en période de soudure – sont déterrés, quelques plants de coton – culture dont la régénération est rapide et spontanée – sont arrachés... Ces opérations mobilisent tous les membres de la famille, mais lorsque la force de travail est insuffisante par rapport à la surface de terres, le propriétaire peut faire appel à des groupes de travail, payés en monnaie ou en nature (bière locale et éventuellement repas solide) selon la formule choisie. Les propriétaires peuvent également faire retourner la terre de leurs parcelles par les familles les plus pauvres,

---

<sup>191</sup> Pour les Konso, l'année (*para*) est divisée en douze mois (*lea*, « mois », « lune ») de trente jours chacun, soit à peu près le temps d'une lunaison (29 jours et 12 heures). Ce calendrier est supposé être synchronisé avec les saisons : par exemple, le mois de *sakanokama* est marqué par le retour des grandes pluies, le mois de *tola* signe le début de la saison sèche, le mois de *partupta* est celui des petites pluies, etc. Or, la durée des mois étant de trente jours, l'année de ce calendrier n'est composée que de 360 jours, soit cinq jours et un quart de moins que le temps d'une révolution du soleil. Sans un mécanisme correctif, la différence de 5,25 jours s'accumule d'années en années et crée au bout de 6 ans environ un décalage d'un mois par rapport à l'année solaire. Pour pallier cette difficulté, les Konso ont recours à l'imprécision, à l'erreur de calcul : lorsqu'ils constatent un écart majeur entre les conditions climatiques observées et les conditions climatiques attendues pour le mois auquel ils sont supposés être, alors il concluent qu'ils ont dû se tromper dans le décompte des lunes, et en même temps qu'ils corrigent leur erreur présumée, ils rétablissent pour un temps la correspondance entre les saisons et le calendrier (HALLPIKE 1972 : 167).

<sup>192</sup> Les Konso comme la plupart des populations agricoles comptent les années écoulées entre un événement et un autre, en nombre de cycles agricoles. Cette façon de se repérer dans le temps explique que le terme utilisé pour désigner l'unité de temps annuelle soit encore *para*.

<sup>193</sup> Une catégorie de plantes à tubercules nécessitant une longue préparation pour être consommés, qui comporte les espèces *Amorphophallus abyssinicus*, *Aremisea flavum*, *Tacca leontopetaloides*.

lesquelles sont autorisés en contrepartie à récolter les *pakanna* qu'elles déterrent au cours de leur travail<sup>194</sup>.



Photographie 17 : Travail collectif de la terre (*aylatta*), au mois de février

Lorsque la terre est prête et la période des semailles arrivée, la mère de famille descelle laalebasse hermétiquement fermée par un bouchon de cendre et de bouse mélangées, dans laquelle les semences prélevées sur la récolte de l'année précédente ont été précieusement conservées. Quelques épis de maïs soigneusement choisis sont dépendus du plafond noir de suie de la cuisine où la fumée les protégeait des attaques des insectes et de la moisissure. Le père de famille se rend alors au champ avec les semences de plusieurs espèces mélangées (légumineuses annuelles, maïs, etc.) et procède au semis à la volée (*qupeeta*, semer<sup>195</sup>). Les autres membres de la famille l'assistent en effectuant les semis en poquet : avec l'aide d'un bâton à fouir (*silpoota*), ils réalisent des petits trous ça et là dans la parcelle, dans lesquels ils déposent plusieurs graines d'une même espèce. Cette technique est particulièrement utilisée pour le sorgho, dont la récolte est entravée par le développement de plants dégénérés (*yeetota*) aux graines qui se détachent de l'épi à maturité. Le semis en poquet permet

---

<sup>194</sup> Dans ce type d'accord, les familles embauchées sont tenues d'apporter de la fumure animale pour enrichir la terre du paysan pour lequel elles travaillent. Par ailleurs, pour assurer la reproduction des *pakanna* concernés, elles doivent laisser en terre les plus petits tubercules.

<sup>195</sup> Le verbe *ayleeta*, qui désigne toutes les actions de préparation du champ avant la levée des cultures, peut également être traduit par « semer » ; *qupeeta* s'en distingue, par ce qu'il fait plus particulièrement référence au semis à la volée.

en effet de distinguer les plants « en touffe » qui ont été plantés par l'homme, des plants isolés qui se sont développés spontanément à partir de graines tombées d'un plant dégénéré. Ces derniers sont arrachés durant la phase de désherbage (*arma*) en même temps que les mauvaises herbes.

Le choix de la période de semaison est délicat, car elle doit concorder avec l'arrivée des grandes pluies (*katanna*). Plus que tout, les Konso redoutent les courts épisodes de pluie isolés (*sapitta*) qui font lever les graines, mais ne suffisent pas à nourrir les jeunes plants – qui meurent alors. Dans la région de Takati, les paysans réduisent ce risque en attendant pour semer que la saison des pluies soit déjà avancée ; mais les paysans de Karatti, région située à une altitude plus basse où les pluies sont sensiblement moins abondantes, sont obligés de préparer les semis à l'avance pour ne pas perdre la moindre goutte de pluie.

Après la levée des plantes, le désherbage commence. Pendant deux mois, les membres de la famille se rendent régulièrement dans les parcelles pour arracher les mauvaises herbes, les plants de sorgho dégénérés, et le très problématique parasite du sorgho *Striga spp.* (*korpa* en *afa-xonso*). Les plantes ainsi arrachées sont soigneusement ramassées puis abandonnées au soleil à l'extérieur de la parcelle, afin de prévenir la dissémination de leur pollen dans le champ. Ensuite, quand les cultures commencent à fructifier, les enfants sont envoyés à la journée, surveiller les parcelles et les protéger des dégâts des oiseaux : seuls ou à plusieurs, ils restent postés au milieu des champs sur des petites plates-formes aménagées dans les arbres (*teyka*) et à l'aide d'un grand fouet qu'ils font violemment claquer dans l'air, font fuir les oiseaux tentés par les grains qui arrivent à maturité. La récolte (*fera*) se fait vers le mois de *sessaysha* (août), dès que le rituel *ferayata* a été réalisé (cf. p. 408). Elle s'étend sur une période relativement longue, car les paysans konso ne ramassent à chacun de leurs nombreux passages dans la parcelle que les produits des plantes – toutes espèces confondues – qui sont prêts à être récoltés. Le repérage des épis de sorgho mûrs est fait par une personne expérimentée, qui marque les plants à récolter en les attachant entre eux pour former une sorte de gerbe sur pied. Cette opération facilite en outre la récolte proprement dite, au cours de laquelle le récolteur devra couper les chaumes au couteau, un à un, juste sous l'épi. À cette occasion, le père du foyer sélectionne les plus beaux épis et les plus belles cosses qui serviront de semence pour l'année suivante (*xotta*<sup>196</sup>) : ceux-ci sont mis à sécher pendant une semaine au soleil, égrenés par les femmes avec un simple bâton prévu à cet effet (*tumempayta*), vannés, traités à la cendre ou au DTT, et disposés dans unealebasse scellée et précieusement

---

<sup>196</sup> *Ikama* est le terme utilisé à Kolme.

conservée dans la cuisine. Les produits de la récolte destinés à la consommation subissent un traitement plus rapide, et sont entreposés à l'air libre dans l'un des trois ou quatre greniers sur pilotis (*koosa*) de l'enclos familial. Ce stock de nourriture peut être conservé pendant deux ou trois ans ; au-delà, la quantité de grains rongés par les insectes devient tellement importante qu'elle réduit sensiblement le volume de la réserve, jusqu'à l'anéantir complètement.

Au mois de *partupta* (septembre) commencent les préparatifs pour le deuxième cycle agricole (*hakayta*). Les tiges de sorgho qui ont séché sur place sont arrachées ; celles qui sont encore en végétation sont coupées à la base avec une petite faucille (*majiteeta*, de l'amharique, *madjid*) ou un couteau (*pilla*). La récolte *hakayta* repose sur la capacité de ces plants de sorgho à reprendre et à fructifier une deuxième fois. Les graines d'autres céréales (maïs, orge) sont éventuellement semées. Cette étape dite *ayla hakayta* est suivie à nouveau d'un désherbage (*arma hakayta*), et assez rapidement de la récolte (*fera hakayta*). C'est à cette période que sont récoltées en même temps que le sorgho de *hakayta*, les cosses de deux légumineuses (*Vigna frutescens*, *Lablab purpureus*), puis les cerises de café. L'année s'achève sur la réparation des levées de terre sur les terrasses, dans lesquelles on enfouit les chaumes restants de la dernière récolte. Il n'y a pas de rotations des cultures : sur une terre donnée, le même mélange de plantes est reproduit d'années en années. Lorsque le sol donne des signes d'épuisement, la mise en culture de la terre peut éventuellement être interrompue pour plusieurs années, le temps de restaurer la fertilité du sol, mais ces phases de jachère n'obéissent pas à une périodicité régulière : en principe, si les terrasses sont bien entretenues, si les opérations d'enrichissement de la terre en fumure animale sont bien menées, la fertilité ne décroît pas et la terre n'exige pas de repos.

Les ligneux sont relativement peu présents dans cette description des événements majeurs de l'année agricole. Tout au plus, nous avons mentionné la sélection en début d'année des plants de coton les plus vigoureux, et vers les mois de juillet-août ou de novembre-décembre, la récolte du café et des légumineuses ligneuses (niébé, lablab, pois d'angole). Mais l'absence des ligneux dans le cycle agricole constitue l'élément même qui retient l'attention : en effet, si le reste des opérations qui concernent les ligneux n'apparaît pas dans ce calendrier, c'est que précisément, elles présentent l'avantage de pouvoir être réalisées à tout moment de l'année.

Cependant, si la transplantation d'arbres, la taille, la sélection dans les champs, la récolte du bois ou des feuilles, ne sont pas soumises à des impératifs climatiques, leur réalisation dans le cours de l'année répond à d'autres contraintes, et en premier lieu, aux contraintes de temps et de main d'œuvre des paysans. C'est pour cela que les

travaux d'entretien des arbres (la taille et la transplantation) sont en général conduits pendant les périodes qui suivent les récoltes, quand le rythme de travail imposé par les cultures annuelles se fait moins soutenu.

On voit donc se dégager ici un atout des ligneux par rapport aux cultures annuelles : les travaux qui concernent leur entretien peuvent être étalés tout au long de l'année, ce qui permet de répartir la charge de travail. Cet aspect est capital car l'agriculture konso suppose des périodes d'activité intense, et la force de travail – notamment lors de la préparation des champs (*ayla*) pendant lesquelles toute la famille est mise à contribution plus de 10 heures par jour pendant trois semaines<sup>197</sup> – constitue le principal facteur limitant à la mise en culture des terres.

En outre, les productions des ligneux sont pour la plupart étalées tout au long de l'année (sauf les fructifications, comme le café, qui obéissent pour la plupart à un rythme saisonnier). Le prélèvement des ressources qu'ils fournissent est par conséquent possible tout au long du cycle agricole ; dans la pratique, il est adapté aux besoins saisonniers des foyers, en combustible, fourrage, aliment. Ainsi, le feuillage des arbres récolté pour le fourrage des animaux, est collecté dans les champs en moindre quantité au moment de la croissance des cultures et de leur récolte, pour la simple raison que les chaumes secs, produits à profusion à cette époque, servent aussi à l'alimentation animale. De la même façon, les feuilles de *Moringa stenopetala* sont récoltées et mangées toute l'année, mais les périodes de soudure sont plus propices à leur consommation, car pendant ces saisons sèches, *Moringa stenopetala* à la différence des autres cultures, continue à produire en abondance. Il est à préciser ici que la croissance de ces plantes qui s'étale sur plusieurs années les rend moins dépendants de l'alternance des saisons sèches et pluvieuses que les annuelles. Cet aspect rend une espèce comme *Moringa stenopetala* particulièrement attrayante aux yeux des Konso, car

---

<sup>197</sup> Dans la famille de Kussiya Asela avec laquelle nous avons vécu, le lever pendant cette période *ayla* se faisait vers quatre-cinq heures du matin, voire à trois heures si la lune était favorable au travail nocturne. Les membres de la famille se rendaient aussitôt sur les parcelles (parfois à plusieurs heures de marche s'il s'agissait des parcelles du *kommeyta*) pour labourer, restaurer, arracher, semer. Ils étaient parfois rejoints par un ami du fils Gashew issu d'une famille très pauvre et souvent nourri chez Kussiya. Vers 9h, Gashew et son ami partaient à l'école, pendant que ses parents continuaient à avancer dans les travaux agricoles. La jeune Kulli, 10 ans environ, partait assurer les tâches quotidiennes du foyer : corvée d'eau, de bois. En début d'après-midi, les parents rentraient à la maison, mangeaient exceptionnellement les restes de la veille. Le père allait boire de la *jaqa* avec ses amis du quartier, pendant que la mère prenait en charge les tâches restantes du foyer (rangements divers, corvée au moulin, achats au marché, préparation du repas). Dans la soirée, tout le monde tombait de sommeil. Cette période était épuisante pour tous ; à tel point qu'à moins de faire appel à des groupes de travail extérieurs, il eût été impossible à l'unité familiale de cultiver une parcelle de plus.



sa résistance leur garantit une relative sécurité alimentaire, ce qui la place sur ce plan au dessus même du bétail :

« Un *shelaqta* [*Moringa stenopetala*], c'est mieux que du bétail parce qu'en cas de sécheresse, ça ne meurt pas » (un paysan de Goja).

Ainsi, le rythme particulier auquel obéissent les ligneux permet d'une certaine manière d'« écreter » les pics de production et de travail qu'imposent les cultures annuelles. La pérennité des ligneux permet donc d'étaler dans le temps les opérations de traitement qui touchent l'ensemble des productions agricoles, ainsi que les récoltes.

#### LES LIGNEUX, UNE CONTRAINTE NÉCESSAIRE

La stratification aérienne et souterraine de la végétation limite dans une certaine mesure les effets de compétition entre les plantes. Pour autant, la cohabitation dans une même terre de différentes espèces n'est pas perçue par les Konso comme dépourvue d'effets négatifs sur les plantes dont ils cherchent à privilégier la croissance (essentiellement, les annuelles et l'arbre *M. stenopetala*). De fait, les paysans déplorent que les arbres « affaiblissent » (*i-dawni*) les cultures (*olle afenni*, « ils se font compétition »). Sur ce point, les cyprès *Cupressus lusitanica* (*Pirpiirta farenjeeta*) et les eucalyptus (*Persafeta*), dont les paysans disent qu'ils « brûlent la terre » (*pitta i-kuupni*), sont particulièrement peu appréciés : pour éviter leurs effets délétères sur la croissance des cultures, les paysans les plantent préférentiellement en bordure des champs. La déplétion engendrée est alors en partie reportée sur le champ ou sur le chemin attenants. Dans tous les cas, ils évitent de planter à proximité *T. brownii* et *M. stenopetala*, car ce serait aller à l'encontre d'un de leurs objectifs premiers, à savoir, privilégier la production abondante des feuilles de *Moringa* <sup>198</sup>.

Au contraire, deux espèces – *Ficus sycomorus* (*lea*) et *Faidherbia albida* (*xompolta*, *botarta*) – sont connues pour « faire grossir », pour « engraisser » le sol (*pitta ikappate*). Cette observation empirique de l'effet positif de *Faidherbia albida* sur les cultures est partagée par nombreuses autres populations en Afrique : elle se trouve en outre

---

<sup>198</sup> Des recherches semblent confirmer l'observation des paysans konso : des essais de complantation d'arbres à croissance rapide (*Eucalyptus tereticornis*, *Casuarina equisetifolia*) avec des différentes plantes alimentaires (*Moringa oleifera*, *Momordica charantia*, *Canavalia gladiata*) menés Inde où *M. oleifera* a une grande importance économique, montrent que les « plantes-légumes » n'ont pas d'effet sur la croissance des arbres mais que les arbres et surtout les eucalyptus, font chuter dans les conditions de l'expérimentation, la production de « légumes » de 3,92 t/ha à 0,14 t/ha (SWAMINATHAN *et al.* 1999).

corroborée à la fois par les expérimentations de l'agronomie moderne et par les explications de la biologie, qui a bien décrit les mécanismes par lesquels les nodosités des racines de *Faidherbia albida* fixent l'azote atmosphérique et favorisent par là la croissance des plantes alentour.

Mais, ces rares exceptions mises à part, les paysans considèrent la présence des arbres dans les champs comme un frein au développement optimal des autres cultures. En cela, le système de culture mis en place par les Konso se distingue singulièrement des modèles d'agroforesterie promus par l'agriculture rationnelle, dans lesquels les espèces complantées sont censées avoir des effets mutuellement positifs les unes sur les autres. La présence des arbres dans les champs en dépit même de leurs effets négatifs reconnus et déplorés apparaît dès lors comme un paradoxe, que seule la prise en compte des multiples contraintes auxquelles les paysans sont soumis dans leur vie quotidienne nous permet d'éclaircir. Ces « contraintes » sont aussi variées que la limitation de la force de travail, les règles d'accès à la terre, les conditions climatiques et pédologiques... ; mais elles sont en premier lieu constituées par la nécessité de répondre à un certain nombre de besoins, qui s'ils sont assouvis permettent de réaliser les conditions d'une existence biologique et sociale acceptable. Leur énumération permet de comprendre que les arbres, bien que gênants dans les champs, remplissent des rôles précis, et s'intègrent pleinement dans l'économie paysanne des Konso.

## LES ARBRES DANS LA PRODUCTION DOMESTIQUE

De fait, au pays konso comme ailleurs, les usages des ligneux sont multiples : ils représentent bien sûr une ressource importante en bois, de construction et de feu, mais constituent aussi une ressource alimentaire, à travers la consommation des fruits (qu'il s'agisse d'espèces locales avec par exemple les espèces locales *Ximania caffra*, *Zizyphus spina-christi*, ou d'essences récemment introduites), la consommation des feuilles pour l'homme (pour le *Moringa stenopetala* et d'autres espèces consommées en période de famine) et pour le bétail (avec *Terminalia brownii*)... À cela viennent s'ajouter des usages apparemment plus anecdotiques : l'utilisation en teinture, le support pour les ruches et la production de fleurs pour le miel (des acacias de diverses espèces surtout dans les basses terres, HALLPIKE 1970a), la production d'encens (*Boswellia sp.*) et de myrrhe (*Commiphora sp.* qui produit une résine noire, *tenkareyta*, connue sous le nom amharique de *yä-konso it'an*, « l'encens konso », TADESSE WOLDE 1992)... Les chercheurs ENGELS & GOETTSCHE (1991) y ajoutent les rôles écologiques de restauration des sols par la fixation d'azote, la prévention contre l'érosion des sols, dans la mesure où les racines jouent un rôle de retenue des

sols et favorisent l'infiltration des eaux aux dépens du ruissellement, la création d'ombre, le rôle de brise-vent, la constitution de litière, ainsi que le rôle médicinal, le rôle ornemental, la production de fibre, etc. À l'évidence, on peut appliquer à ces ligneux l'expression consacrée par la communauté scientifique depuis que la recherche sur les systèmes agroforestiers s'est développée, de « ligneux multi-usage », qui ne fait finalement que traduire ce que les paysans ont depuis toujours : plusieurs bonnes raisons de planter des arbres, suffisamment bonnes en tout cas pour contrebalancer l'effet négatif sur les cultures que leur reconnaissent les paysans.

Nombreux sont les chercheurs qui se sont attelés à recenser ces fameux « usages multiples » des arbres<sup>199</sup>. Mais le listage de ces petits et gros avantages n'est que peu d'intérêt si l'on ne prend pas la peine de les hiérarchiser, et si l'on s'abstient de montrer qu'ils s'intègrent bien dans une stratégie globale, dans laquelle les bénéfices et les inconvénients de tel ou tel choix cultural sont nécessairement mis en balance. C'est la raison pour laquelle nous choisissons d'insister ici sur les fonctions des arbres les plus essentielles, du moins celles affichées comme telles par les paysans konso, en les classant si possible dans un ordre d'intérêt décroissant (bien que leur incommensurabilité rende la tâche difficile et quelque peu aléatoire), sur la base de ce que nous avons perçu des stratégies konso.

#### PRODUIRE DU BOIS DE CONSTRUCTION

Une simple déambulation dans un bourg, agrémentée si possible d'une visite de la maison d'un particulier, suffit à faire comprendre l'importance du bois de construction dans le quotidien des Konso. L'observateur remarquera en premier lieu les épaisses clôtures qui délimitent les enclos familiaux : elles sont constituées de segments de troncs de jeunes arbres (diamètre entre dix et quinze centimètres), et parfois, quand l'arbre abattu était plus gros, de planches grossièrement débitées à la hache. Ces pièces de bois sont disposées verticalement, enchâssées dans le muret qui forme la base de la clôture, et reposent (sans le moindre lien) sur de longues perches de *Terminalia brownii* qui courent le long de la clôture. Des végétaux s'intercalent également dans l'amoncellement de bois : parfois, des arbres sur lesquels les perches

---

<sup>199</sup> Les catégories et sous-catégories utilisées pour ordonner cet inventaire à la Prévert, diffèrent selon les auteurs : par exemple, 1) bois (bois de feu/ charbon/ planches/ grumes/ outils), 2) alimentaire (fruit, nourriture/ aromate/ boisson, soupe/ huile, gomme/ médecine, stimulant), fourrage (pour bétail/ pour les abeilles), 3) environnemental (ombre/ ornemental/ *mulch*/ fixation de nitrogène/ conservation des sols/ enrichissement des sols/ barrière de vent) et 4) « autres » (fibre, tissage/ toits/ résine, gomme, latex/ tanin, teinture/ toxine, insecticide/ cosmétique, savon/ clôture/ usages « traditionnels »/ brosses à dents) (selon la classification adoptée dans *Useful trees and shrubs for Ethiopia*, AZENE BEKELE-TESEMMA *et al.* 1993).

horizontales viennent s'appuyer, parfois, des arbustes plus ou moins lianescents tels *Ficus thonningii*... Au fur et à mesure que cette espèce développe son réseau de branches anastomosées, le soutien qu'elle offre vient contrecarrer l'action des termites, lesquelles détruisent progressivement le bois à la base du muret. Si bien qu'à terme, la haie de bois mort, si elle n'est pas régulièrement entretenue, soit parce qu'elle est abandonnée, soit parce que le propriétaire n'a pas les moyens de changer les pièces de bois rongées, se transforme en vieillissant en une haie vivante dans laquelle s'intercale le bois résiduel.



Photographie 18 : Le remplacement de la porte d'entrée (*xarra*) de l'enclos d'un *poqalla* de Dokatto. Une telle opération a nécessité l'intervention d'une dizaine de personnes, qui ont été rémunérées, une fois le travail accompli, avec de la bière locale (*juqa*).

La fonction de ces clôtures est défensive : c'est ce qui transparait à travers cette habitude qu'ont les Konso de refermer tous les soirs la porte d'accès de habitation, en bloquant de lourdes planches horizontalement en travers du passage. Si de nos jours, l'objectif affiché de cette pratique est de protéger la maison et ses greniers contre les incursions de voleurs, autrefois, elle visait probablement aussi à prévenir les attaques collectives en provenance des villages voisins. Mais en dépit de cette fonction matérielle évidente, il n'est pas à exclure que les clôtures en bois servent également à signaler, dans une certaine mesure, le statut social du propriétaire de l'habitation : ainsi, les enclos des membres de la classe des artisans (*xawda*) sont rarement entourés de palissades continues. À l'inverse, les *poqalla* qui habitent dans l'enceinte des villages ont souvent des concessions ostensiblement protégées, mieux en tout cas que celles de leurs voisins, simples paysans ; la clôture qui les entoure est alors presque exclusivement constituée de bois mort, ce qui révèle son entretien régulier notamment par le remplacement du bois pourri et rongé. La raison pour expliquer cette disparité est très certainement d'ordre économique : les artisans, traditionnellement plus pauvres que les paysans (c'est de moins en moins vrai...) n'ont pas de terres d'où ils pourraient tirer des arbres, et n'ont pas suffisamment d'argent à consacrer à l'achat du bois coupé dont ils pourraient faire des palissades. L'absence de clôture autour des enclos des artisans donne à leurs habitations un aspect démuné, pauvre, qui correspond bien à l'idée de dénuement et d'exclusion habituellement associée au statut de *xawda*. À l'inverse, l'enceinte autour des maisons de *poqalla* semble plus développée que ce que la seule fonction de protection nécessiterait, observation qui suggère l'intervention d'une autre fonction, symbolique, qui pourrait relever soit du marquage social, soit de l'appréciation esthétique, ou encore plus probablement des

deux. Seuls les mieux lotis, les moins démunis, seuls ceux qui peuvent s'offrir du bois, sont en mesure de combler cette aspiration à se distinguer par une belle clôture (Photographie 18).

Le bois est aussi abondamment utilisé dans la construction des différentes huttes d'habitation et de leurs annexes. La Figure 9 illustre à titre d'exemple les différentes composantes architecturales d'une hutte, du type de celles utilisées pour la cuisine, et les espèces ligneuses utilisées : outre le pilier central, fait dans ce cas précis d'un large tronc de *Terminalia brownii*, la construction a requis pour les murs en torchis, une trame de perches de *Terminalia brownii* et de *qassatta* (Capparacées), sur laquelle ont été tressés des branchages de *Dodonaea angustifolia* ; et pour le toit, des perches de *T. brownii* et de *Combretum aeculatum* sur lesquelles ont à nouveau été tressés des fagots de *T. brownii* qui servent de support à l'insertion du chaume. Les différentes pièces de bois sont liées entre elles par des lanières d'écorce de *Grewia velutina* (*surra dabayta* : écorce de *dabayta*). Les autres types de cases d'habitation diffèrent peu de ce plan, si ce n'est par leur taille (plus petite), par l'absence de pilier central, et par la présence ou non d'un étage pour le stockage des denrées et des objets. Quant aux greniers, s'ils présentent l'originalité d'être « sur pilotis », leur structure reste fondamentalement la même que les constructions précédemment décrites. Les étables, enfin, sont des constructions de forme quadrangulaire, bâties sur quatre piliers, ouvertes et accessibles au bétail, présentant un étage sous le toit de chaume, qui sert à stocker divers matériels. Il est à noter dans le cadre de notre discussion, que ces constructions requièrent de très nombreuses perches (pour la toiture, la trame des cloisons en torchis...) ainsi que quelques arbres de taille conséquente pour la fabrication des piliers<sup>200</sup> ; et que la majorité des pièces de bois utilisées à cet effet est prélevée dans les champs.

---

<sup>200</sup> Cette focalisation sur le bois, ne doit pas faire oublier l'usage de la pierre, autre matériau de construction important, exclusivement utilisé dans la fabrication d'habitations dans certaines régions du pays konso. Là où nous résidions, ce matériau était intégré dans l'architecture majoritairement en bois des habitations, à la base des cloisons, pour constituer des bancs entourant les cases à l'intérieur et l'extérieur. Le même type de pierres plates constituait la partie pavée des cours. Enfin, ce sont des pierres de forme variable, volcaniques, qui sont disposées pêle-mêle pour la constitution des enceintes et des murs des bourgs, à la base des clôtures.

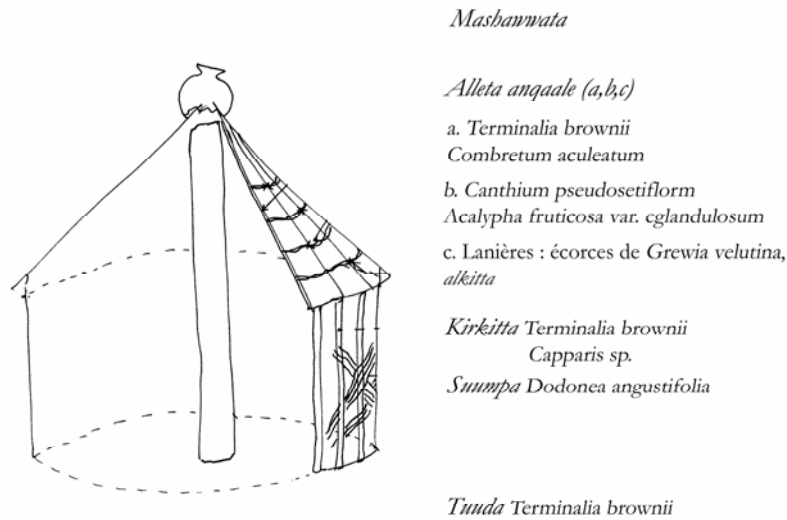


Figure 9 : Les différentes composantes architecturales d'une hutte pour la cuisine (*anqalla*), et les essences ligneuses utilisées pour sa construction.

Avec l'arrivée depuis quelques dizaines d'années de la tôle ondulée, un matériau de couverture relativement peu onéreux par rapport au chaume, qui nécessite en outre beaucoup de temps et une rigoureuse organisation collective lors de sa mise en place, les Konso ont de plus en plus tendance à adopter le modèle d'habitat standard répandu dans les quartiers pauvres de toutes les métropoles africaines. Ces maisons, de forme rectangulaire, possèdent des murs en torchis dont la structure nécessite peu de bois ; l'essentiel du bois étant composé de perches d'eucalyptus, utilisées pour la charpente du toit, à deux versants. Il est donc à prévoir, que ce changement progressif de l'habitat s'il se généralise aura tendance, à terme, à réduire les besoins en bois pour la construction. Mais en dépit de ce changement prévisible, le bois reste pour l'heure le matériau le plus présent dans les villages. Cette inclination pour le bois se trouve confirmée par ses multiples déclinaisons, et notamment dans les nombreux objets de la vie quotidienne.

#### FABRIQUER DES OBJETS D'USAGE COURANT

Dans cette société qui s'est ouverte relativement récemment à l'économie mondiale, les produits manufacturés, et par conséquent, toutes les matières industrielles qui les composent en majorité (alliages, plastiques et autres produits de

l'industrie pétrochimique...) sont relativement peu présents. Terre cuite, pierre, fer, bois... : voilà de quoi sont faits la plupart des objets des Konso<sup>201</sup>.

La terre, résistante à la chaleur et au feu, est l'unique matériau de fabrication des pots, utilisés en cuisine pour faire chauffer et cuire les aliments. Ces récipients de cuisson requièrent pour leur fabrication le savoir-faire des potières, membres de la caste des artisans. Ils trouvent une alternative moderne, avec la présence croissante de casseroles en aluminium. Ces mêmes pots sont également utilisés pour transporter l'eau, même si certaines des plus grandesalebasses ont le même usage, et sont aujourd'hui de plus en plus remplacées par des jerricanes en plastique.

Les pierres – en l'occurrence au pays konso, surtout du granite et du basalte – constituent quant à elles la matière d'objets lourds qui nécessitent peu de façonnage : les meules à grains, composées d'un volumineux socle rectangulaire et d'une pierre allongée que l'opératrice fait aller et venir sur le socle, sont ainsi faites en granite, roche dont la granulométrie est idéale pour concasser les grains. De façon plus anecdotique, les Konso donnent aussi une importance particulière à de lourdes pierres granitiques nommées *arumta*, dont la forme sphérique est naturellement régulière, et qui servent dans des concours de démonstration de force. Enfin, ce sont des orgues basaltiques utilisées telles qu'elles qui constituent les stèles dressées pour commémorer les événements importants. Ainsi, si la pierre est bien présente dans les objets konso, sa transformation reste rudimentaire. Autant que possible, ce matériau solide de grande densité est utilisé tel qu'il a été trouvé dans la nature ; seules les constructions entièrement en pierre nécessitent un assemblage minutieux des éléments, qui requiert probablement leur taille préalable (notre faible fréquentation des zones où l'habitat est en pierre ne nous permet pas de l'affirmer avec certitude).

Le fer – que l'on trouvait autrefois à l'état natif dans divers lieux du pays borana – sert à la fabrication des objets qui nécessitent la plus grande résistance : les lames des houes, les pointes des bâtons à fouir, les crochets des faucilles, bref, toutes les extrémités des outils agricoles, auxquels il faut également ajouter les parties acérées des armes, comme les pointes de lance, les lames des couteaux... Ce matériau relativement cher, nécessite pour sa transformation un savoir-faire particulier, domaine exclusif des forgerons, qui rend le produit fini d'autant plus onéreux.

---

<sup>201</sup> Parce qu'elles remplissent des fonctions radicalement différentes, nous n'évoquerons pas ici les matières dites « souples » dans la classification de Leroi-Gourhan (1943), telles que le cuir, le coton, etc.

Moins cassable que la terre cuite, plus facile à travailler que la pierre, moins exigeant que les métaux en terme de savoir-faire, le bois enfin est utilisé pour la quasi-totalité des autres objets. Mais si les qualités physiques inhérentes à la matière interviennent certainement dans le choix des objets qu'elle va constituer, nous ne pouvons pour autant conclure à un déterminisme technologique qui orienterait aussi systématiquement les Konso vers le bois. Nous pensons au contraire que les Konso utilisent le bois « plus que nécessaire », même là où on ne l'attendrait pas forcément, même pour des objets plus couramment fabriqués ailleurs avec d'autres matériaux, faisant par là la démonstration d'un véritable choix technologique en faveur du bois.



Photographie 19 : Fabrication d'un jeu de *takeeka*. a) Dégrossissage du tronc à l'herminette ; b) creusement des trous au ciseau à bois ; c) les artistes (qui appartiennent tous les trois au groupe des agriculteurs, les *etenta*) devant leur travail accompli.

De fait, le bois est très présent dans les cuisines, sous la forme de divers récipients (*tooma*) dont la taille et la forme varient selon les usages auxquels on les réserve : le plus petit, circulaire, d'une dizaine de centimètres de diamètre, est une écuelle individuelle (*hotimpayta*) ; de forme plus allongée, pouvant atteindre 80 cm dans la longueur et 20 cm en largeur, *tooma anqalla* est le récipient utilisé pour la préparation du repas familial, plus précisément pour le malaxage de la pâte et la confection des boules de farine de sorgho, avant la cuisson dans un pot en terre cuite ; de taille similaire mais plus profond, *tooma tiqiroota* est le nom du récipient utilisé pour préparer la *jaqa* (bière locale) ; plus grand encore, *tooma faroota* est celui qui sert à stocker la *jaqa*. Plus qu'un simple récipient, le terme *tooma* désigne de façon générique une large pièce de bois, parfois un segment de tronc, qui a été partiellement évidé pour en confectionner un objet précis. Ainsi, les grands plateaux de jeu, utilisés pour le *takeeka* (équivalent konso du *gäbäta* éthiopien, ou de l'awalé ouest-africain) sont appelés *tooma takeeka*.

Le bois est encore utilisé pour la confection de récipients à usage individuel, destinés à recueillir des aliments liquides (comme l'infusion de café, *xola*), quand bien



même lesalebasses et les poteries feraient aussi bien l'affaire. Plus classiquement, les mortiers (*toltoota*) et pilons (*qoyra toltoota*) sont encore fait en bois, tout comme les manches des outils, etc.

Nous ne pourrons fournir la liste exhaustive des objets faits de bois qui constituent le quotidien des Konso. Mais avant de clore cette énumération, mentionnons d'abord les célèbres appuie-tête, répandus dans tout le sud de l'Éthiopie, et qui sont utilisés chez les Konso comme des sièges portables : accessoires obligés des Anciens lorsqu'ils se rendent sur les marchés ou sur les places publiques, ils font l'objet d'une débauche de décorations (gravures, cauris, lanières de cuir, clous...) qui témoignent de la personnalité et du raffinement de son possesseur. Mentionnons enfin les groupements de statues funéraires (*waka*) qui célèbrent la mémoire des héros défunts, ouvrages travaillés avec beaucoup de précision et d'habileté. C'est avec ce dernier exemple que s'exprime le mieux la préférence technologique des Konso en faveur de la matière ligneuse.

Pour la fabrication de tous ces instruments, les Konso apprécient certains bois, réputés solides et tendres en même temps : parmi tous ceux-là, *Balanites rotundifolia* (*kenttatta*) est connu pour être le meilleur. Comme le montre la série de photographies (Photographie 19), le segment de tronc, destiné ici à devenir un plateau pour le jeu *takeeka*, est dégrossi à l'herminette ; il est ensuite évidé plus finement au ciseau, avec l'aide d'un percuteur constitué d'une masse en bois. Pour la finition, l'objet taillé est copieusement enduit de sang, qu'on laisse sécher avant de le laver, un traitement qui permet de lui donner une couleur plus sombre, et probablement de protéger le bois. Si le bois présente des imperfections, des nœuds mal placés qui pourraient aller à l'encontre de l'imperméabilité souhaitée, il est traité avec de la bouse, matière qui colmate efficacement les fissures et les trous. Pour des objets plus solides, plus nobles – les *waka* par exemple – les Konso préféreront des bois plus durs, tels que *Juniperus procera*. Mais de nombreuses autres essences peuvent faire l'affaire.

La plupart de ces espèces – sauf celles qui requièrent une altitude élevée pour se développer – poussent indifféremment dans les champs et dans la brousse du *kommeyta*. Les Konso se fournissent alternativement ici ou là, selon leurs besoins et selon la ressource disponible. Ainsi, si le bois fait défaut dans les champs, la ressource offerte par le *kommeyta* peut venir pallier la pénurie du système agricole, mais ni la disponibilité de la ressource ligneuse, ni l'adéquation de ses qualités à l'usage recherché ne sont garanties. Les paysans gardent ainsi à l'esprit l'intérêt de renouveler régulièrement les ligneux dans leurs propres champs pour pouvoir répondre à des besoins en bois spécifiques.

## MANGER

La principale fonction remplie par les arbres du parc agroforestier, est, surtout par l'intermédiaire de son espèce la plus abondante, *Moringa stenopetala*, l'alimentation humaine. *Moringa stenopetala* représente en effet dans le régime alimentaire des Konso, la source la plus importante de « légumes » – ou, pour utiliser le nom de la catégorie végétale et alimentaire vernaculaire correspondante, de *mida* (la meilleure traduction de ce mot est « brède » ou « légume-feuille »). En effet, ses feuilles comestibles entrent dans la composition d'un plat consommé quotidiennement, la *dama*, également fait de boulettes de farine de sorgho (avec éventuellement d'autres farines mélangées) bouillies avec des feuilles de *Moringa*. Les paysans réservent une place tellement singulière à cette espèce, que nous avons consacré un article à l'importance qu'elle tient dans le système agroforestier, dans l'alimentation et dans la culture des Konso (DEMEULENAERE 2002a).

*Moringa stenopetala* mis à part, *Balanites aegyptiaca* est le seul autre arbre qui produit des feuilles comestibles, mais leur consommation sous la forme d'épinards est tellement exceptionnelle, qu'elle paraît accessoire au regard de l'utilisation de l'arbre pour son bois. *Dobera glabra* (*karsatta*) est une espèce de basses terres dont les fruits, à condition qu'ils soient bouillis de longues heures, restent consommables : délaissée en temps normal, cette ressource alimentaire est fort appréciée pendant les disettes ; et la présence de ces arbres dans leurs champs rassure les paysans devant le risque d'un éventuel coup dur.



Photographie 20 : Récolte de *mida* (feuilles) dans un *Moringa stenopetala*.

De nos jours, de nombreuses espèces fruitières poussent sur les terrasses konso, mais leur apparition n'est que récente, comme en témoigne leur nom, le plus souvent dérivé de l'amharique (*papaya* ; *avokatota*, de *avokado* ; *mankota*, de *mango* ;

*seytuneta*, de *zäytun*, la goyave ; *museta* de *muṣ*, la banane ; *pirtukaneta*, de *birtukan*, l'orange ; *loometa*, de *lomi*, citron, etc.). Pour la plupart<sup>202</sup>, leur multiplication dans les champs est en effet liée aux campagnes d'incitation opérées par les Missions. Aussi les fruits commencent-ils à peine à être reconnus pour leur valeur nutritive et économique. Ils sont d'abord proposés aux membres de la famille, conformément aux habitudes alimentaires anciennes aux enfants en priorité, puis vendus sur les marchés en cas de surplus. Malgré les incitations des pépinières en charge de leur diffusion, les fruitiers restent ainsi produits suivant une stratégie qu'Henri Mendras reconnaîtrait comme « typiquement paysanne », d'autoconsommation (MENDRAS 1995).

Enfin, il ne faut pas oublier dans cette énumération des apports alimentaires des ligneux, l'importante contribution des petits arbustes, qui fournissent des graines à manger (les légumineuses *Cajanus cajan*, etc.), des feuilles à infuser (*Coffea arabica*), des tubercules (*Manihot esculenta*), des branches pour la fermentation des alcools (*Rhamnus prinoides*)...



#### NOURRIR LES ANIMAUX

Photographie 21 : Récolte de fourrage dans un *Terminalia brownii* (*oipatta*)

Les arbres présents dans les champs konso sont pour la plupart utilisés comme source de fourrage pour les animaux domestiques. Dans ce système qualifié en anglais de *cut-and-carry*, les Konso coupent dans l'arbre quelques jeunes branches riches en feuilles (Photographie 21), et les ramènent à la maison, où ils les donnent à manger au bétail resté à l'étable. Certaines espèces sont particulièrement appréciées par le bétail : en premier lieu, *Terminalia brownii*, puis *Cordia africana*, *Sterculia africana*, les pousses de *Faidherbia albida*, et, dans une moindre mesure, de nombreuses autres espèces présentes dans le parc agroforestier (*Grewia velutina*, *Cordia sinensis*...) (MOHAMMED MUSA Consultancy 2001 : 18). Les animaux sont aussi nourris par les résidus desséchés des cultures, par

---

<sup>202</sup> Papayer et bananier mis à part, dont l'introduction date probablement de l'arrivée des Amhara (HABERLAND 1975).

les restes de la fabrication de la *jaqa* et de l'*araqé* (alcools locaux), et, dans les basses terres, par le pâturage. On comprend donc, qu'en fonction du moment dans l'année, en fonction de l'endroit dans le territoire, les besoins en feuillage fourrager ne sont pas les mêmes. Ils sont plus faibles par exemple au moment des récoltes, quand les résidus des cultures sont abondants ; plus faibles aussi pour les paysans qui ont un accès facile aux pâturages du *kommeyta*.

#### PRODUIRE DU BOIS DE FEU

Si l'essentiel de la récolte du bois de feu est assurée dans les basses terres non défrichées, les arbres des champs représentent également une ressource, certes minime, en combustible. En effet, tous les restes des collectes de bois de construction, du fourrage, des opérations d'élagage... sont récupérés lorsqu'ils ne sont pas utilisables ailleurs, pour servir de combustible : il en est ainsi des résidus non comestibles des branches fourragères de *Terminalia brownii*, des résidus non utilisables des arbres coupés pour la construction (*Juniperus procera*, *Eucalyptus spp.*, *Croton macrostachyus*, *Olea europaea subsp. cuspidata...*), des branches desséchées des cotonniers (*Gossypium spp.*).

Le fait que la récolte de bois pour la combustion soit subordonnée aux autres usages ne signifie pas pour autant que le feu représente un besoin mineur, au contraire. Mais les décisions concernant les actions à mener dans les champs sont prises par les hommes. Ils tiennent par conséquent peu compte des besoins en bois combustible, d'une part parce qu'ils n'en connaissent pas la consommation avec précision, d'autre part parce qu'ils n'ont pas en charge sa pénible collecte. L'allumage du feu dans le foyer, son utilisation pour la cuisine, et la collecte du bois pour le faire, sont strictement une affaire de femmes. Il importe peu aux hommes que le temps de trajet « aller » effectué pour constituer une réserve de bois de deux-trois jours soit d'au moins une heure et demie, jusqu'à trois heures selon notre propre estimation<sup>203</sup>. Cette méconnaissance masculine est bien montrée par l'intervention d'une paysanne lors d'un atelier organisé par *Farm Africa*, au cours duquel il a été débattu de l'opportunité de favoriser plutôt la production de bois pour la construction ou celle de bois-combustible : « Pourquoi ignorez-vous nos requêtes ? Tout ce que vous savez, c'est bâtir des maisons, mais vous avez bien besoin de nourriture pour être

---

<sup>203</sup> LENDE (1994 : 44) confirme : les femmes qui vendent des fagots au marché partent au lever du jour (5-6 h) et atteignent le marché en début d'après-midi (14-15 h). Cinq de ces 8-9 h sont passées uniquement à marcher. À Aypale, la collecte de bois de feu nécessite de passer une nuit sur place (MOHAMMED MUSA Consultancy 2001 : 20).

forts et les bâtir ! » (MOHAMMED MUSA Consultancy 2001 : 72). Cette subordination de la collecte de bois de feu aux autres usages n'est donc que le reflet de la subordination des femmes aux hommes ; et subséquemment, de leur propre travail à celui des hommes...

Avec l'utilisation du bois d'une part (pour la construction, la fabrication d'objets divers ou la combustion), et l'alimentation d'autre part (humaine ou animale), nous avons pour ainsi dire fini de lister les principales fonctions matérielles remplies par les arbres du parc agroforestier.

Les arbres continuent cependant d'occuper une place de choix dans les stratégies paysannes pour une raison qui n'a pas encore été mentionnée, qui ne touche pas des ressources différentes de celles déjà observées (le bois et la ressource alimentaire), mais qui repose sur les caractéristiques spécifiques de leur disponibilité, et sur l'existence d'un marché permettant leur commercialisation. Ainsi les usages qui suivent ne diffèrent pas fondamentalement de ceux qui ont déjà été listés mais s'inscrivent dans des logiques différentes de celles de l'autoconsommation dans laquelle nous nous situons jusqu'alors.

#### THÉSAURISER : L'ARBRE-TIRELIRE

Le bois que chaque paysan possède dans ses champs est une ressource naturelle convertible à tout moment en ressource financière. Cette possibilité de dégager un revenu de la coupe d'un arbre est pleinement intégrée dans les logiques paysannes. Et de fait, dans cette société qui n'a intégré l'argent que depuis à peine un siècle, qui reste fondamentalement basée sur une économie d'autosuffisance où peu de monnaie circule, et où les récoltes représentent un bien périssable, l'arbre est une des formes privilégiées sous laquelle les paysans aiment à stocker leur capital. Le bétail en est une autre. Ainsi, lorsque les paysans rencontrent des difficultés passagères, ils savent qu'ils disposent de deux moyens pour dégager un revenu complémentaire : la coupe d'un de leurs arbres, ou la vente d'un de leurs animaux. Cela leur permet de payer les services marchands, les taxes, et autres factures, etc., toutes les sommes dont ils doivent s'acquitter, et qui les relient au monde moderne, marchand.

Par exemple, pour envoyer Gashew étudier à Arba Minch, son frère instituteur a vendu un bœuf pour 300 *birr*, et ses parents un mouton 80 *birr* et dix grumes de *Terminalia brownii* coupées dans un champ à 2 *birr* chacune, ce qui a rapporté 20 *birr*.

Autre exemple : celui d'un paysan de Kolme qui coupe quelques *Terminalia brownii* par an (en l'an 2000, 5 arbres vendus chacun 2 *birr*) pour l'aider à réunir la somme nécessaire pour payer à l'État la taxe sur la terre (25 *birr*/an).

Dans les périodes de crise, les paysans ont également recours à cette manne monétaire que dégage la coupe d'un arbre. La possibilité de faire face à l'imprévu est une raison suffisante pour planter un arbre, même s'il reste sans utilité immédiate :

« J'ai planté cet eucalyptus à côté de ma maison. Pour l'instant il ne me sert à rien. Je le laisse pousser. Mais si je n'ai plus à manger, alors je pourrais le couper et le vendre » (Un tisserand).

Mais lorsque le recours est collectif, la stratégie n'est pas aussi rémunératrice qu'escomptée. Nous avons exposé cette logique dans notre mémoire de DEA, en rapportant les prix de différentes denrées relevés sur le marché, à trois moments du premier semestre 1999, époque à laquelle le pays konso s'engageait dans une longue période de sécheresse. Plus on s'avancait dans la saison, plus le prix des céréales augmentait, et plus le prix des grumes d'arbres et des animaux domestiques baissait (DEMEULENAERE 1999 : 65). En quelques mois, le prix des céréales a alors doublé, en même temps que le prix du bétail et du bois diminuait de plus d'un tiers. Cette évolution, en apparence paradoxale, s'explique par le fait qu'en cette période de sécheresse, les paysans démunis étaient prêts à mettre en jeu toutes leurs richesses pour s'approvisionner en céréales : en l'occurrence, ils sacrifiaient leur bétail, source de viande, et leurs arbres, source de bois.

Le bois dans les champs agroforestiers des Konso permet donc d'assurer le quotidien, mais aussi, par le revenu qu'il permet de dégager en cas de besoin, de prévoir l'imprévu. Faire pousser des arbres est donc aussi considéré comme une forme de capitalisation sur le moyen et le long terme.

#### DÉGAGER UNE RENTE

Les Konso voient également dans les produits des ligneux qu'ils cultivent, l'opportunité de dégager une rente régulière. Certaines des espèces concernées sont présentes depuis longtemps sur le territoire konso – par exemple le café, le coton dont trois espèces différentes sont représentées (l'endémique *Gossypium herbaceum* en plus des deux américaines *G. hirsutum*, *G. barbadense* désormais courantes en Afrique, EDWARDS *et al.* 1995) : leurs produits sont signalés comme faisant partie du système de commerce avec les Borana (HALLPIKE 1970a). Mais avec l'ouverture du pays konso à des échanges plus larges, ces cultures changent de statut, passant de la culture d'autosubsistance à la culture de rente. Du café, dont les feuilles sont

consommées en infusion par les Konso, on vendait aux ethnies voisines le péricarpe du fruit ; maintenant le grain est aussi vendu pour sa consommation sous forme torréfiée et moulue, à la manière amhara. Le qat (*Catha edulis*), qui n'est pas mâché par les paysans konso, et qui leur sert essentiellement à des fins rituelles (HALLPIKE 1970a), est lui aussi devenu une culture commerciale importante dont la commercialisation pour sa consommation fraîche est favorisée par le passage régulier des camions de marchands.

#### L'ARBRE SUPPORT

Moins importante sans être négligeable pour autant, la fonction de support que remplissent les arbres, justifie à elle seule la présence dans les champs de certaines espèces, peu appréciées par ailleurs. C'est le cas des *Commiphora*, en général présents au nombre de trois, et disposés sur la même terrasse dans une configuration particulière (en triangle équilatéral, à quelque quatre-vingt centimètres de distance). Le bois de ces espèces est certes de peu de valeur, mais leur croissance rapide en fait de bons candidats pour la constitution accélérée d'une triade permettant l'installation en hauteur d'une plate-forme. De ces perchoirs nommés *teyka*, les enfants peuvent guetter et faire fuir les oiseaux qui ravagent les récoltes pendant la maturation des grains.



Les plus grands arbres sont enfin très recherchés pour le support qu'ils fournissent aux ruches (Photographie 22). Cependant, en dépit de la forte demande, le long délai nécessaire au jeune arbre pour atteindre la taille requise, ajouté à l'importance que prend alors l'effet déplétif de l'arbre sur les cultures avoisinantes, n'incitent pas les paysans à rechercher de tels supports dans leurs propres champs. Ils préfèrent bien mieux utiliser les arbres des espaces collectifs (*kommeyta, dina*), et sont prêts pour cela à les réserver longtemps à l'avance, grâce à un marquage par des branchages dans le houppier.

Photographie 22 : Les ruches dans un grand acacia des basses terres.



Les quelques autres usages dont certains arbres en particulier font l'objet sont bien plus anecdotiques, et ne constituent pas à eux seuls une motivation suffisante pour décider les paysans à les planter dans leurs champs. Les deux espèces de *Boswellia* qui se développent dans les basses terres konso par exemple fournissent bien de l'encens, dont nous pouvons mentionner un usage traditionnel dans la momification des *poqalla*, et un usage moderne avec la vente de balles de résine aux voyageurs amhara (lesquels ont pour coutume de brûler plusieurs types de résines odorantes notamment à des fins rituelles et pour agrémenter la torréfaction et la consommation du café). Pour autant, la résine de *Boswellia* n'est pas suffisamment valorisée pour que les paysans cherchent à en sécuriser l'accès : si bien que l'arbre pousse essentiellement à l'état spontané dans les terres collectives du *kommeyta*, et que la récolte de cette ressource reste libre.

C'est donc sous la contrainte matérielle de produire – essentiellement du bois, du fourrage et des aliments – que les paysans konso plantent des arbres. Le souci de pouvoir dégager un revenu monétaire à quelque période de l'année que ce soit intervient également. La nécessité de disposer de supports pour les ruches et pour l'observation des champs, n'est qu'un argument de plus, qui vient se greffer aux précédents dans la décision de garder ou non un arbre dans une parcelle. Les indéniables autres rôles des arbres – ornementaux et écologiques – que l'on pourrait se faire fort de lister, et qui apparaissent habituellement avec insistance parmi les arguments en faveur de l'agroforesterie, ne sont pas explicitement pris en compte par les paysans dans leurs choix de plantation<sup>204</sup>.

Cette conclusion nous amène à reformuler le paradoxe constaté précédemment : puisque les Konso ont tant besoin des arbres mais qu'ils ne leur accordent aucun rôle écologique particulier, voire même leur reconnaissent un rôle négatif sur la croissance des autres cultures, on comprend mal pourquoi ils s'évertuent à les planter dans les champs. Ce qui pourrait se présenter comme une possible alternative à la complantation, à savoir l'exploitation des ressources ligneuses et alimentaires fournies par les arbres en dehors des parcelles cultivées, est d'emblée exclu pour certains usages. L'explication tient dans le fait que dans le *kommeyta*, les droits fonciers sont provisoires ; le corollaire en est que dans une terre jamais cultivée ou abandonnée depuis longtemps, l'accès aux ressources devient libre. Or, pour produire une grume de bois de taille intéressante, pour faire pousser un arbre

---

<sup>204</sup> Le rôle positif des arbres sur les cultures et la structure du sol est sans doute minimisé par le fait que les paysans disposent, avec les terrasses, les bourrelets de terre et l'utilisation de pierres (*stone mulching*), d'autres méthodes de protection des sols contre l'érosion et la dessiccation, etc.

fourrager productif, il faut du temps – un temps incompressible lié au rythme de la plante – mais aussi du travail, de l'attention de la part du cultivateur... Les paysans hésitent assez légitimement à investir de l'énergie dans la croissance d'un ligneux, s'ils doivent risquer de voir le fruit de leur travail individuel anéanti par les comportements de négligence ou de prédation que génère parfois la mise en commun des espaces. En témoigne le fait que certains paysans évitent de planter les espèces produisant des ressources particulièrement valorisées (par exemple, les eucalyptus) dans les champs des basses terres, dans lesquels le contrôle social sur les vols et les dégradations du bien d'autrui est plus lâche que dans les hautes terres. Une telle attention portée aux « arbres en devenir » est bien la preuve de la longueur et de l'intensité de l'investissement qu'ils requièrent : il faut du temps et des soins pour cultiver un arbre. Pour le comprendre, il convient d'examiner en détail la chaîne opératoire qui conduit de la graine, de la bouture, du plant au ligneux mature sur lequel on peut récolter les produits espérés ; et de comprendre ce que cette sylviculture demande de traitements durant la longue durée propre au développement des ligneux.

## TECHNIQUES ARBORICOLES

### DES ARBRES PLANTÉS OU SPONTANÉS

Les ligneux des champs konso sont soit plantés, soit spontanés. La première opération dans le premier cas est la plantation, à partir de la graine ou à partir d'une bouture (*disbeeta*, « planter »). Les *Ziziphus*, les *Moringa* sont souvent plantés à partir de graines, qu'on dissémine simplement ou qu'on enterre soigneusement dans un endroit précis et surveillé, selon le degré de réussite que l'on souhaite donner à l'opération ; les *Commiphora* eux se bouturent très facilement. Mais la plupart des plantes ligneuses se développent spontanément à partir de graines tombées au sol (*debeeta*, « pousser spontanément » / « germer »). La pratique intermédiaire adoptée par les paysans konso pour la plupart des arbres est celle de la transplantation : elle consiste à prélever un jeune plant d'une espèce à un endroit où elle est abondante mais indésirable (par exemple directement sous l'arbre dont la graine est issue) et de la replanter ailleurs, à un endroit choisi pour cela (*disba-lammatta*, « planter une deuxième fois »). Cette opération se déroule à des stades variables de croissance de la plante : lorsque le plant n'atteint pas 20 cm pour les jeunes acacias ou pour les genévriers, ou lorsqu'il fait déjà 1 m de hauteur pour les *Moringa*. Elle nécessite certaines précautions pour favoriser la bonne reprise du végétal : le choix de la saison des pluies pour assurer un environnement humide indispensable à la plante qui n'a pas encore reconstitué ses racines, un certain délai entre l'arrachage du plant et sa

replantation pour favoriser la sortie de sève et éviter ainsi le pourrissement des racines, l'onction de bouse de vache sur les extrémités récemment coupées des *Moringa*. Concernant la source du matériel végétal utilisé, les graines, les jeunes plants ou les boutures peuvent provenir de parcelles dont le paysan dispose par ailleurs, mais aussi souvent d'échanges entre voisins ou membres de la même famille. Les paysans se cèdent assez volontiers ce matériel génétique suivant l'argument selon lequel « je peux bien en donner puisque c'est Dieu qui me l'a donné (*Waga ana dashe*) » ; on peut néanmoins constater que le niveau de solidarité entre paysans s'exprime surtout au sein du *kanta* (voisinage immédiat). Par souci d'augmenter le succès de leur plantation, et bien que cela leur demande une incursion avancée dans les basses terres, certains paysans font le choix de déterrer des arbres dans le *kommeyta* puis de les transplanter dans les hautes terres : on dit qu'ils sont plus vigoureux lorsqu'ils viennent du *kommeyta* (la pratique est courante pour les *Commiphora*). Pour certaines espèces (*Ziziphus spp.*, *Grewia spp.*), ce sont les graines qui sont prélevées : lorsqu'elles viennent du *kommeyta*, elles correspondent probablement à un écotype plus résistant<sup>205</sup>.

La diversité des modes d'obtention des ligneux, et l'échelonnement suivant lequel ces opérations sont réalisées, ont une conséquence évidente : l'étalement des âges des végétaux ligneux présents dans la parcelle. Le traitement individuel des plants que cette hétérogénéité implique se poursuit ensuite durant les étapes ultérieures de leur développement.

## LA CROISSANCE

Une fois l'étape de plantation réalisée, les Konso procèdent à des tailles qui visent à modifier le port de l'arbre selon l'usage auquel ils le destinent. L'effet de ces pratiques est particulièrement visible sur *Terminalia brownii*, espèce pour laquelle il existe deux types de taille, et par conséquent deux silhouettes d'arbres complètement distinctes. Avec des branches latérales régulièrement élaguées mais une cime maintenue intacte, *Terminalia brownii* pousse tout en hauteur, et donne la forme appelée du nom du principal usage auquel le tronc est destiné, *terkumpayta* (*tarkota* à Kolme), qui désigne la longue perche disposée horizontalement dans les clôtures et servant de soutien aux autres planches ; avec un apex taillé, la même espèce se ramifie (*eqeeta*) et développe un port « en têtard », appelé *tamina*, qui permet de produire de nombreuses tiges, moins hautes et au diamètre moins large, qui elles seront récoltées

---

<sup>205</sup> Ainsi, dans le relevé des arbres présents sur les *mora* de Dokatto (voir [Annexe IX](#)), nous avons constaté que six arbres recensés sur seize provenaient du *kommeyta*.

régulièrement et utilisées par exemple pour les toits des maisons (Photographie 23). L'objectif de croissance en hauteur est également exprimé dans la taille des genévriers, dont on élague les branches au fur et à mesure que l'arbre se développe. Certains arbustes (caféiers, qat, *Rhamnus prinoides*) sont au contraire taillés de façon à ce qu'ils se développent en taillis (*fucuqaa*). Toutes ces opérations font des arbres, et particulièrement des grands, ou des gros, ceux qui se remarquent dans le paysage par leur verticalité ou par leur port en boule, de véritables artefacts humains.

Certaines pratiques visent à protéger l'arbre ou l'arbuste contre différentes agressions : les jeunes plants sont isolés par des barrières de branches épineuses pour prévenir le piétinement par les animaux ; de la cendre est disposée au pied des *M. stenopetala* afin non seulement de maintenir l'humidité en saison sèche, mais également d'empêcher les fourmis d'envahir le tronc. Les opérations de travail de la terre, particulièrement lorsqu'elles sont faites à l'araire, nécessitent la plus grande habileté pour contourner les ligneux en croissance : malgré les plus grandes précautions, les racines de certains arbres sont blessées, ce qui se traduit pour *Terminalia brownii* par de nombreuses « reprises de souche » (un nouveau plant se développe à partir de là où la plante a été agressée). Durant tout le temps de leur



croissance, les arbres présentent ainsi une gêne pour le paysan, à la fois parce qu'ils compliquent le travail au champ, et parce qu'ils font de la concurrence aux plantes et génèrent avant de pouvoir être récoltés un certain manque à gagner. Ils n'en font pas moins l'objet de soins attentifs en prévision de la récolte à venir.

Photographie 23 : Champ avec les deux ports de *Terminalia brownii*, *terkumpayta* (en hauteur) et *tamina* (en têtard).

## LA RÉCOLTE

Après le temps de croissance de l'arbre, vient celui de la récolte de ses produits. Cette opération requiert une certaine présence, pour être là au bon moment, et une surveillance régulière, pour dissuader les éventuels voleurs ou grappilleurs. Elle exige en outre un certain savoir-faire, pour ne pas blesser l'arbre lorsqu'il s'agit de ne prélever que les feuilles ou les fruits, pour prendre la bonne

quantité au bon endroit, pour bien couper l'arbre à maturité... Lorsqu'elle n'aboutit pas à la mort de l'arbre, la récolte des produits s'inscrit dans la continuité des actions menées tout au long de sa croissance, pour favoriser un certain type de production. Les paysans de Dokatto par exemple prélèvent et consomment les fleurs de *Moringa stenopetala* dans le but de stimuler la production des feuilles. La récolte des jeunes branches fourragères de *Terminalia brownii* constitue en même temps un émondage qui vise à orienter le développement futur de l'arbre vers la forme *terkumpayta* (haute) ou *tamina* (en têtard).

Quant à la décision de couper un arbre, elle répond plus aux urgences économiques et matérielles auxquelles est soumis le paysan qu'au rythme de l'arbre, si bien que le paysan pourra tout aussi bien, selon l'état de ses finances et de ses besoins, couper son arbre avant maturité (quand l'arbre est encore en pleine croissance) ou bien attendre longtemps après la fin de la phase de croissance rapide. La logique qui anime les cultivateurs vise donc plus à se prémunir d'un futur besoin en bois et à se couvrir contre l'imprévu (c'est l'arbre-tirelire) qu'à dégager un rendement maximal de leur production ligneuse. Cependant, dès lors que l'arbre a grandi au point de nuire très sensiblement à la production des autres cultures, les paysans konso se résolvent en général à le couper.

Cette décision peut être conflictuelle lorsque l'utilisateur de la terre n'est pas le propriétaire : nous avons rencontré ce cas chez une femme délaissée par son mari après qu'il eût pris une deuxième épouse. La femme restée seule disposait de l'usufruit de quelques-unes des terres de son mari pour la culture, mais les arbres appartenaient au mari. Ceux-ci s'étaient tellement développés que la productivité de la parcelle s'était très nettement détériorée. Se manifestait alors un conflit d'intérêt entre la femme qui aurait souhaité augmenter la production des récoltes annuelles, et le mari qui cherchait à augmenter à moindre frais la rente ligneuse qui lui revenait de droit. Pour exceptionnelle qu'elle puisse être, cette configuration illustre le conflit permanent et interne auxquels sont soumis les paysans dans leur double identité – agriculteurs et sylviculteurs – et dans le double objectif qu'ils poursuivent, entre la terre et l'arbre, entre le temps présent et le long terme. La double contrainte posée par l'objectif conjoint de produire des cultures annuelles *et* des cultures pérennes ligneuses, ne se résout que par un équilibre en tension, un équilibre dialectique, que chaque paysan trouve à sa façon, en fonction des exigences posées par ses terres et par l'ensemble de son unité agraire, de son histoire, de ses objectifs, de son savoir-faire, de son inspiration.

## CONCLUSION : LE « PARC AGROFORESTIER » KONSO, LA PART VISIBLE D'UNE AGRICULTURE JARDINÉE

### L'identification d'un parc agroforestier konso

Finalement, les caractéristiques de cette pratique konso qui consiste à planter des arbres dans les champs, en mélange avec toutes sortes de cultures annuelles et pérennes, peuvent être résumées en quelques points : l'aspect dense mais discontinu du couvert ligneux, la diversité et le caractère anthropophile des espèces, la variabilité des âges des individus qui les représentent, le traitement personnalisé des plants qui en découle, et la répétition de ce motif sur une grande étendue du territoire... L'ensemble constitue ainsi un véritable « parc » au sens où les géographes africanistes l'entendent, c'est-à-dire un couvert ligneux s'étendant à l'échelle du paysage, qui se distingue de la végétation spontanée climacique par sa structure et sa composition, et qui résulte de traitements mis en œuvre pied par pied (PÉLISSIER 1964 *cité in* SEIGNOBOS 1978 ; PÉLISSIER 1980b). À l'instar des autres parcs, le parc konso est issu de l'activité d'une petite population paysanne, installée de longue date sur un territoire restreint sur lequel la densité de population atteint des proportions élevées. Sa construction a requis une certaine stabilité de l'agrosystème, et des conditions extérieures d'insécurité qui ont favorisé le développement d'une agriculture relativement intensive sur des surfaces réduites<sup>206</sup>.

L'identité du couvert ligneux konso étant ainsi définie, on peut rapprocher ce *parc* des autres parcs agroforestiers observés dans différentes sociétés agraires, et tenter d'en dégager ses points de divergence. Fort de son expérience ouest africaine, Paul Péliissier a proposé une classification des parcs, en considérant en premier lieu le critère de leur mode d'apparition (*id.*). Outre le « parc à *Faidherbia albida* », qui constitue un cas spécifique des populations étudiées, le géographe distingue :

1. Le parc *résiduel*, qui apparaît négativement après essartage : restent les grands arbres de peu d'utilité, vestiges parsemés de la forêt, que les pionniers ne se sont pas donné la peine d'abattre.

---

<sup>206</sup> Outre le fait que les conflits avec les groupes ethniques voisins sont un frein à l'extension du territoire, leur persistance sur le long terme joue aussi sur le mode de stockage des récoltes, sur pied ou en greniers, et oriente ainsi les choix de culture vers une céréaliculture classique ou vers l'agriculture jardinée. Pour cette raison, les parcs agroforestiers ont été perçus comme une réponse des populations paysannes faibles face aux problèmes récurrents de razzias qu'elles rencontraient (*id.*).

2. Le parc qui se développe en vertu des conditions créées par le défrichement. Le peuplement y est spontané et homogène, et « caractérisé par une certaine neutralité des espèces ».
3. Le parc *sélectionné*, formé d'espèces sélectionnées à partir de la composition végétale en place. Il est le reflet de paysages plus humanisés et d'établissement plus anciens, et se trouve caractérisé par des espèces utiles pour l'homme.
4. Le parc formé d'espèces véhiculées par l'homme, qui joue pour elles le rôle d'agent de diffusion. Le parc se développe alors à partir de l'habitat humain, et préfigure une forme de protoarboriculture.

Le parc konso n'entre à proprement parler dans aucune catégorie de cette classification *génétique*, tant les quatre leviers d'action présentés se combinent dans la construction du couvert ligneux tel qu'on l'y observe. Cet essai de mise en ordre a pourtant une qualité heuristique, de montrer la diversité des stratégies mobilisées par les Konso dans la constitution de leur parc. En effet, la genèse du couvert ligneux dans le champ commence lors de son défrichage (par brûlis ou par débroussaillage à la machette), défrichage sélectif qui épargne les arbres les plus grands, souvent appréciés pour les ruches. On se retrouve alors dans le cas du parc qui apparaît négativement après essartage. Cela dit, les paysans konso redoutent les effets négatifs des grands arbres sur leurs cultures en même temps qu'ils rechignent à les couper, si bien qu'ils évitent si possible de défricher un champ avec de grands arbres, préférant se rabattre sur des portions de *kommeyta* seulement couvertes d'un tapis broussaillieux. Après défrichage, *Terminalia brownii*, essence de lumière qui souffre beaucoup de la compétition des autres végétaux (LENDE 1994 : 20), se trouve favorisée par rapport à sa situation d'avant : cette essence se retrouve souvent en très grand nombre dans les champs, à la fois parce que la lumière et le défrichage lui sont favorables, mais aussi parce que les coups de houe ou d'araire blessent ses racines et la font rejeter de souche. Dans de telles configurations, le peuplement d'arbres largement dominé par cette espèce devient homogène ou presque (Photographie 23). Certaines autres espèces doivent leur présence dans les champs à une utilité reconnue par le cultivateur, qui les a ainsi soustraites au défrichage. Ceci est d'autant plus vrai qu'on est dans les basses terres, où les conditions écologiques sont rudes et où les arbres indigènes (par ex. *Dobera glabra*, *Balanites aegyptiaca*, *B. rotundifolia*...) sont connus pour avoir un enracinement plus profond et une meilleure résistance à la sécheresse. Dans les hautes terres en revanche, la végétation est plus souvent plantée que spontanée (quoiqu'il soit parfois difficile de le savoir, tant l'activité agricole y est ancienne). Enfin, certaines espèces parmi lesquelles on peut mettre sans hésitation *Moringa stenopetala* sont typiquement véhiculées par l'homme et témoignent d'une

véritable compétence arboricole. À ce groupe d'espèces, on peut également ajouter les espèces fruitières et ornementales introduites par les missions protestantes. Le léger écart de composition ligneuse constaté entre le couvert ligneux des bourgs et celui des champs tient précisément à un enrichissement relatif des espaces proches des habitations en ces espèces qu'on qualifiera d'*anthropophiles*, pour lesquelles l'homme joue un rôle de vecteur.



Photographie 24 : Une équipe d'hommes du *kanta* Ottayya de Dokatto défriche pour l'un d'entre eux un lopin de terre dans le *kommeyta*.

A : l'équipe au complet ; b : le travail en cours ; c : repos avec de la bière de sorgho ; d : vue du champ défriché, dans lequel les *Terminalia brownii* ont été conservés, ainsi que deux *Balanites aegyptiaca*.

La domestication du territoire qu'implique nécessairement le défrichage d'une parcelle et sa mise en culture, se résume pour ce qui concerne la végétation ligneuse, à une opération de sélection de l'arbre utile au sein de la friche indistincte, puis, dans un deuxième temps, à son enrichissement artificiel avec des arbres jugés utiles. Le cultivateur konso appuie son action sur le potentiel de la végétation existante et sur sa capacité à maîtriser la reproduction des arbres. Ce faisant, il transforme une brousse offrant un mélange confus de ligneux, en un parc arboré structuré, faisant émerger les potentialités de la végétation initiale tout en modifiant sciemment sa composition.

### La part visible dans le paysage d'une agriculture jardinée

Finalement, quelle que soit leur origine, les arbres reçoivent tous un traitement personnalisé propre au mode de culture jardiné. Celui-ci, si l'on en croit la composition mélangée des étages inférieurs des parcelles, est constitutif de l'agriculture konso : le traitement de la plante pied par pied s'y trouve décliné sous toutes ses formes, sur toutes les espèces (annuelles et pérennes), dans tous les espaces cultivés (bourgs et champs)... Aussi le profil piqueté d'arbres que présentent de loin les parcelles, n'est-il que la partie émergente, visible, d'un système qui mélange, systématiquement, toutes les cultures.

Les arbres épars dans les champs sont le symptôme, apparent à l'échelle du paysage, d'une culture qui valorise le travail pied à pied des plantes, et qui dans la poursuite de son idéal horticole, n'est économe ni en travail et ni en temps. La répétition de cet élément arboré, dont on sait maintenant qu'il est construit par la



main de l'homme, s'accorde parfaitement avec l'impression ambivalente qu'inspire le découpage des terrasses, minutieuses malgré la grande échelle à laquelle l'ouvrage est réalisé. La combinaison des deux motifs constitue la norme « paysagère » du territoire konso. Le spectacle qu'il offre au regard quotidien de ses habitants est une expérience partagée, qui leur procure à la fois une satisfaction face à l'aménagement accompli selon les règles, et un sentiment de sécurité devant un paysage familier exprimant les signes d'une nature sous contrôle. C'est cette double impression qui construit le sentiment d'aménité, de bien-être, d'agrément éprouvé par les Konso lorsqu'ils sont au contact avec un tel environnement.

## 7. D'un champ à l'autre : particularismes locaux et diversité

---

Nous avons pour l'instant traité du parc agroforestier konso, en faisant le postulat de son unité. Cela nous a permis d'en tirer des conclusions sur la spécificité des pratiques culturelles konso et sur l'identité de ceux qui les mettent en œuvre.

Mais le « groupe » konso n'est pas une entité homogène, loin de là ; il est au contraire composé de multiples identités, reposant tant sur des bases généalogiques, générationnelles que résidentielles, et depuis peu, confessionnelles. Ainsi que nous en faisons l'hypothèse en première partie, les ligneux, par leur caractère stable, par leur visibilité dans le paysage, sont à même de jouer un rôle rassembleur pour les membres d'un même groupe. La *métafonction identitaire* des ligneux, évidente à l'échelle de l'ensemble des paysans konso rassemblés sous la bannière d'un parc présentant une relative unité (au moins par rapport au profil de la végétation naturelle), ne serait-elle pas à même de jouer à un niveau inférieur, pour les membres d'un même clan, d'une même famille, les habitants d'un même bourg, les adeptes d'une même religion ? L'existence d'écarts par rapport au « parc moyen » que nous avons décrit est nécessaire et obligatoire ; l'hétérogénéité est dans la nature. Reste à savoir d'une part si cette variation s'organise d'une manière ou d'une autre, et définit des *types* de parcs reconnaissables ; d'autre part si les éventuels paramètres qui la structurent sont identifiables et relèvent ou non de la structuration des groupes sociaux. Mais pas plus que le groupe konso, le territoire konso n'est homogène. Les facteurs explicatifs de la variation seront aussi à chercher dans les caractéristiques naturelles des parcelles ; ainsi que dans la diversité des techniques de culture...

L'examen détaillé des 76 relevés effectués nous permettra d'objectiver la diversité observée entre parcelles, et surtout, l'organisation interne de cette variabilité. En utilisant les données correspondant aux sites de chaque relevé, nous examinerons ensuite les facteurs – naturels, historiques, sociaux... – susceptibles de l'expliquer. Il serait faux de prétendre que nous allons répondre à toutes les questions annoncées ci-dessus de façon exhaustive, car nous avons d'emblée éliminé, en amont de

l'analyse, les paramètres qui ne nous semblaient pas pertinents. Les références au clan n'ont par exemple pas été demandées car connaissant les modes de transmission des terres, nous ne voyions pas de raisons objectives que cette part de l'identité du paysan influe sur la composition de son champ.

## DES VARIATIONS DE COMPOSITION LIGNEUSE

### LE NÉCESSAIRE RECOURS À DES MÉTHODES STATISTIQUES

La description du couvert ligneux agricole présentée jusqu'à présent fait état d'une composition moyenne des parcelles. De par notre expérience sur le terrain, nous avons spontanément introduit dans notre commentaire quelques nuances spatiales, en précisant par exemple que *Juniperus procera* était présent en nombre important sur l'ensemble des parcelles, mais n'était pas observable sur toutes les portions du territoire. C'est qu'il existe, même à première vue, des hétérogénéités dans la composition des parcelles. L'observation de cette variabilité dont ne rend pas compte le Tableau 11 (p. 219), serait possible dans le tableau à double entrée (en ligne, les espèces ; en colonnes, les parcelles) qui rassemble l'ensemble de nos données. Cependant la trop grande quantité d'information qu'il contient ne favorise pas une vision synthétique des différences entre parcelles. La compréhension des traits principaux de la variation des compositions végétales exige donc le recours à un traitement statistique, qui permette de dégager d'une somme d'informations complexes les axes majeurs de variabilité. C'est le principe de l'Analyse des Composantes principales (ACP). Le passage par ces méthodes parfois rébarbatives aux yeux des non spécialistes vise à dépasser le simple constat de l'existence de variations entre sites, pour établir des groupes de couverts ligneux similaires, les caractériser et tenter d'identifier ce qui les différencie les uns des autres.

### Données relevées

Nous avons effectué 76 relevés sur 76 parcelles choisies suivant une démarche empirique et pragmatique qui combinait le désir de nous appuyer sur la confiance d'emblée acquise auprès des paysans liés à nos réseaux d'interconnaissance, au souci de diversifier les lieux de l'enquête. Concrètement, nous avons choisi dans notre entourage direct ou indirect, les paysans qui nous permettaient d'obtenir un échantillonnage de parcelles dispersées dans différentes régions et bourgs du pays konso. Un écologue aurait préféré une méthode d'échantillonnage aléatoire (par exemple, la sélection de points pris au hasard sur une carte) qui garantit une parfaite impartialité dans le choix des parcelles, à la nôtre qui semble biaisée par la nature des

réseaux personnels... Mais notre double approche, naturaliste et ethnologique, nécessitait à chaque parcelle de rencontrer son propriétaire, pour recueillir des informations plus générales quant à l'organisation de son travail, de son exploitation, sa position dans l'organisation sociale, etc. et le recours aux connaissances de nos parents et amis de Dokatto nous semblait augmenter l'acceptabilité de notre démarche tout en garantissant une meilleure qualité des informations ethnographiques.

Pour chaque relevé, nous avons noté le nom d'espèce de tous les arbres inclus dans une aire délimitée (50 m x 50 m) et mesuré leur diamètre à hauteur de poitrine. Nous avons complété ces données par des variables concernant la parcelle : son altitude, son mode de culture (à la houe ou à l'araire), le nom du bourg auquel elle est rattachée. Nous avons également recueilli des informations plus qualitatives en discutant avec le propriétaire, retenant certaines d'entre elles sur l'intuition qu'elles pouvaient avoir une incidence sur le nombre d'arbres dans la parcelle ; la position du propriétaire dans sa fratrie nous a notamment semblé intéressante à relever (sous la forme directement tirée des catégories konso : *qaarta* « aîné », *keussita* « benjamin », ou *lammitta* « premier né d'une deuxième femme ») ainsi que d'autres éléments disparates de la biographie du propriétaire et du champ, non exploitables dans une analyse statistique mais éventuellement utilisable pour interpréter de façon qualitative des compositions ligneuses particulières.

#### Principe de notre Analyse en composantes principales (ACP)

Bien que prenant en compte la totalité des informations relevées sur le terrain, la première analyse réalisée sur l'ensemble des 76 relevés et des 67 espèces observées ne nous est pas apparue comme bonne car elle n'atteignait pas son objectif principal, à savoir enlever à la réalité une part de sa complexité pour en donner une image plus schématique mais aussi plus compréhensible. Le modèle était presque aussi complexe que la réalité qu'il souhaitait décrire et ne permettait pas de dégager une information lisible. Nous avons donc commencé par enlever de notre liste d'espèce les arbustes, car leur nombre relativement important par rapport à celui des arbres, ne révélait pas forcément l'importance écologique et utilitaire qu'ils tiennent réellement dans les parcelles observées. Nous avons également retiré de l'analyse les espèces les plus rares, car elles risquaient d'accentuer outre mesure les contrastes entre parcelles, en « tirant » vers elles les axes de variabilité<sup>207</sup>. Nous nous retrouvons donc dans un

---

<sup>207</sup> C'est un défaut important de l'ACP que d'accorder trop de poids aux valeurs extrêmes (c'est-à-dire aux sites ayant une composition très originale et aux espèces ayant une répartition très hétérogène).

premier temps avec une liste de 76 sites et leur composition ligneuse, ne prenant en compte que les 19 espèces les plus présentes, c'est-à-dire celles apparaissant plus de 9 fois. L'analyse nous contraint d'enlever trois sites qui font figure de « points fous », par leur position trop atypique pour être représentative de la réalité que nous souhaitons schématiser.

### Analyses menées

#### Analyse 1

Cette analyse prend encore en compte trop de données pour pouvoir extraire en quelques axes une part importante de la variabilité observée dans la nature (Figure 10). En effet, l'axe F1 de même que l'axe F2, ne décrivent chacun que 13% de la variabilité, et les axes F3, F4 respectivement 11 et 9%. Cependant, l'analyse si elle nécessite encore d'être simplifiée, est intéressante à ce stade car le détail du calcul fourni par le logiciel indique que l'axe F1 est déterminé d'abord (à 25%) par l'abondance en *Terminalia brownii* – ce qui signifie que le paramètre le plus variable d'un champ à l'autre est le nombre d'arbres de cette espèce ; par ailleurs, l'axe F2 est déterminé à 23% et à 20% respectivement par *Musa sp.* et *Psidium guyava*. Nous notons que cet axe est lié à la contribution d'un faible nombre de sites, à savoir S62 à 56%, S14 à 10% et S13 à 9%. Le retour à la matrice des corrélations donnée par l'ACP faite avec l'ensemble des données nous montre que ces deux espèces sont fortement corrélées avec d'autres espèces, dont *Ficus sycomorus subsp. gnaphalocarpa*, *Cordia africana*, et d'autres espèces fruitières comme *Citrus sinensis*.

Figure 7 : Analyse 1, ACP effectuée en ne prenant en compte que les 19 espèces de ligneux les plus présentes (observées au moins 9 fois sur l'ensemble des 76 relevés)

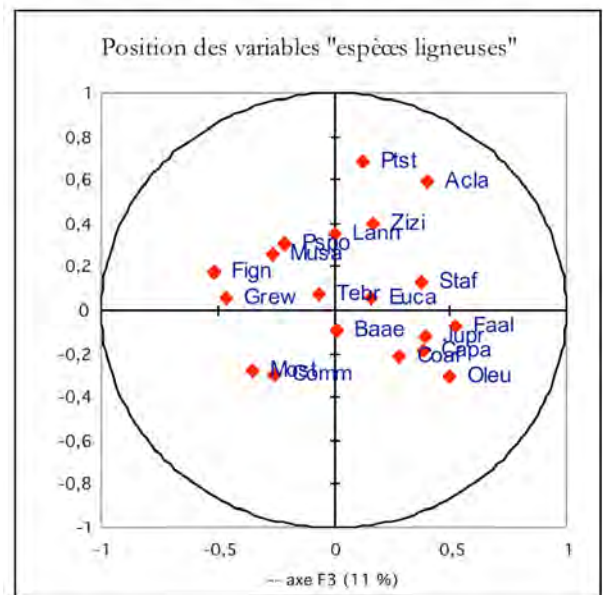
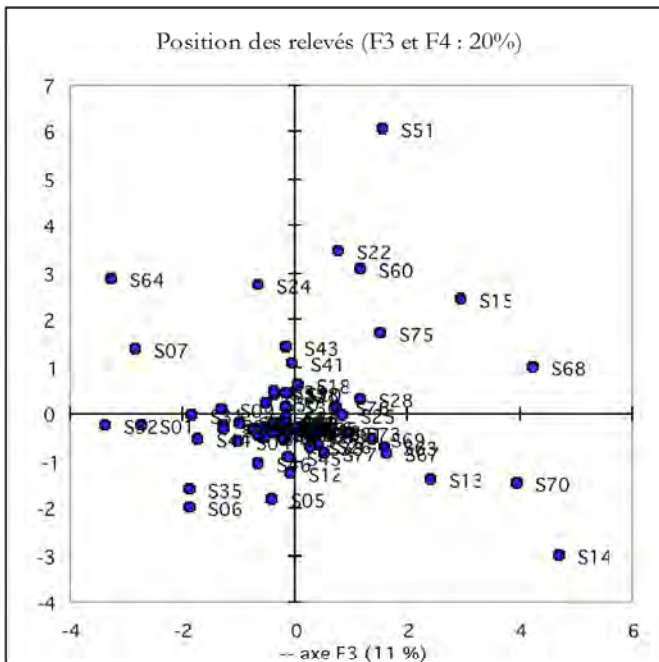
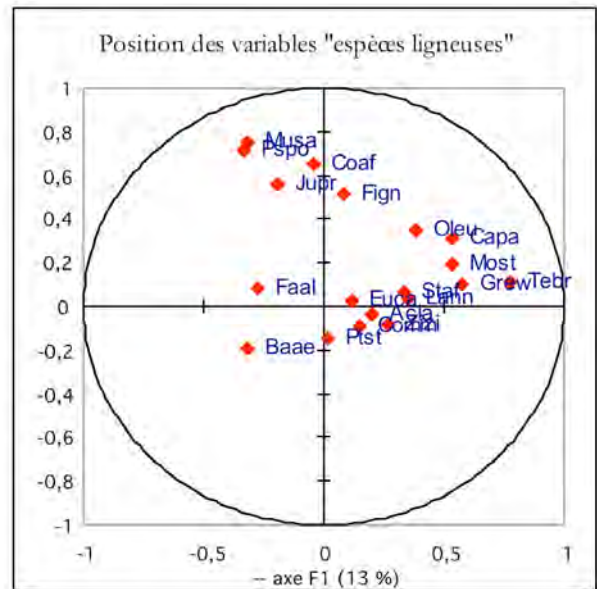
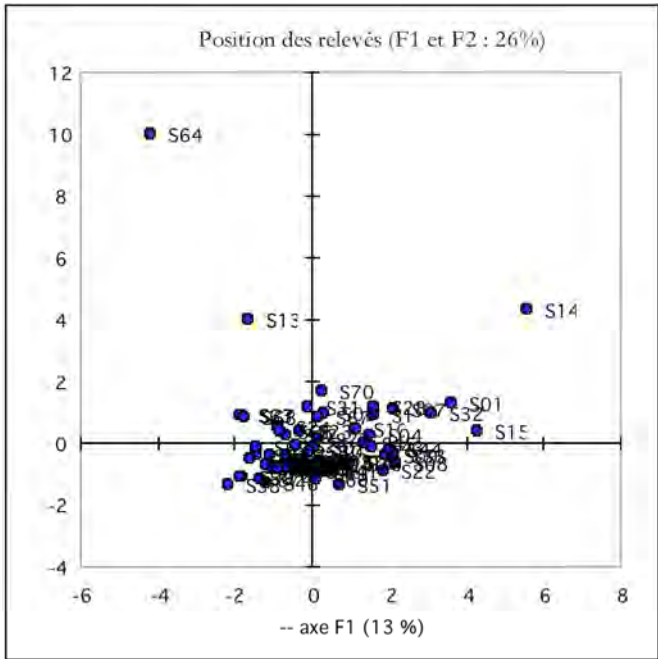


Figure 8 : Analyse 2, ACP effectuée en ne prenant en compte que les 14 espèces de ligneux les plus présentes (observées au moins 15 fois sur l'ensemble des 76 relevés)

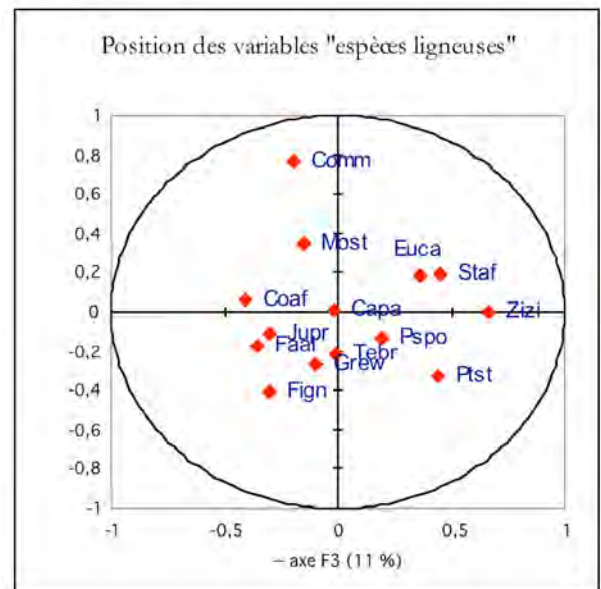
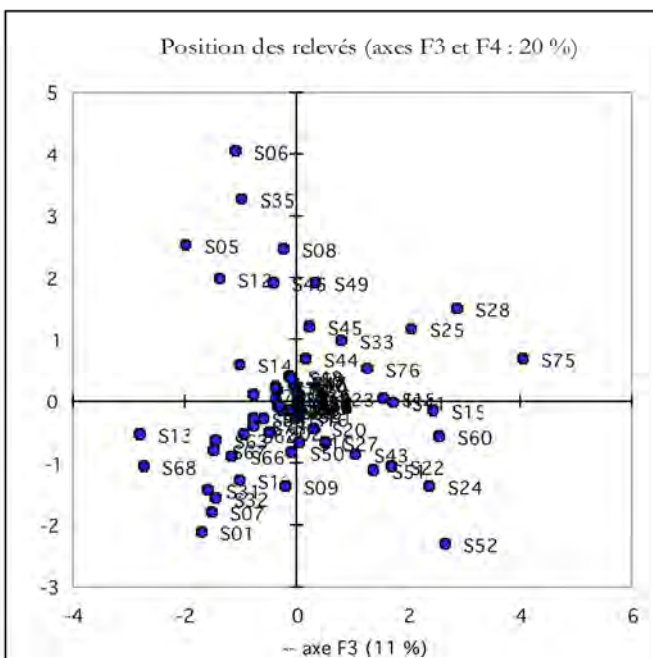
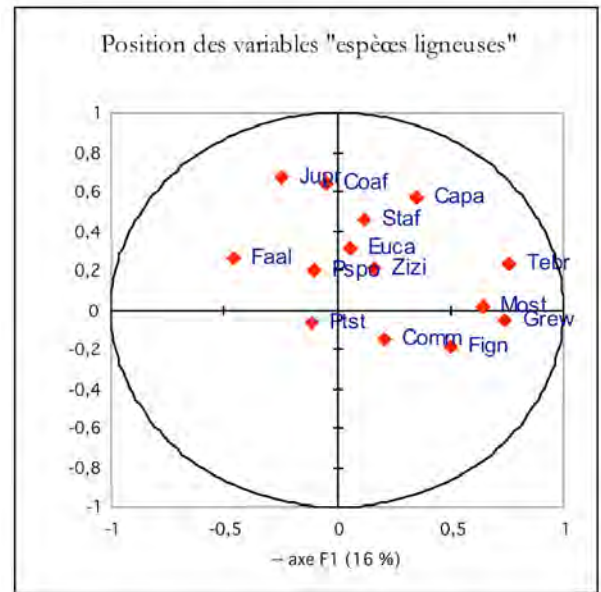
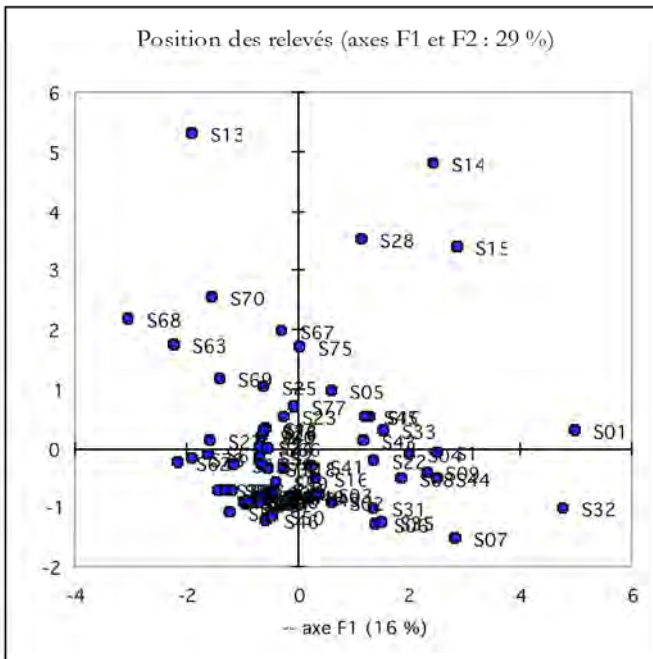


Figure 9 : Analyse 3, ACP effectuée en ne prenant en compte que les 7 espèces de ligneux les plus présentes (observées au moins 24 fois sur l'ensemble des 76 relevés)

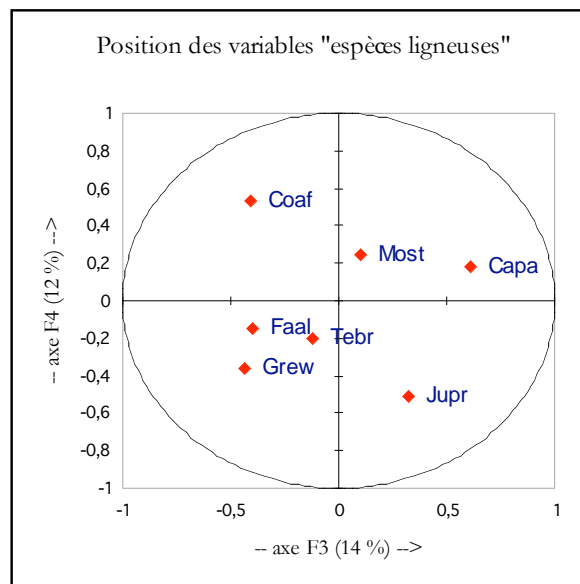
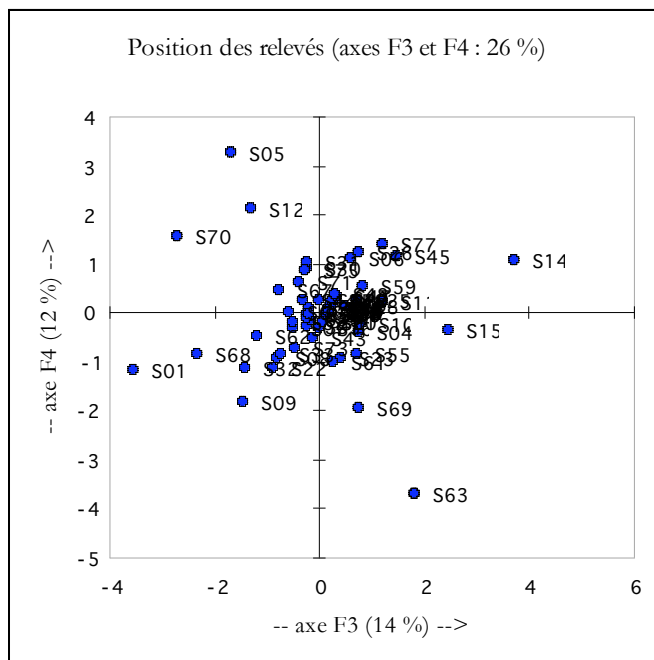
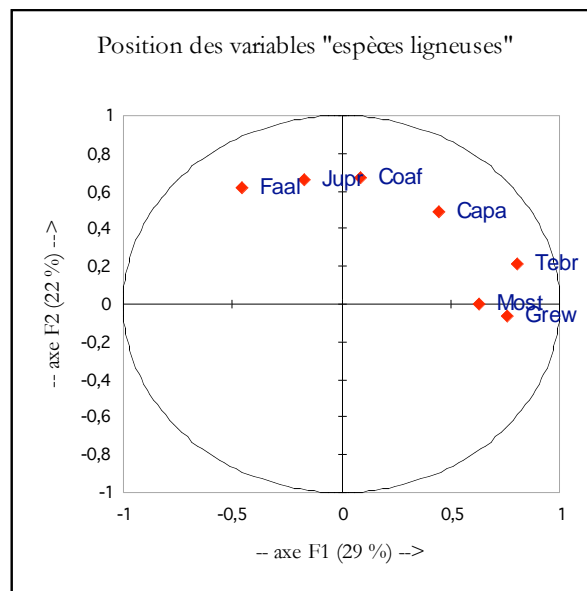
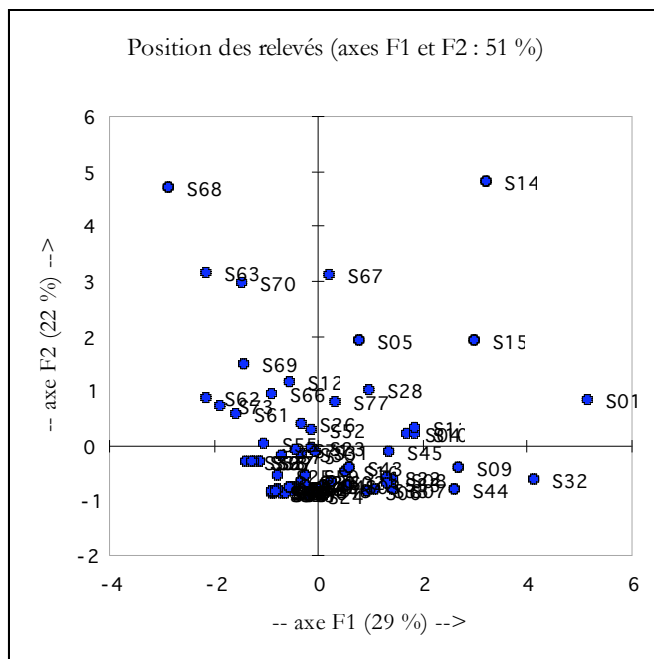




Tableau 14 : ACP - Codes utilisés pour les variables « espèces ligneuses »

Code	Nom scientifique
Acla	<i>Acacia cf. labai</i>
Baae	<i>Balanites aegyptica</i>
Capa	<i>Carica papaya</i>
Coaf	<i>Cordia africana</i>
Comm	<i>Commiphora sp.</i>
Euca	<i>Eucalyptus camaldulensis</i>
Faal	<i>Faidherbia albida</i>
Fign	<i>Ficus sycomorus subsp. gnaphlocarpa</i>
Grew	<i>Grewia sp.</i>
Jupr	<i>Juniperus procera</i>
Lann	<i>Lannea sp.</i>
Most	<i>Moringa stenopetala</i>
Musa	<i>Musa sp.</i>
Oleu	<i>Olea europaeae subsp. cuspidata</i>
Pspo	<i>Psidium goyava</i>
Ptst	<i>Pterolobium cf. stellatum</i>
Staf	<i>Sterculea africana</i>
Tebr	<i>Terminalia brownii</i>
Zizi	<i>Ziziphus spp.</i>

Tableau 15 : ACP - Données relatives à chaque site

Légende :

Variable	Type	Nb modalités	Autres renseignements
Altitude	numérique	infini	en mètres. Recodage ultérieur en trois classes d'altitude
Longitude	numérique	infini	
Latitude	numérique	Infini	
Statut famille	chaîne	trois	Q ( <i>qaarta</i> )/ L ( <i>lammitta</i> )/K ( <i>kuussita</i> )
Prox.Maison	booléenne	deux	1 (proche)/0 (loin)
Prox.Pép.	booléenne	deux	1 (proche)/0 (loin)
Araire	booléenne	deux	1 (araire) /0 (houe)
Village	chaîne	huit	Bu (Buso)/de (Depeena)/do (Dokatto)/go (Gojja)/ka (Kamole)/ko (Kolme)/ku (Kunyera)/sa (Sawgame)

	Altitude (m)	Longitude	Latitude	Statut famille	Prox. Maison	Proprio	Prox. Pép.	Araire	Village
S01	1597	520516	3715000	L	1	GuBe	0	0	ko
S02	1564	520489	3715030	Q	1	KahKan	0	0	ko
S03	1574	520010	3715208	K	1	SoKa	0	0	ko
S04	1599	520153	3714977	L	1	ArPe	0	1	ko
S05	1600	520022	3714964	Q	1	NiKa	0	1	ko
S06	1540	520027	3715279	L	1	YaBe	0	1	ko
S07	1500	520214	3715369	Q	1	PahPal	0	1	ko
S08	1577	520278	3715981	L	1	KafKar	0	1	ko
S09	1600	520114	3715002	K	1	KoBe	0	1	ko
S10	1564	520351	3715020	K	1	ParPal	0	1	ko
S11	1564	520351	3715020	Q	0	KaQa	0	1	ko
S12	1902	516184	3722890					0	sa
S13	1902	516184	3722890					0	sa
S14	1788	517844	3722224	Q	1	SaSh	1	0	de
S15	1562	520158	3725321	K	0	KuAs	0	0	do
S16	1522	520311	3725772	K	0	KuAs	0	0	do
S17	1560	520128	3725673	K	0	KuAs	0	0	do
S18	1435	521055	3725460	K	0	KamKah	0	0	do
S19	1435	521055	3725460	K	0	OlKah	0	0	do
S20	1388	522213	3725504	K	0	KuAs	0	0	do
S21	1388	522213	3725504	Q	0	GeKah	0	0	do
S22	1388	522213	3725504	K	0	KamKah	0	0	do
S23	1664	520121	3723381	L	1	DaKu	1	0	go
S24	1637	520200	3723424	L	0	DaKu	1	0	go
S25	1630	520453	3723381	L	0	DaKu	1	0	go
S26	1616	520454	3723518	K	0	SeKu	1	0	go
S27	1616	520454	3723518	Q	0	BeKu	1	0	go
S28	1660	520186	3723388	K	1	SeKu	1	0	go
S29	1548	519516	3718629	Q	1	KeKar	0	1	ku
S30	1564	519760	3718587	L	0	ArYo	0	1	ku
S31	1560	519197	3718636	Q	0	YoYo	0	1	ku
S32	1496	519534	3717939	Q	0	YoYo	0	1	ku

S33	1496	519534	3717939	Q	0	YoYo	0	1	ku
S34	1570	519299	3718331	Q	0	PaBe	0	1	ku
S35	1575	519299	3718331	Q	1	PaBe	0	0	ku
S36	1374	522398	3716774	Q	0	YoYo	0	1	ku
S37	1374	522398	3716774	Q	0	PaBe	0	1	ku
S38	1500	522604	3717258	Q	0	YoYo	0	1	ku
S39	1500	523900	3718550	K	0	KuPa	0	1	ku
S40	1237	522566	3726950	L	0	KasKan	0	0	do
S41	1237	522566	3726950	L	0	PaKe	0	0	do
S42	1302	522656	3727031	Q	0	GeGe	0	0	do
S43	1300	522808	3727086	K	0	KalHa	0	0	do
S44	1274	522929	3727236	L	0	OlTu	0	0	do
S45	1267	523043	3727218	Q	0	DuGe	0	0	do
S46	1234	523703	3727510	K	0	UrGe	0	0	do
S47	1234	523703	3727510	Q	0	OrAl	0	0	do
S48	1247	521720	3727289	Q	1	KaGe	0	0	do
S49	1402	521720	3726373	Q	0	TeGa	0	0	do
S50	1549	519365	3725017	K	0	XaXa	0	0	bu
S51	1620	520001	3724260	L	0	OlUr	0	0	ka
S52	1620	520001	3724260	Q	0	SaKu	0	0	ka
S53	1652	519963	3724320	K	0	KuLa	0	0	ka
S54	1665	519737	3724231	Q	0	KeTe	0	0	ka
S55	1681	519762	3724125	Q	0	AlTo	0	0	ka
S56	1401	521572	3724768	K	0	KuBe	0	0	ka
S57	1426	521497	3724832	K	0	SaKe	0	0	ka
S58	1461	521152	3724677	Q	0	KaKo	0	0	ka
S59	1495	520547	3724559	Q	1	KaNa	0	0	ka
S60	1587	520307	3724470	K	0	KuPa	1	0	ka
S61	1840	517752	3722611	Q	0	KuKu	1	0	de
S62	1850	517820	3722378	Q	1	OkKa	1	0	de
S63	1852	517878	3722382	Q	1	KanKap	1	0	de
S64	1758	517696	3722229	Q	0	SaSh	1	0	de
S65	1758	517696	3722229	Q	0	SaSh	1	0	de
S66	1760	517810	3722198	Q	0	GerGe	1	0	de
S67	1744	517870	3722168	Q	0	SaSh	1	0	de
S68	1744	517870	3722168	K	0	KanKap	1	0	de
S69	~1700			Q	0	KamKar	1	0	de
S70	~1700			K	0	KanKap	1	0	de
S71	~1700			Q	0	TeTa	1	0	de
S72	~1700			K	0	KuKa	0	0	de
S73	~1700			K	0	KoKu	0	0	de
S74	~1550			Q	0	KalKar	0	0	do
S75	1557	520203	3725639	K	0	UrGe	0	0	do
S76	1557	520203	3725639	K	0	GeDi	0	0	do
S77	~1550			Q	0	KaKe	0	0	do
S78	~1550			Q	0	OrKe	0	0	do

### Analyse 2

Pour simplifier encore l'analyse, nous retirons encore de nos données quelques espèces, pour ne retenir que les 14 espèces les plus présentes, observées au moins 15 fois (Figure 11).

Dans cette analyse, l'axe F1, qui représente 16% de la variabilité, est déterminé respectivement à 25% et 23% par *Terminalia brownii* et *Grewia sp.*, et dans une moindre mesure par *Moringa stenopetala* (18%) ; l'axe F2 (13% de la variabilité) est déterminé dans les mêmes proportions par *Juniperus procera*, *Cordia africana* et *Carica papaya*. *Terminalia brownii* et *Grewia sp.* sont corrélés positivement à 0,59 et ont une coordonnée positive sur l'axe F1, ce qui signifie que les sites situés à droite de l'origine de l'axe sont caractérisés par une richesse en ces deux espèces. De même, *Juniperus procera* et *Cordia africana* sont corrélés positivement à 0,44 et ont une coordonnée positive sur l'axe F2 : ainsi, les sites situés au-dessus de l'origine de l'axe sont riches à la fois en *Juniperus procera* et en *Cordia africana*. La répartition des sites sur le repère constitué des axes F1 et F2 en diagonale descendante, suggère que les sites riches en *Terminalia brownii-Grewia sp.* sont pauvres en *Juniperus procera-Cordia africana*, et réciproquement. Les axes F3 et F4 qui représentent à eux deux 20% de la variabilité, permettent de distinguer les parcelles particulièrement enrichies en *Ziziphus sp.*, celles enrichies en *Commiphora sp.* de celles dont la composition n'est au contraire pas riche en ces deux espèces.

Le nombre de *Moringa stenopetala* n'est pas un facteur qui présente une grande variabilité ; il ne contribue que peu dans la détermination des 4 premiers axes (seulement 18% pour l'axe F1).

### Analyse 3

Ces résultats sont confirmés par la répétition de l'analyse sur un tableau dans lequel on n'a retenu que les 7 espèces les plus présentes, nommément *Terminalia brownii*, *Moringa stenopetala*, *Juniperus procera*, *Carica papaya*, *Grewia sp.*, *Cordia africana*, *Faidherbia albida*, et 73 sites (sont enlevés S13, S54 et S64) (Figure 12). Cette fois, les axes F1 et F2 décrivent respectivement 29 et 22% de la variabilité, soit 51% lorsqu'ils sont cumulés : la représentation des sites dans ces deux dimensions permet de donner une bonne image de la diversité des sites et de leur composition. L'axe F1 représente la richesse en *Terminalia brownii*, en *Grewia sp.* et dans une moindre mesure, en *Moringa stenopetala* ; l'axe F2 représente *Cordia africana*, *Juniperus procera* et *Faidherbia albida*. On peut retenir de cette analyse, l'existence de deux principaux axes de variabilité : l'un concernant la richesse en *Terminalia brownii/Grewia sp.*, l'autre concernant la richesse en *Juniperus procera/Cordia africana*.

La première chose que nous pouvons remarquer est que dans la représentation des espèces sur le repère composé des axes F1 et F2, les points se trouvent presque tous dans le quart supérieur droit. Il en est de même pour les points représentant les sites. Cette répartition des points révèle que l'abondance dans une parcelle d'une certaine espèce s'accompagne en général de l'abondance d'autres espèces. De fait, la matrice des corrélations montre qu'il n'y a pas de corrélations négatives entre les différentes espèces d'arbres, à une exception près, celle de *M. stenopetala* et *Faidherbia albida* (coef. de corrélation  $-0,238$ ). En d'autres termes, l'enrichissement relatif en arbres d'une parcelle concerne globalement toutes les espèces ; seuls *F. albida* et *M. stenopetala* semblent s'exclurent mutuellement.

Si l'on observe plus en détail la répartition des sites sur le repère, on voit un premier nuage de points relativement dense, orienté horizontalement, montrant par là une variabilité le long de l'axe F1, c'est-à-dire une composition plus ou moins riche en *Terminalia brownii* et *Grewia sp.* Échappant à ce nuage de points, certains sites se disposent largement autour de l'axe F2, montrant un enrichissement relatif en *Juniperus procera*/*Cordia africana*.

De la répartition des points, on déduit plusieurs types de parcs agroforestiers, ceux qui sont peu riches en arbres (près de l'origine de l'axe), ceux qui sont riches en *Terminalia brownii*/*Grewia sp.*, ceux qui sont riches en *Juniperus procera*/*Cordia africana*. À ceux-là, rajoutons le parc riche en espèces fruitières et exotiques mis en évidence par la toute première analyse.

## RÉSULTATS : UNE TYPOLOGIE DES PARCS

### Des couverts ligneux de composition équilibrée mais avec peu d'arbres

Nos analyses nous montrent l'existence d'un type de parc caractérisé par une faible représentation des arbres en général. Cette situation est celle de toutes les parcelles situées près de l'origine de l'axe et dans le quart inférieur gauche (coordonnées négatives sur l'axe F1 et F2) de l'ACP faite sur 15 espèces (analyse 2). Le nombre moyen d'arbres présents sur ces parcelles est significativement différent de celui obtenu sur les autres sites (9 arbres en moyenne contre 35). Les parcelles S25, S26, S63 présentant un nombre particulièrement faible d'arbres (respectivement 5, 5 et 9) ne sont néanmoins pas situées dans cette partie du plan car elles comportent une composition inhabituelle, particulièrement riche en espèces déterminant l'axe F2 : *Cordia africana*, *Juniperus procera*, *Eucalyptus camaldulensis*, etc. Le type de parc que nous décrivons ici est donc aussi caractérisé par un mélange d'espèces reflétant la composition moyenne des parcelles konso. Nous avons ainsi

affaire à un type de parc présentant peu d'arbres, qui comporte en outre une composition en espèces relativement équilibrée.

#### Des couverts ligneux riches en genévriers (*Juniperus procera*), et d'autres riches en *Terminalia brownii*

À cela s'opposent deux autres types de parcs agroforestiers, s'allongeant sur les axes F1 et F2, l'un enrichi en *Terminalia brownii*/*Grewia sp.*, et l'autre en *Juniperus procera*/*Cordia africana*. Pour la suite, nous désignerons les deux parcs agroforestiers identifiés, sous le nom des deux espèces qui les caractérisent le mieux, *Terminalia brownii* et *Juniperus procera*, en gardant pourtant à l'esprit que ce ne sont pas seulement les proportions de ces deux arbres qui changent mais la composition d'ensemble du parc, toutes espèces confondues. Il est notable que ces deux espèces soient les principales utilisées en construction : le principal usage pour lequel on cultive des arbres apparaît ainsi comme déterminant dans les variations de composition ligneuse des champs.

#### Des couverts ligneux riches en arbres fruitiers

Notre lecture de l'Analyse 1, en particulier de l'axe F2, est l'existence d'un parc agroforestier riche en arbres fruitiers, qui concerne certes un faible nombre de parcelles, mais qui apparaît bien dans l'analyse statistique du fait de l'originalité relative de sa composition. Il est caractérisé par une abondance en bananiers et en goyaviers, accompagnés en général d'autres espèces fruitières (agrumes), ainsi que d'espèces relativement courantes dans l'ensemble du parc konso, comme *Ficus sycomorus subsp. gnaphalocarpa* et *Cordia africana*. On peut retrouver aussi dans ces parcs d'autres espèces exotiques mais non fruitières, telles que *Leucaena leucocephala* ou *Delonix regia* (ce qui n'apparaît pas dans les statistiques à cause de la trop grande « confidentialité » de ces espèces). *Musa sp.*, s'il est présent dans ces parcs agroforestiers, n'en est pas pour autant spécifique : il se retrouve aussi dans les parcs agroforestiers plus classiques précédemment décrits, de même que *Mangifera indica* et *Carica papaya*, tous des fruitiers, mais présents de plus longue date au pays konso.

## LES FACTEURS À L'ORIGINE DES VARIATIONS

Le simple constat de différences de composition ligneuse entre parcelles ne peut suffire, et invite au contraire à chercher les origines des variations. Pour creuser dans ce sens, nous disposons de différentes caractéristiques des sites relevés : l'altitude, le village de rattachement, le mode de culture, la position du paysan dans sa fratrie, etc. En complément de ces données, nous avons également à notre

disposition les enseignements de nos observations directes du terrain, qui, à force de répétitions, finissent par nous donner une vision relativement large et intuitive des autres facteurs qui pourraient aussi être à l'origine des changements dans le paysage.

Dans un premier temps, nous les avons divisés ces paramètres en deux catégories : les facteurs naturels – relatifs aux caractéristiques physiques des parcelles (altitude, type de sol, ...) – et les facteurs humains – qui renvoient essentiellement aux qualités de leur cultivateur (technique de culture, position du paysan dans la fratrie...). Mais après coup, cette séparation s'est avérée artificielle, d'une part parce que des facteurs tels que « la distance du champ au village » sont difficiles à classer ; d'autre part parce que bien souvent les facteurs, naturels ou humains, sont corrélés et leurs effets se conjuguent... Les titres des sous-parties se font finalement le reflet des paramètres que nous avons essayé de prendre en compte dans des tests statistiques – les techniques de culture des parcelles, la position du cultivateur dans sa fratrie, le type de sol, l'altitude, la distance de la parcelle à une pépinière – mais font intervenir à chaque fois d'autres dimensions.

#### LES TECHNIQUES DE CULTURE : ARAIRE OU HOUE ?

Face à l'existence de parcelles déficitaires en arbres, nous avons en premier lieu pensé que la culture à l'araire se présentait comme un facteur explicatif plausible, pressentant que la présence d'arbres pouvait être un obstacle au passage de l'araire, instrument plus lourd et moins maniable que la houe. Nous avons pour vérifier cela mobilisé les caractéristiques des parcelles étudiées, parmi lesquelles 18 étaient cultivées à l'araire et 55 à la houe.

La comparaison du nombre moyen d'arbres dans les parcelles cultivées à la houe et dans celles cultivées à l'araire est intéressante car précisément, elle ne montre pas de différence significative d'un groupe à l'autre. Notre échantillon ne permet donc pas de confirmer (ni d'infirmer) notre hypothèse de départ, à savoir que le nombre d'arbres dans les champs cultivés à l'araire est statistiquement inférieur à celui dans les champs cultivés à la houe ; au contraire, nous observons que la moyenne calculée dans les parcelles cultivées à l'araire est légèrement supérieure (mais pas significativement) à celle dans les parcelles cultivées à la houe. Le Tableau 16 donne à titre d'illustration la forme sous laquelle se présentent les résultats des tests. Nous ne les détaillons plus par la suite.

Tableau 16 : Comparaison des moyennes de ligneux entre champs cultivés à la houe et champs cultivés à l'araire.

	Effectif des parcelles	Moyenne de N (nb d'arbres par parcelle)	Variance de N	Écart-type
Parcelles cultivées à la houe	55	23,291	499,173	22,342
Parcelles cultivées à l'araire	17	30,882	613,735	24,774

**Test F de Fisher / test unilatéral à droite :**

Valeur observée du F de Fisher : 1,230

P-value associée : 0,277

Le test étant unilatéral, la p-value est comparée au seuil de signification :  $\alpha = 0,050$ 

Valeur critique du F de Fisher : 1,836

Conclusion :

Au seuil de signification  $\alpha = 0,050$  on ne peut pas rejeter l'hypothèse nulleAutrement dit, l'inégalité ( $\text{Variance}_2 > \text{Variance}_1$ ) n'est pas significative**Test t de Student pour données indépendantes / test bilatéral :**

On fait l'hypothèse que les variances théoriques sont égales

Valeur observée du t de Student (ddl = 70) : -1,194

P-value associée : 0,118

Le test étant bilatéral, la p-value est comparée au seuil de signification :  $\alpha/2 = 0,025$ 

Valeur critique du t de Student (ddl = 70) : 1,994

Conclusion :

Au seuil de signification total  $\alpha = 0,050$  on ne peut pas rejeter l'hypothèse nulle d'égalité des moyennesAutrement dit, la différence entre les moyennes n'est pas significative

La répétition du test sur différentes espèces aboutit à la même conclusion, que le nombre moyen d'arbres recensés n'est pas significativement différent d'un groupe à l'autre. Nous tenons là un résultat négatif intéressant : la culture à l'araire n'implique apparemment pas un plus grand ou un plus faible nombre d'arbres dans les champs. En d'autres termes, le processus technique de culture n'apparaît pas être un facteur déterminant le nombre d'arbres dans les parcelles. En fait, si l'araire a un effet sur la composition ligneuse dans les champs, il joue un rôle inverse à celui que nous avons pressenti : en effet, le passage de l'instrument aratoire a tendance à blesser les racines des arbres, et notamment de *Terminalia brownii*, qui rejettent alors de souche, ce qui aboutit à une plus grande abondance d'arbres spontanés. Cet effet ne se voit pas dans nos relevés, car parallèlement à cela, nous avons comptabilisé des parcelles cultivées à l'araire où les arbres étaient pratiquement absents. Elles étaient toutes situées vers le nord du pays konso, dans des zones de plaine au contact de la région de Tuuro et du pays gewada, qui vraisemblablement n'ont été mises en culture que suite à l'instauration de la *Pax aethiopica*, selon des techniques de cultures plus proches de celles pratiquées par les Amhara : la culture à l'araire s'y accompagne d'autres traits caractéristiques de l'agriculture des hauts plateaux comme l'absence de terrasses, la culture céréalière de *t'eff*, et la quasi éradication des arbres.



Il ne faut donc en aucun cas voir dans l'utilisation de l'araire un facteur antagoniste au développement des arbres dans le parc agroforestier. Les Konso s'accommodent très bien de leur présence quand ils labourent ; à vrai dire, nous pouvons témoigner pour avoir vu manier cet instrument aratoire, que la présence des terrasses est alors bien plus contraignante car le moindre écart peut conduire à un effondrement partiel d'un muret, tandis que les accrochages avec les arbres sont sans conséquences majeures. Arbres ou pas arbres, la pente des parcelles impose de toute façon souplesse et agilité dans le labour ; les arbres ne constituent dans ces conditions de travail délicates qu'un obstacle mineur. Pour en revenir à notre typologie des parcs, et à l'origine de ce parc « équilibré mais avec peu d'arbres », ce n'est pas le facteur « araire » qui peut l'expliquer à lui seul. D'expérience, il apparaît néanmoins que l'outil aratoire est corrélé à un déficit en arbres, lorsqu'il est conjugué aux autres techniques importées des hauts plateaux, où les terrasses sont absentes.

#### LE RANG DE NAISSANCE DU CULTIVATEUR ?

Nous avons ensuite imaginé un lien entre la composition ligneuse de la parcelle et la position familiale de la personne qui le cultive. L'idée sous-jacente, venue de notre expérience du terrain, était que les *kussita* avaient probablement des besoins en bois supérieurs à ceux des autres. En tant que benjamins, ils doivent en effet construire leur propre habitation quand leurs aînés se voient confier la maison familiale. On comprend dès lors que ces besoins massifs en bois de construction s'anticipent quelques années à l'avance, et conduisent pendant ce temps à des stratégies favorisant l'arbre sur les cultures annuelles.

Pour tester cette hypothèse, nous avons utilisé les données dont nous disposons sur les statuts des propriétaires de parcelles : position d'aîné (*qaarta*), aîné d'une deuxième épouse (*lammitta*), benjamin (*kussita*). Les différents tests effectués n'ont pas révélé de différences statistiques imputables à ce facteur. Mais si la spécificité des exigences des *kussita* n'apparaît pas statistiquement, ce n'est pas qu'elle n'influe pas sur la densité ligneuse mais qu'elle joue dans deux sens opposés : d'une part, elle conduit les propriétaires à enrichir leurs champs en arbres, en prévision des projets de construction qu'ils envisagent d'entreprendre, d'autre part, elle les conduit à couper beaucoup d'arbres au moment où le projet est réalisé – ce qui à l'inverse donne lieu à des champs particulièrement pauvres en ligneux. En outre, le contraste que nous souhaitons mettre en évidence est gommé par le fait que chaque dépense exceptionnelle peut conduire à couper quelques arbres ; or, les événements occasionnant des frais extraordinaires sont nombreux et jalonnent à différentes périodes l'existence de tous les paysans, qu'ils soient *kussita* ou *qaarta* (fondation d'un nouveau foyer, scolarisation d'un enfant, taxes à payer, noces...).

Nous espérons également montrer un lien entre l'ancienneté de la parcelle, et sa composition ligneuse, pensant utiliser dans ce but ces mêmes données sur le statut familial des paysans. Les parcelles cultivées par les *qaarta* (aînés) sont en effet de culture plus ancienne que celles des *keussita*, amenés à défricher dans les basses terres. Mais c'était sans compter sur une très grande diversité de situations, dans lesquelles par exemple un aîné part cultiver dans les basses terres, ou un benjamin se voit confier la culture des parcelles de son frère aîné, ou encore, un paysan cultive une terre récemment achetée (auquel cas, les arbres ont parfois été coupés par le vendeur avant la vente)... Le lien entre rang de naissance et ancienneté de la parcelle est loin d'être immédiat, et la seule prise en compte de la variable « statut familial » ne permet de montrer une quelconque différence entre les parcelles anciennes et les parcelles récentes.

## LE SOL

### Les catégories de sol

Un autre facteur qui s'est d'emblée imposé est celui du sol. Des observations réalisées en DEA nous avaient déjà amenée à remarquer que le sol était déterminant dans la composition ligneuse des parcelles : la photo d'un champ révélait en effet que la répartition des arbres pouvait changer brutalement sur une petite échelle. Sur la pente cultivée photographiée, on pouvait voir que le bas de la pente était riche en *Moringa stenopetala* et en plants de café, tandis que le haut présentait de nombreux *Terminalia brownii* et genévriers. Il s'était avéré après discussion avec les propriétaires du champ que cette variation était attribuable à un changement de nature du sol : argileux en bas, sableux en haut (Figure 13). Ces observations avaient donné lieu à une tentative de caractérisation des types de sol (*pitta*). Nous nous sommes d'abord penchée sur les catégories vernaculaires reconnues par les paysans de Dokatto : cette classification vernaculaire qui tenait à la fois compte de critères de texture (*aja* = sable a donné le terme *ajahayta*) et de couleur (*tima* = rouge se retrouve dans *tiimayta*, *apoora* = noir dans *poropoora*) distinguait grosso modo cinq types de sol, avec des possibilités d'hybridation entre catégories. Par la suite, nous avons également eu connaissance de l'existence d'autres catégories correspondant à des sols minoritairement représentés sur le territoire de Dokatto (Tableau 17).

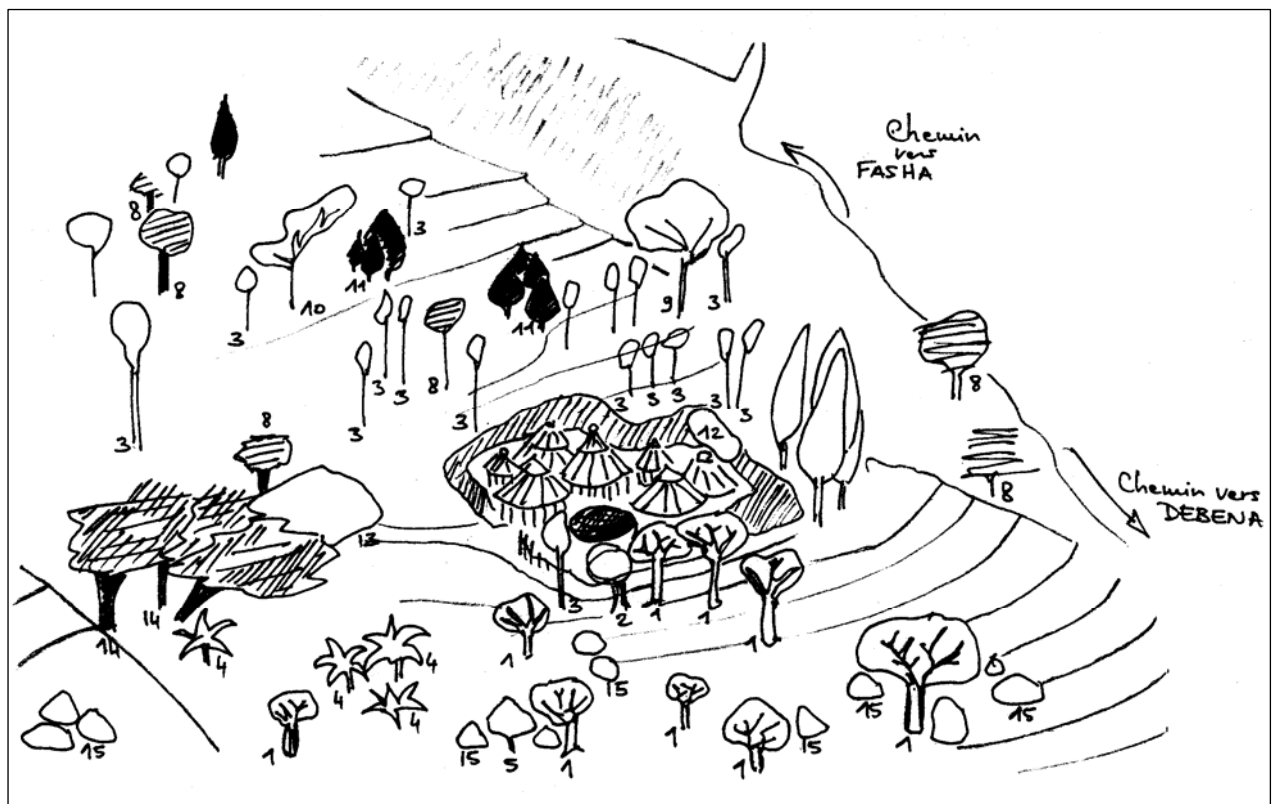


Figure 13 : L'effet du sol sur le couvert ligneux, observé autour d'une habitation près du village de Deepena

La composition ligneuse change nettement entre la partie en contrebas de la maison (*Moringa stenopetala*, caféiers, bananiers) et la partie haute (*Terminalia brownii*, *Juniperus procera*). La différence est imputable à la nature du sol.

1	<i>Moringa stenopetala</i>	Shelaqta
2	<i>Cordia africana</i>	Hotaytta
3	<i>Terminalia brownii</i>	Oypatta
4	<i>Musa sp.</i>	Muuseta
5	<i>Mangifera indica</i>	Mankota
6	<i>Commiphora sp.</i>	Qabatitta
7	<i>Eucalyptus camaldulensis</i>	Persafeta
8	<i>Acacia cf. labai</i>	Kolaltta
9	<i>Ficus sycomorus</i> L. subsp. <i>gnaphalocarpa</i>	Hilta
10	<i>Ficus sycomorus</i>	Lea
11	<i>Juniperus procera</i>	Pürpiirta
12	<i>Prunus persica</i>	Kok (amh.)
13	<i>Balanites aegyptiaca</i>	Hankalta
14	<i>Acacia tortilis</i>	Dettatta
15	<i>Coffea arabica</i>	Punnitta
16	<i>Ficus thonningii</i>	Jaqerta



Mais alors que nous commençons à acquérir une bonne connaissance des grands types de sols reconnus dans cette zone, la difficulté que nous avons rencontrée en élargissant notre aire d'étude fut d'une part, de voir notre liste s'allonger sensiblement (du fait de l'apparition de nouveaux sols dans le périmètre élargi et de variations de vocabulaire d'une région à l'autre), d'autre part, de constater que les catégories vernaculaires utilisées ne se recoupaient que partiellement d'un village à l'autre.

Devant l'hétérogénéité apparente des catégories konso, liée à la dispersion géographique des parcelles étudiées, l'utilisation des seules catégories vernaculaires ne semblait plus suffire, et imposait au contraire le recours à des analyses pédologiques, afin de les faire correspondre à des catégories scientifiques. Devant le prix prohibitif d'une telle démarche, et le peu d'assurance dans les résultats qu'elle nous apporterait, nous avons renoncé à nous lancer dans une telle étude des sols qui aurait croisé les catégories vernaculaires aux catégories scientifiques. Nous nous sommes contentée de glaner des informations éparses concernant l'effet du sol sur les compositions ligneuses, qui gagneraient certes à être complétée par le travail d'un spécialiste, mais qui n'en restent pas moins éclairantes.

Tableau 17 : Ébauche d'une classification vernaculaire des sols

Catégories de sols reconnues à Dokatto	Caractéristiques du sol reconnues par les paysans	Cultures pratiquées sur ces sols et ligneux dominants
<i>Ajjabayta = Tabayta = Ashawa</i>	Sol sableux*. Peu fertile mais peut le devenir avec ajout de fumure	Toutes cultures (dont <i>Eleusine corocana</i> ) <i>Terminalia brownii</i>
<i>Poropooro = Tokoloota</i>	Sol noir**. Très bon si les pluies sont faibles (retient bien l'humidité).	Pas d' <i>Eleusine corocana</i> . Pas ou peu d'arbres. <i>Moringa stenopetala</i> , <i>Acacia spp.</i> , <i>Faidherbia albida</i>
<i>Kalkaleyta</i>	Sol « rouge et argileux »***. Très mauvais en cas de faibles pluies.	<i>Juniperus procera</i>
<i>Qirralayta</i>	Même que le précédent mais avec beaucoup de pierres****. Fertilité constante, quelque soit l'importance des pluies (les pierres retiennent l'humidité).	
<i>Pitta dima, Tümayta</i>	« Sol rouge »*****. Fertilité mauvaise	Sorgho, maïs, légumineuses... Pas d'arbres

\* : sol effectivement riche en sable

\*\* : sol riche en humus qui lui donne sa couleur brun foncé

\*\*\* : sol argilo-sableux, de couleur brune<sup>208</sup>.

\*\*\*\* : sol argilo-sableux, de couleur brune, assez caillouteux.

\*\*\*\*\* : sol argileux rouge induré, en voie de ferralitisation : présent à Kolme, et dans certaines parties des forêts de Kala et de Quufa.

À Dokatto, site auquel nous restreignons notre commentaire, les paysans interrogés préfèrent le sol *qirralayta* car la production y est constante, quelle que soit l'abondance des pluies. La récolte dans les sols argileux (*kalkaleyta*) est mauvaise en cas de pluies réduites : les sols argileux ont en effet une faible capacité de stockage de l'eau. Au contraire les sols noirs (*poropooro*) sont moins productifs si les pluies sont trop abondantes. Les cultures plantées ne sont pas les mêmes dans tous les types de sol. Ainsi, *poropooro* par exemple, ne convient pas à *Eleusine corocana* : la croissance de la plante s'y fait trop en hauteur et la productivité en grains y est mauvaise. La céréale est par conséquent plus souvent cultivée dans les sols sableux. Des variations de composition s'observent également pour les ligneux : les *Terminalia brownii* sont plus

<sup>208</sup> Noir (*apooro*), rouge (*tima*) et blanc (*aata*) sont les principales couleurs utilisées par les Konso : elles suffisent à ordonner les choses de leur vie courante (HALLPIKE 1972 : 279). Par exemple pour différencier deux espèces de *Commiphora*, l'un est appelé *qabatitta aata* à cause de son tronc vert pâle, et l'autre, *qabatitta dima* pour son tronc d'une couleur plus soutenue (marron). Ce qui explique ici l'utilisation du qualificatif rouge pour ce sol qui ne l'est pas selon nos propres critères.

abondants dans les sols sableux *ajjahayta*, alors que *Moringa stenopetala* et les plantes qui lui sont associées (caféier, qat, *Rhamnus prinoïdes*) poussent dans des sols plus riches tels que *poropoorra*... Quant à *Juniperus procera*, on l'observe souvent dans des sols rouges, indurés ou non, mais nous avons un doute quant à l'existence d'une corrélation entre ces deux données, dans la mesure où ces mêmes sols se trouvent en majorité sur les hauteurs du pays konso, donc à une altitude optimale pour le développement du genévrier.

Le changement de composition ligneuse observé ne correspond pas à un phénomène passif (tel arbre se développerait spontanément mieux à tel endroit), mais se trouve le résultat du travail de sélection réalisé par les paysans. Ceux-ci sont fort au courant des différents types de sol que l'on peut trouver au pays konso et la qualité du sol est un paramètre important qui entre en jeu dans leurs décisions. Ainsi, si *Terminalia brownii* se trouve en abondance dans les sols sableux, c'est certes parce que ce milieu lui convient bien, mais surtout parce que les paysans avertis préfèrent le laisser pousser dans ce sol considéré comme peu productif, où l'arbre a le moins d'effet négatif sur les autres cultures. Les bonnes terres à l'inverse présentent parfois un faible nombre de ligneux, et donnent lieu au type de parc agroforestier que nous avons appelé « équilibré mais avec peu d'arbres » dans l'ACP : ce trait est lié au choix de certains paysans de spécialiser leurs bonnes terres dans la production de cultures annuelles.

Pour autant, la spécialisation revendiquée des terres n'apparaît pas toujours dans l'analyse des relevés : en particulier, l'évitement souhaité entre deux espèces jugées incompatibles, *M. stenopetala* et *T. brownii*, ne se traduit pas par un coefficient de relation négatif.

**« Entre *Moringa stenopetala* et *Terminalia brownii*, il faut choisir »**

Dans nos analyses en effet, *T. brownii* est fortement corrélé à *Grewia sp.* (coef. de corrélation 0,587 dans l'analyse 3), espèce elle-même corrélée positivement à *M. stenopetala* (0,358). En revanche, le rapport de corrélation entre *T. brownii* et *M. stenopetala* n'est pas statistiquement significatif, c'est-à-dire que l'abondance de l'un n'implique ni n'interdit l'abondance de l'autre. Ce résultat vient à l'encontre des discours des paysans, qui affirment au contraire que *T. brownii*, espèce peu exigeante, a un effet déplétif sur les autres cultures, en particulier sur *M. stenopetala*. Selon la logique qu'ils affichent, les sols riches doivent être plantés préférentiellement en *M. stenopetala*, et les sols pauvres par nature ou appauvris par une mise en culture trop longue sont seuls réservés à la culture de *T. brownii*.

Cette divergence entre les discours et la réalité observée s'explique selon nous par les fonctions radicalement différentes remplies par ces deux espèces – l'une pour l'alimentation humaine, l'autre pour la construction et l'alimentation animale – qui obligent les paysans à les faire cohabiter malgré leur incompatibilité constatée. Il est vrai que les paysans essaient de séparer les deux espèces, mais cette ségrégation spatiale s'opère le plus souvent à l'échelle de la parcelle. Ceci est particulièrement visible chez les paysans vivant dans des maisons isolées, pour lesquels on observe une grande quantité de *M. stenopetala* dans les terres directement à proximité de la maison et une absence corrélative de *T. brownii* ; à l'inverse, lorsqu'on s'éloigne de l'habitation, les *M. stenopetala* disparaissent et *T. brownii* devient dominant. Les arguments avancés pour justifier cette micro-spécialisation de l'espace touchent à l'organisation pratique du travail, dans la mesure où la proximité des *M. stenopetala* par rapport à la maison facilite une récolte régulière, voire si besoin est nocturne, des feuilles ; mais le flux permanent de matière organique (urée, fèces, cendre, crottes des animaux domestiques) de la maison vers les terres directement attenantes à la maison, et particulièrement celles qui sont en contrebas, est probablement un atout pour la croissance des arbres auquel les propriétaires ne sont pas insensibles. De fait, les *M. stenopetala* sont plus souvent concentrés sur les terrasses juste en dessous de la maison que sur celles au dessus<sup>209</sup>.

#### L'ALTITUDE

Afin d'étudier l'influence de l'altitude sur la composition des parcelles, nous avons fait apparaître dans le Tableau 18 le nombre d'arbres de chaque espèce croissant dans trois tranches d'altitude. Nous avons également eu recours à deux indices : la fréquence (Fe), et la fidélité (Fi), qui combinés, donnent une idée des altitudes dans lesquelles les espèces se développent le mieux. Ces résultats nous ont permis d'ordonner les lignes de notre tableau et de regrouper les espèces en trois ensembles : les « espèces de basse altitude » dans lesquelles on peut ranger *Dobera glabra*, *Adenium somalense*, *Acacia senegal*, *A. mellifera*, *Ximenia caffra*..., les « espèces de moyenne altitude ou à large spectre altitudinal » (*Terminalia brownii*, *Ebretia cymosa*, *Commiphora sp.*, *Moringa stenopetala*, *Grewia sp.*, *Ficus sycomorus subsp. gnaphalocarpa*...) et les « espèces de haute altitude » (*Juniperus procera*, *Olea europeae subsp. cuspidata*, *Cordia africana*).

---

<sup>209</sup> Cette logique se retrouve chez les membres du groupe omotique maalo, qui plantent autour de leur habitation une ceinture d'ensète, mais au sein de laquelle on distingue les plants « mâles », plus gros et récoltés plus tard, en bas ; et les plants « femelles », en haut (Takeshi Fujimoto, comm. pers., déc. 2000).

Il apparaît à l'aune de ces résultats que les espèces de ligneux ont des spectres altitudinaux différents, plus ou moins hauts, et plus ou moins étroits. Dans cette perspective, on comprend d'une part l'existence de variations d'un champ à l'autre, les parcelles agricoles konso se trouvant réparties sur un large gradient altitudinal ; d'autre part, l'existence de cortèges d'espèces associées par le fait qu'elles partagent le même spectre altitudinal. On peut expliquer par ce facteur altitudinal les associations *Terminalia brownii*-*Grewia* sp. et *Juniperus procera*-*Cordia africana* observées dans l'ACP.



Tableau 18 : Fréquence et fidélité des espèces en fonction de l'altitude

	Alt.	Toutes altitudes confondues		1100-1500 m			1500-1650 m			1650-2000 m			
		Sum	Fe	Sum1	Fe1	Fi1	Sum2	Fe2	Fi2	Sum3	Fe3	Fi3	
<b>Espèces de basse altitude</b>													
<i>Dobera glabra</i>	<i>Karsatta</i>	400-1250 m	3	0,04	3	0,13	1	0	0	0	0	0	0
<i>Adenium somalense</i>	<i>Kulpapita</i>		4	0,05	4	0,17	1	0	0	0	0	0	0
<i>Acacia senegal</i> var. <i>Senegal</i>	<i>Yuutta</i>	600-1700 m	1	0,01	1	0,04	1	0	0	0	0	0	0
<i>Acacia mellifera</i>	<i>Pelalta</i>	400-2500 m	1	0,01	1	0,04	1	0	0	0	0	0	0
<i>Ximenia caffra</i> cf. <i>Var. Caffra</i>	<i>Hinkikkata</i>	1200-1750 m	1	0,01	1	0,04	1	0	0	0	0	0	0
<i>Ormocarpum trichocarpum</i>	<i>Tipitta</i>	700-2100 m	1	0,01	1	0,04	1	0	0	0	0	0	0
<i>Maerua angolensis</i>	<i>Qalqalta</i>	(500-)1200-1900 m	16	0,21	12	0,52	0,75	3	0,09	0,19	1	0,05	0,06
<i>Rhus natalensis</i>	<i>Kaputeyta</i>	(700-)1200-2200 m	4	0,05	3	0,13	0,75	1	0,03	0,25	0	0	0
<i>Acacia tortilis</i> subsp. <i>Spirocarpa</i>	<i>Dettatta</i>	600-1900 m	4	0,05	3	0,13	0,75	1	0,03	0,25	0	0	0
<i>Tamarindus indica</i>	<i>Roko'ota</i>	...-1500 m	2	0,03	1	0,04	0,50	1	0,03	0,50	0	0	0
<i>Dicbrostachys cinerea</i>	<i>Xaalenta</i>	450-2000 m	6	0,08	3	0,13	0,50	3	0,09	0,50	0	0	0
<b>Espèces de moyenne altitude ou à large spectre altitudinal</b>													
<i>Ziziphus spp. (spina-christi)</i>	<i>Kopta</i>	0-1900 m	11	0,14	6	0,26	0,55	4	0,12	0,36	1	0,05	0,09
<i>Ebretia cymosa</i>	<i>Porporissa</i>	1500-2000 m*	6	0,08	1	0,04	0,17	4	0,12	0,67	1	0,05	0,17
<i>Commiphora sp.</i>	<i>Qabatta</i>		11	0,14	3	0,13	0,27	6	0,18	0,55	2	0,11	0,18
<i>Terminalia brownii</i>	<i>Oipatta</i>	300-2000 m	63	0,83	20	0,87	0,32	30	0,88	0,48	13	0,68	0,21
<i>Moringa stenopetala</i>	<i>Shelaqta</i>	1200-1650 m <sup>210</sup>	53	0,70	17	0,74	0,32	26	0,76	0,49	10	0,53	0,19
<i>Grewia sp.</i>	<i>Dabayta</i>		18	0,24	4	0,17	0,22	11	0,32	0,61	3	0,16	0,17
<i>Ficus sycomorus</i> subsp. <i>gnaphalocarpa</i>	<i>Hilta</i>	500-1900 m	11	0,14	2	0,09	0,18	7	0,21	0,64	2	0,11	0,18
<i>Balanites aegyptiaca</i>	<i>Hankalta</i>	700-1800 m	7	0,09	1	0,04	0,14	4	0,12	0,57	2	0,11	0,29
<i>Carica papaya</i>	<i>Papaya</i>	0-1800 m	14	0,18	2	0,09	0,14	7	0,21	0,50	5	0,26	0,36
<i>Sterculia africana</i>	<i>Qawreeta</i>	0-1775 m	14	0,18	3	0,13	0,21	5	0,15	0,36	6	0,32	0,43
<i>Eucalyptus camaldulensis</i>	<i>Persafeta</i>	1250-2800 m	4	0,05	0	0	0	2	0,06	0,50	2	0,11	0,50

<sup>210</sup> Ce chiffre issu de la Flore d'Éthiopie nous paraît un peu restrictif : au pays konso, il pousse des *M. stenopetala* au-delà de 1650 m. Ce décalage entre les données botaniques et la réalité konso pourrait être une piste à suivre, à l'issue de laquelle on pourrait imaginer trouver des pratiques locales favorisant le développement de l'arbre même dans des conditions non favorables.

<i>Faidherbia albida</i>	<i>Hotarta – Xompolta</i>	...-2600 m	14	0,18	1	0,04	0,07	3	0,09	0,21	10	0,53	0,71
Espèces de haute altitude													
<i>Juniperus procera</i>	<i>Pirpirita</i>	1500-3000 m*	16	0,21	0	0	0	2	0,06	0,13	14	0,74	0,88
<i>Olea europaea subsp. cuspidata</i>	<i>Ekerta</i>	1500-2500 m*	3	0,04	0	0	0	0	0,00	0,00	3	0,16	1,00
<i>Cordia africana</i>	<i>Hottayta</i>	1600-2200 m*	18	0,24	0	0	0	8	0,24	0,44	10	0,53	0,56
Total			76	1,00	23	1	0,30	34	1	0,45	19	1	0,25

Codage des altitudes : 1 : 1100-1500 m (23 sites) ; 2 : 1500-1650 m (34 sites) ; 3 : 1650-2000 m (19 sites).

Alt : fourchette d'altitude dans laquelle se développe l'espèce. Source : Flore d'Éthiopie (5 volumes parus : HEDBERG & EDWARDS 1989 ; PHILLIPS *et al.* 1995, EDWARDS *et al.* 1995, 1997, 2000), sauf \* (AZENE BEKELE-TESEMMA *et al.* 1993).

Sum : nombre de parcelles dans lesquelles l'espèce a été observée ; Fe : fréquence (dans une catégorie d'altitude donnée, nombre de parcelles dans lequel l'espèce est observée divisée par le nombre total de parcelles) ; Fi : fidélité (nombre de parcelles dans la catégorie d'altitude considérée dans lequel l'espèce est observée divisé par le nombre total de parcelles dans lequel l'espèce est observée).

Pour en venir à l'origine de cette répartition différentielle des ligneux, elle est de toute façon toujours, au moins en partie, la conséquence des caractéristiques écologiques des espèces – qui ne se développent pas avec la même aisance à toutes les altitudes. Cependant, il faut imaginer aussi la possibilité d'une intervention humaine dans une éventuelle redistribution spatiale des espèces. L'intégration dans notre tableau des exigences écologiques de chaque espèce, nous permet (lorsque la donnée est disponible dans la littérature) de savoir si la restriction altitudinale observée est seulement la conséquence d'un déterminisme naturel ou aussi celle d'une action anthropique.

Il apparaît que la composition particulière des parcelles à haute altitude (entre 1650-2000 m) est d'abord le reflet des *exigences* écologiques spécifiques de *Juniperus procera*, *Olea europaea* et *Cordia africana* : ce seul facteur pourrait alors expliquer l'existence d'un parc différencié à *Juniperus procera*. Il en est de même pour *Dobera glabra*, *Tamarindus indica* (et sans doute aussi *Adenium somalense*), situés uniquement dans les basses terres, pour la raison qu'ils ne peuvent se développer au-delà d'une certaine altitude (respectivement 1250 et 1500 m). Pour les autres espèces, elles sont relativement tolérantes par rapport à l'altitude, et le confinement à un étage donné que l'on constate pour une part d'entre elles, peut être interprété comme une conséquence de pratiques humaines. Ceci est particulièrement remarquable pour *Carica papaya*, *Moringa stenopetala*, et dans une moindre mesure, *Eucalyptus camaldulensis*, qui poussent à des altitudes élevées par rapport aux zones auxquelles leur biologie les destine. À l'inverse, *Rhus natalensis*, *Maerna angolensis*, *Dichostachys cinerea* pour citer les

exemples les plus significatifs trouvent les conditions optimales à leur développement dans les champs moins bien entretenus des basses terres.

À défaut d'identifier une autre explication naturelle à cette répartition, nous en déduisons que ces décalages altitudinaux sont nécessairement liés aux activités anthropiques. Or, notre long développement sur les catégories d'espace *xonso* et *kommeyta*, fondées entre autres sur l'opposition haut/ bas, a montré que l'action de l'homme se faisait ressentir différemment d'une portion du territoire à l'autre. L'histoire du peuplement konso nous a en particulier enseigné que les champs des hautes terres et ceux des basses terres se distinguaient par leur distance à l'habitation, et par l'ancienneté de leur mise en culture.

La *distance* de la parcelle au lieu de résidence explique bien certaines variations de composition ligneuse. Selon les logiques explicitées par les paysans, le nombre d'arbres dans les champs du *kommeyta* est en effet réduit par la peur qu'ont les propriétaires de s'en faire voler les productions (feuilles, fourrage), voire le bois lui-même. Ceci est particulièrement vrai pour des essences considérées comme à forte valeur, comme *Moringa stenopetala*, valorisé pour son feuillage comestible, ou *Eucalyptus camaldulensis*, valorisé pour la valeur commerciale de son bois. Ces espèces anthropophiles, toujours plantées par la main de l'homme et présentant un intérêt certain, apparaissent ainsi liées à la concentration humaine caractéristique de la bande située entre 1500 et 1700 m. Les espèces spontanées qui ne présentent pas un intérêt majeur sont reléguées aux zones moins contrôlées.

Cette explication vient partiellement se confondre avec le paramètre de l'*ancienneté* de mise en culture. Les basses altitudes constituent en effet les terres les plus récemment défrichées. Or la description de la genèse du parc a permis d'identifier l'effet conjugué de pratiques d'arrachage sélectif *et* de plantation. Généralement les deux opérations se succèdent dans le temps – l'enrichissement du parc en espèces anthropophiles ne venant que suite au défrichement, et souvent après quelques années de mise en culture. Les différences de composition floristique constatées entre étages peuvent alors être en partie comprises comme une transposition dans l'espace, d'une séquence temporelle : celle qui voit se succéder les différents stades de maturation du parc. D'un parc jeune, riche en espèces spontanées rescapées du défrichement, à un parc en pleine maturité, parsemé de vieux *Moringa*

*stenopetala*<sup>211</sup> et d'une végétation anthropophile variée, composée par exemple de caféiers, d'eucalyptus, de fruitiers...

#### UN ACCÈS OU NON AU KOMMEYTA

Une hypothèse forte, sur laquelle nous avons fondé une partie de notre analyse de DEA, reposait sur la différence de composition ligneuse supposée entre les parcelles situées dans des finages villageois comportant une ouverture sur le *kommeyta*, et les parcelles situées dans des finages villageois au centre du pays, sans *kommeyta*. Puisque les Konso présentaient la complantation d'arbres comme une contrainte imposée par des besoins incompressibles en bois, en fourrage et en nourriture, il paraissait logique que les paysans qui bénéficient avec le *kommeyta* d'une source alternative pour ces produits, certes non sécurisée mais néanmoins avérée, cherchent à diminuer la charge ligneuse supportée par leurs parcelles.

La comparaison de moyenne entre le nombre d'arbres supportés par les champs de village avec *kommeyta* et par les champs des villages sans *kommeyta* n'a pas permis ni de confirmer ni d'infirmer l'hypothèse. La répétition du test sur différentes espèces n'a rien donné non plus. Cette impossibilité de conclure à l'issue des différents tests est due soit à une relative identité floristique entre les deux groupes de parcelles, soit à un échantillon insuffisant pour mettre en évidence leurs différences.

Pour autant, ce résultat – ou plutôt cette absence de résultat – ne doit pas remettre en question la validité de l'intuition. Des propos entendus dans les zones centrales de Fasha et de Deepana vont en effet dans ce sens : ils reconnaissent l'existence de pratiques spécifiques liées au défaut d'ouverture sur le *kommeyta* dont ces villages pâtissent.

Autant les paysans des bourgs en marge du pays, qui disposent en général de plus de terres que les autres, peuvent répartir l'incompressible « charge ligneuse » sur une plus grande surface, et autant ils peuvent compléter cette production ligneuse avec un apport en provenance du *kommeyta* ; autant ceux du centre, qui ne disposent pas de cette possibilité d'exploitation des deux milieux, sont obligés de mettre en place d'autres stratégies de production. À l'échelle individuelle, les paysans modifient légèrement leurs pratiques culturelles : dans ces zones où l'élevage se fait

---

<sup>211</sup> De façon empirique, l'ancienneté des parcelles que nous avons parfois pu confirmer avec leurs propriétaires, se remarquait *de visu*, à la taille impressionnante qu'atteignaient les troncs de *Moringa stenopetala* : les arbres de cette espèce, une fois plantés, ne sont en effet pratiquement jamais coupés, et leur âge augmentant, leur tronc continue à s'épaissir, même à un rythme ralenti.

plus rare que dans les basses terres, ils fument la terre avec des fèces humaines pour pallier la faible quantité de déjections animales... Et ils affirment en particulier planter plus d'arbres dans les champs pour compenser l'absence de lieu collectif pour la collecte du bois.

Il existe également des stratégies à l'échelle de la collectivité villageoise. Des alliances entre bourgs (HALLPIKE 1970b) permettent en effet l'instauration de réseaux de solidarité privilégiés dans lesquels les villages du centre ont accès aux produits, matériels et symboliques, du *kommeyta* (le bois des basses terres, les graminées servant à la couverture des cases, les animaux sauvages pour les chasses rituelles par exemple), en échange de leurs productions issues des hautes terres (les précieux genévriers d'Abyssinie...), plus rares sur le territoire des villages de la périphérie. Pour ne citer qu'un exemple, Gaho échange régulièrement avec Dokatto des genévriers contre des *qaala oipatta*, ces perches de *Terminalia* communément utilisées en charpente. Ces stratégies collectives expliquent peut-être le peu de visibilité des stratégies individuelles, tant dans nos relevés que dans le paysage.

#### LA PROXIMITÉ DES PÉPINIÈRES

Il nous reste maintenant à comprendre le dernier parc mis en évidence par l'ACP, riche en arbres fruitiers. La consultation des caractéristiques des sites concernés révèle que les parcelles présentant une telle composition sont toutes situées à Goja, c'est-à-dire au voisinage immédiat de la pépinière qui distribue aux paysans des plants d'arbres fruitiers. On en déduit assez spontanément que ces arbres fruitiers observés dans les champs de Goja sont issus de la pépinière.

Celle-ci a été créée en même temps que cinq autres pépinières au pays konso après la grande sécheresse de 1974. Le but était d'inciter les paysans à replanter des arbres indigènes (*Cordia africana*, *Juniperus procera*) après l'hécatombe provoquée par la sécheresse, et d'introduire des arbres fruitiers dont les fruits pourraient être source de revenus complémentaires. En guise d'incitation, manguiers, agrumes, avocatiers ont été plantés dans les enceintes des pépinières, et leurs fruits (c'est toujours le cas à Goja) vendus à bas prix le dimanche : les paysans ont pu ainsi réaliser que des profits pouvaient être tirés rapidement (après cinq à sept ans) de la culture d'arbres fruitiers. En même temps, d'autres arbres exotiques ornementaux tels que *Schinus molle*, *Jacaranda mimosifolia*, *Delonix regia*, ont été introduits... ainsi que des espèces reconnus pour leur bois : *Cupressus lusitanica*, *Eucalyptus camaldulensis*.

La diffusion de ces espèces introduites et promues par les missions sur un périmètre relativement faible – sur environ un kilomètre de distance seulement –

trouve, aux dires des paysans, deux explications. Premièrement, l'adoption d'une culture nouvelle n'est jamais une mince affaire pour des paysans fonctionnant avec un système de culture moyennement performant : leur logique qui vise en premier lieu à se mettre à l'abri des disettes, requiert, pour adopter le changement, une information préalable sur les performances de la plante et sur l'intérêt de modifier leurs pratiques. Pour la plupart, ils procèdent assez classiquement par essai sur une surface réduite, ou par imitation après avoir observé les résultats chez les autres. Ce besoin de « voir pour y croire » nécessite une proximité physique ou sociale entre les personnes prêtes à se laisser convaincre par la nouveauté et les personnes qui ont déjà tenté l'expérience ; par ailleurs, la vitesse de diffusion se trouve limitée, dans le cas d'une innovation comme l'adoption d'arbres fruitiers exotique dans le système de production, par le rythme lent de croissance des ligneux. Les premières personnes qui planté des fruitiers dans leurs parcelles sont les voisins immédiats des pépinières, qui ont pu voir les résultats obtenus dans l'enclos de démonstration. Les réseaux de sociabilité fonctionnant chez les Konso essentiellement sur le voisinage, la génération suivante qui s'est formée cinq à sept ans après au moment où les arbres commencé à porter leurs fruits, s'est trouvée des voisins des premiers convaincus.

Ils disaient que ça prenait beaucoup de temps à pousser avant que ça ne donne des produits, alors à l'époque, je me suis dit « pourquoi planterais-je ces arbres dans mon champ alors que je peux récolter des cultures chaque année dans ce même champ ? ». Alors je n'en ai pas planté. Par chance, j'en ai pris un, et il me donne des bons fruits, et je peux les vendre ou les manger... J'ai ce manguier qui me donne maintenant des fruits. Du coup j'en ai planté à nouveau, d'autres arbres fruitiers. Peut-être une dizaine. Mais ils sont trop jeunes. J'ai fait ça parce que j'ai vu le résultat sur les autres. (un paysan de Goja).

Les gens qui ont planté des arbres fruitiers en tirent un bon revenu maintenant. À l'époque, quand ils les ont planté, je n'y ai pas trop prêté attention. Maintenant j'ai commencé à planter quelques genévriers et d'autres espèces, mais ils sont encore trop jeunes pour être récoltés (un autre paysan de Goja).

La deuxième raison tient à des questions d'approvisionnement de la pépinière, et à la difficulté rencontrée par certains paysans éloignés pour obtenir des plants.

Les arbres fruitiers, c'est ce qui me manque. C'est que, quand les plants sont prêts à la pépinière, comme vous devez marcher sur une longue distance pour vous y rendre, les gens qui habitent à côté se sont déjà servis. Alors vous n'obtenez pas beaucoup de plants...

La proximité aux pépinières est donc un facteur important dans l'adoption de ces espèces au champ, et c'est ce facteur qui peut être perçu comme à l'origine d'un parc agroforestier original, riche en arbres fruitiers et exotiques.

Mais au-delà de la typologie des parcs décrits et de leurs déterminismes, il ne faut pas oublier les multiples variations par rapport au modèle, et la part individuelle des histoires personnelles dans les choix de plantations. Les parcours de chacun, les histoires de vie, dont il est difficile de rendre compte de façon exhaustive, nous sont parfois apparus comme déterminants. Nous avons par exemple rencontré à Kolme un vieil homme qui avait curieusement construit sa maison au sommet d'une petite butte, et modelé sur ses pentes des terrasses impeccables couvertes avec une densité étonnante de *M. stenopetala*. Le contraste avec les champs voisins nous a interpellée : après discussion, il s'est avéré que cet homme originaire de Gewada (région frontalière avec le pays konso), devenu orphelin jeune et sans héritage, avait dû économiser pendant des années sur la vente de miel avant de s'acheter une terre. Il justifiait son choix de cultiver *M. stenopetala* en grande quantité dans cette unique parcelle par le fait qu'il avait autrefois souffert de la faim : pour lui, ce parc de *Moringa stenopetala* ceinturant sa maison représentait une abondance durement acquise qui en outre lui offrait l'assurance d'une récolte régulière, le mettant à l'abri des disettes.

Un autre paysan affirmait détester les arbres, et ne les laissait pas se développer dans ses parcelles. Il se justifiait en argumentant que les arbres offraient des nichoirs idéaux pour les oiseaux ; oiseaux qu'il détestait tout autant pour avoir gardé un souvenir cuisant des après-midi passées à les chasser des parcelles de son père.

Parfois, l'histoire rejoint l'Histoire : un homme interrogé sur le défaut d'arbres dans ses parcelles racontait que cette situation datait du *Därg*, d'une époque où le gouvernement avait réquisitionné des terres pour construire des bâtiments. La plupart des arbres y avaient été coupés. Après avoir récupéré leurs terres, tous les propriétaires n'avaient pas replanté en ligneux, peut-être échaudés par le sentiment d'insécurité foncière dans lequel ils vivaient désormais. Tous ces facteurs, épars et incommensurables, ne sont pas statistiquement significatifs ; ils jouent néanmoins au cas par cas et sont tous ensemble responsables d'une grande partie de la variabilité de composition ligneuse observée dans les champs.

#### CONCLUSION : UN ÉTAGEMENT DES LIGNEUX

Cette partie a permis de constater l'existence de variations de composition ligneuse dans le parc agroforestier, et d'en extraire des axes sur lesquels certains paramètres significatifs varient : la densité ligneuse globale, l'abondance en *Juniperus procera-Cordia africana*, l'abondance en *Terminalia brownii-Grewia sp.*, l'abondance en arbres fruitiers et autres exotiques.

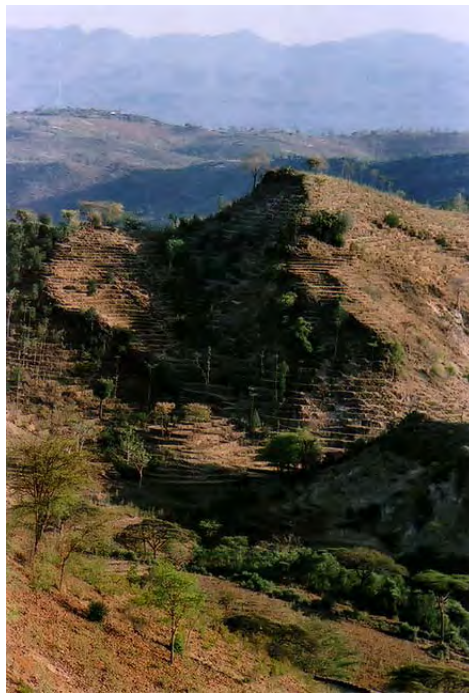
La variation s'exprime à plusieurs échelles spatiales. Au sein d'une même parcelle, elle peut être liée à un changement de sol, ou plus souvent, à la présence d'une habitation, qui génère des flux sortants de matière organique dont les habitants tirent profit en plantant des *M. stenopetala*. Entre deux parcelles proches, c'est encore la différence de sol qui peut jouer, ou plus encore, la diversité des stratégies mises en œuvre par leurs cultivateurs. Le voisinage d'une pépinière peut avoir un impact sur la composition des champs sur quelques kilomètres à la ronde, soit presque à l'échelle d'un bourg. À l'échelle du territoire, l'altitude semble jouer un rôle déterminant. Mais ce paramètre naturel est corrélé à d'autres – répartition démographique, ancienneté de la mise en culture des terres – qui, tous ensemble, expliquent les variations observées. Ainsi, le pays konso témoigne d'une diversité de parcs agroforestiers qui s'étagent sur tout son dénivelé, étagement qui peut en partie être perçu comme la transposition dans l'espace des différents stades de maturité du parc.

De cette analyse, on peut également tirer un résultat négatif : les différences de composition ligneuse des parcelles ne traduisent en aucune manière les appartenances des cultivateurs à des groupes sociaux. En particulier, les arbres des champs et leurs compositions particulières ne se font pas le support d'identités stables telles que les identités claniques et lignagères – c'est pourtant un résultat auquel la relative inertie des couverts ligneux pouvait nous préparer.

Certes, les paysans qui héritent des terres de leur famille, héritent en même temps de la spécificité du couvert ligneux qu'elles portent, mais le poids des pratiques passées n'est pas fort au point d'empêcher le nouveau cultivateur d'imprimer sa touche personnelle dans les parcelles dont il a la responsabilité.

Notons enfin que l'identité protestante ne se traduit pas non plus par une quelconque communauté de pratiques de plantation dans les champs de ses adeptes : le monopole des arbres fruitiers, pourtant introduits par les Missions, ne leur appartient pas. Au contraire, les fruitiers exotiques se sont diffusés, tout comme les autres innovations agricoles, par le voisinage, suivant par là le canal privilégié par lequel les Konso réalisent leurs liens sociaux et expriment leur solidarité.





Photographie 25 : Le manque de terres pousse les paysans à cultiver les terres les plus escarpées... ou à descendre dans les basses terres

## 8. À la conquête des basses terres

---

En filigrane, les conclusions des deux chapitres précédents convoquaient une idée commune, celle de la dimension dynamique du processus de création du parc, dont on sait par la répartition spatiale de ses formes les plus jeunes, qu'il se déroule essentiellement dans les basses terres.

Le présent chapitre, le dernier consacré au thème de l'arbre champêtre – *l'arbre domestique* comme nous allons le qualifier tout à l'heure – appelle à approfondir la dynamique de transformation agricole du *kommeyta*. Une dynamique qui, si l'on en croit le schéma de superposition des catégories spatiales et végétales – *goyra* dans les hautes terres cultivées, *missa* dans les basses terres sauvages – à travers lequel les Konso conçoivent le monde, vient ébranler le principe de séparation des mondes sauvages et domestiques.

### LES KANTA, DES POSTES AVANCÉS DANS LE KOMMEYTA

Reprenons le *kommeyta* « là où on l'avait laissé » lors de notre description des catégories du territoire. Nous avons identifié les principales activités auquel il était dévolu – pâturage, cueillette, récolte de bois, chasse – et noté la présence accessoire de champs. La délimitation entre *xonso* et *kommeyta* s'était avéré floue : nous l'avions qualifiée de *frontière*, terme dans lequel on ne peut désormais manquer de remarquer la racine du mot *front*, évoquant le rôle de *front pionnier* joué par les basses terres (cf. § « Forme et histoire d'un découpage territorial », p. 166). Pour comprendre la progression de ce *front* agroforestier, il convient de procéder à une présentation du fonctionnement et de la dynamique d'évolution des *kanta*, qui jouent le rôle de postes avancés dans le territoire inculte du *kommeyta*.

#### DES ABRIS QUI RAPPROCHENT LE BERGER DE SON TROUPEAU

*Kanta* est un terme polysémique, que nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises mais pas encore explicité. Nous le traduisons dans sa première acception par

« voisinage ». Par voisinage, nous entendons une sub-division du bourg (*paleta*) qui est dans les hautes terres. Pour mémoire, il existe deux échelles de *kanta* dans les bourgs. Les uns sont une division du village à valeur politique et administrative (*kanta kuta*, « le grand *kanta* » – appelé *ward* dans HALLPIKE, 1972) : chaque bourg en contient entre quatre et dix. Les autres, plus petits, inclus dans les premiers, constituent un groupe de *tika* (maisons) de voisinage immédiat, au sein duquel existe une solidarité de fait entre voisins (*kanta apitta*, le « *kanta* du feu », appellation qui souligne l'entraide que se prodigueraient les voisins si un feu venait à se déclarer). L'autre sens de *kanta* est « abri temporaire dans les basses terres », acception qui est parfois aussi désignée par le terme *fora*<sup>212</sup>.

La raison d'être de ces abris dans les basses terres est qu'ils permettent à une famille de développer une activité d'élevage, impossible dans les hautes terres entièrement dévolues à l'agriculture en terrasses. Dans le *xonso*, les animaux



Photographie 26 : un *kanta* (abri temporaire) dans les basses terres et son enclos pour les animaux domestiques

domestiques sont en effet limités en nombre, car les paysans sont contraints de les garder dans l'enceinte de la concession : il ne serait pas imaginable de laisser le bétail divaguer au risque qu'il détruise les constructions en pierre sèche. Le *kanta* permet ainsi de rapprocher le bétail et son berger des aires de pâturage.

Les *kanta* peuvent correspondre à de simples abris, ou lorsqu'ils sont occupés au-delà de quelques semaines par an, à des habitations plus confortables. Les maisons qui accueillent des occupants quelques mois dans l'année sont de préférence organisées en groupements d'habitations : la réunion de ces *kanta* reconstitue alors la vie d'un *kanta* du type de celui qu'on trouve dans les villages. L'explication de C.R. HALLPIKE (1972 : 61) quant à la polysémie du terme est tentante, lorsqu'il dit que *kanta* au sens de « voisinage » viendrait de *kanta* au pluriel – au sens de « maison » – auquel on aurait enlevé à l'usage la marque du pluriel *-ta* (soit *kantata* qui aurait perdu son suffixe *-ta*).

---

<sup>212</sup> Un terme qui nous a été présenté comme étant d'origine amharique, mais que l'on retrouve aussi dans le vocabulaire borana, pour désigner la période (qui peut durer plusieurs années) pendant laquelle les adolescents borana partent conduire le troupeau familial dans les basses terres (ASMAROM LEGESSE 1973 : 56).

En ce qui concerne l'identité des occupants et la façon dont ils occupent les lieux, il existe plusieurs cas de figure : le *kanta* des basses terres peut être occupé provisoirement par les enfants ou le père d'une famille, pour une période de quelques jours ou quelques semaines au cours de laquelle ils sont chargés de garder le bétail ; il peut aussi être habité de façon permanente par le benjamin marié d'une famille qui n'a pas encore sa propre maison, ou par un ou plusieurs enfants non mariés. Lorsque la personne qui y vit en permanence a fondé sa propre famille, alors le *kanta* constitue une unité d'exploitation indépendante, comprenant du fait de sa position dans les basses terres, une part d'élevage importante. Dans le cas contraire, les productions du *kanta* sont ramenées à la maison-mère au village. Quoi qu'il en soit, dans les héritages, le *kanta* des basses terres ne peut être dissocié de la maison principale de celui qui l'a construit : ainsi, même s'il est habité par le *kussita* (benjamin) d'une famille qui en a l'usufruit, le *kanta* reste la propriété du père. Il est hérité par l'aîné de la fratrie en même temps que la maison du village dont il dépend. Autre conséquence de cette règle : les hommes polygames ne peuvent pas attribuer la maison principale à une de leurs femmes, et le *kanta* à une autre.

#### DE L'ABRI À LA MAISON

En principe, les *kanta* dans les basses terres n'ont pas vocation à devenir une maison indépendante. En effet, le *kanta*, dont le but est de permettre l'élevage du bétail, forme avec la maison principale du bourg un ensemble indissociable. Selon nos interlocuteurs, même ceux qui y vivaient depuis trente ans, « le but de toute personne vivant dans un *kanta* est de revenir dans son village d'origine ». Quand bien même ils ne parviendraient pas à construire une maison au village, à leur mort, ils préfèrent se faire enterrer dans celui de leurs champs qui s'en rapproche le plus. L'attachement au village est fort, plus fort que les contraintes foncières qui poussent de plus en plus de Konso à vivre quasi définitivement dans les basses terres, si bien que lorsqu'on interroge les Konso qui se trouvent dans ce cas sur le nom du *kanta* auquel ils appartiennent, ils répondent en citant le *kanta* du village où ils sont nés, d'où sont originaires leurs parents.

Cependant, dans le cas où le *kanta* a été construit par un *kussita* (un benjamin) qui ne bénéficiait pas d'une maison dans les hautes terres (cela arrive lorsqu'il n'y a momentanément pas de terre disponible pour lui dans le village), alors effectivement le *kanta* n'est pas rattaché au village. Si bien que progressivement, en contradiction avec les principes énoncés précédemment, un nombre croissant de Konso a son habitation définitive dans le *kommeyta*. Par la suite, leurs enfants sont de même contraints de s'installer autour de cette habitation des basses terres (reconstituant

ainsi la vie collective d'un *kanta* de village), voire plus « bas » encore s'il n'y a plus de terres disponibles aux alentours.

#### DE L'ÉLEVAGE À LA CULTURE SOUS COUVERT ARBORÉ

La croissance de la population apparaît être le premier facteur à l'origine de cette mutation du *kommeyta*. Selon le système de répartition inéquitable des héritages tel qu'il a été exposé, les benjamins se partagent entre eux la moitié de l'héritage, l'autre moitié allant à l'aîné. Dans des familles qui ont 5-6 enfants, on comprend que ce système conduise à un déficit de terres pour les benjamins, encore plus si le père était lui-même un benjamin et avait reçu de son propre père peu de terres. On comprend aussi que ces héritiers mal lotis trouvent un expédient dans la mise en culture des terres collectives du village – dans les basses terres. Il s'agit d'un mécanisme normal, prévu et organisé par les autorités du village, qui pallient ainsi le trop fort handicap avec lequel les *kussita* partent dans la vie.

Cette extension agricole dans des terres toujours plus lointaines trouve à un moment une limite : le temps de transport, passé à faire des allers et retours entre le champ et le village. La transformation de l'abri de berger en camp de base pour les travaux agricoles est alors la première étape qui permet d'organiser la transformation agricole du *kommeyta*.

Dès lors, le *kanta* possède une double fonction : assumer l'activité d'élevage d'un système de production dont le noyau reste au village ; permettre la mise en culture de terres, là où elles sont encore disponibles. Si le lien avec le village est coupé, la première fonction disparaît. Le *kanta* devient alors une unité de production à part entière, dans laquelle les productions végétales et animales coexistent, mais selon un équilibre replacé conformément à l'identité des pratiques paysannes konso, en faveur de la production végétale. Le lecteur pourra se remémorer les différentes étapes de la transformation de friches pâturées en parc agroforestier, évoquées aux pages 251-257, pour comprendre la conséquence l'impact paysager et identitaire qu'une telle mutation des *kanta* peut avoir.

L'étape suivante est l'installation définitive dans le *kanta* : il s'agit au départ moins d'un véritable choix qu'une contrainte, liée à la nécessité de se loger quand il n'y a plus de place au village. Pour les pionniers, la décision est toujours dure à prendre car les conditions sont peu attrayantes : pour qui est habitué à vivre dans l'environnement humanisé du *xonso*, le *kommeyta* est un désert dans tous les sens du terme, tant climatique, que matériel et social. Autrefois, quand les basses terres baignaient dans l'insécurité, ceux qui étaient à l'avant du front étaient, en plus, habités

par la peur – peur des animaux sauvages, peur des ennemis. Mais au fur et à mesure que se reconstitue dans les basses terres la vie sociale d'un *kanta* de village, la réticence s'estompe. Et l'aridité des basses terres devient plus légère à vivre.

## QUAND LE PAYSAGE AVANCE...

### UN ESPACE OÙ SE SUPERPOSENT PLUSIEURS ACTIVITÉS NON COORDONNÉES

L'analyse de cette dynamique de descente des champs dans les basses terres ne peut se comprendre pleinement sans la prise en compte des autres activités pratiquées dans le même espace, et sans la prise en compte de leur évolution. Le *kommeyta* représente pour les Konso, le lieu destiné à la cueillette, la collecte, le pâturage, la chasse, et accessoirement la culture. L'ensemble de ces activités cohabite sur le même espace. Seule la culture des champs est autant que possible séparée, mise à part, pour éviter l'interférence avec les autres activités ; mais la délimitation des terres qu'elle occupe n'est pas définitive, et à moyen terme, quand la jachère reprend le dessus, cueillette, collecte, pâturage et chasse s'imposent à nouveau. Cette multiplicité d'usages se traduit aussi par une multiplicité d'utilisateurs. Leur action n'est ni planifiée, ni coordonnée : chacun agit selon des logiques individuelles, à l'intérieur des limites que les autorités villageoises fixent. La principale règle que la coutume impose est que les ressources du *kommeyta* ne peuvent en principe être exploitées que par les gens du village correspondant.

Il résulte de la coexistence de ces activités sur un même espace qu'elles s'influencent réciproquement, par le milieu interposé, et ce, en dépit même de leur défaut de coordination. Depuis un certain nombre d'années, en même temps que les champs progressent, les autres activités évoluent, à la fois dans leur mode de réalisation, dans leur échelle d'application et dans leur nature ; à la suite des autres activités ou sous l'influence de facteurs extérieurs. Voyons ici les facteurs récents qui catalysent ou accélèrent le mouvement général.

### DÉMOGRAPHIE, L'AUGMENTATION DES BESOINS

Le lecteur n'aura qu'à se référer aux estimations de l'effectif de la population faites depuis les années 60, pour comprendre combien le facteur démographique peut de nos jours peser sur la dynamique de descente dans les basses terres. En outre, lorsqu'on se rappelle les fortes présomptions qui pèsent sur la religion protestante dans cette évolution, il apparaît que le rythme soutenu auquel la population se

développe de nos jours est une donnée nouvelle, que la société konso dans sa forme traditionnelle n'avait pas forcément prévue.

Il résulte de cette évolution, d'une part, que les activités de prélèvement se développent dans les mêmes proportions que la population augmente (insistons surtout sur les plus déterminantes pour le couvert ligneux : récolte de bois et pâturage) ; d'autre part, que la surface de terres mises en culture augmente également, à un rythme accéléré par rapport au rythme régulier et lent qui devait prévaloir avant la pénétration protestante. Même si les chiffres invitent à la plus grande prudence quand la méthode de calcul n'est pas explicite, ces estimations de Tesfaye Woldeyes<sup>213</sup> peuvent être utiles pour rendre compte de l'augmentation récente de la surface cultivée : d'après son interprétation des photographies aériennes, la superficie cultivée serait passée de 34749 ha dans les années 70 à 45 263 ha en 2000, soit de 17,4% à 22,6% sur les 199 966 ha que compte le *Konso Special Woreda*.

Mais cette conséquence logique d'une augmentation significative de la population n'est pas le seul facteur d'amplification des activités dans le *kommeyta*. Les situations de crises que traverse le pays, ainsi que son ouverture à un marché local et national, contribuent donner un sens nouveau aux pratiques réalisées, et à les aviver. Ceci est particulièrement vrai pour les activités de prélèvement du bois.

## FAMINES ET MARCHÉ, LA COURSE AU PRÉLÈVEMENT DU BOIS

### La collecte de bois de feu

La collecte du bois est en principe destinée à la consommation du foyer, mais un petit marché urbain du bois de feu s'est développé depuis quelques années. Il est lié à l'essor concomitant des maisons spécialisées dans la vente de la *jaqa*. Cette boisson, dont la fermentation requiert un délai d'une semaine et plusieurs phases de chauffage, est traditionnellement produite dans les villages par presque tous les foyers : les maisons d'un quartier préparent leur *jaqa* à tour de rôle, et la vendent sur place au voisinage. Dans ces circonstances, c'est une activité plus sociale que lucrative. Mais la préparation est lourde et coûteuse, et la charge de sa fabrication est de plus en plus laissée à des établissements qui en font un vrai commerce : situés près des marchés, leur activité est florissante précisément les jours de marché. Les grosses quantités préparées nécessitent un approvisionnement en bois important, que les

---

<sup>213</sup> Consultant pour le bureau d'étude Mohammed Musa, auquel deux rapports sur l'état de la ressource ligneuse au pays konso ont été commandés par *Farm Africa* (MOHAMMED MUSA Consultancy 2001, 2002).

tenanciers préfèrent ne pas assurer eux-mêmes : ils sont donc les premiers clients des vendeuses de fagots sur la place attenante<sup>214</sup>.

La création de ce marché a pour ainsi dire ouvert une brèche : le créneau existe désormais, et il est accessible à toutes, même aux plus déshéritées de la société. La récolte du bois est en effet un travail qui ne demande ni savoir-faire poussé ni investissement financier ou matériel. Durant les épisodes de sécheresse, les pauvres, les veuves, les orphelins<sup>215</sup>, y ont plus que jamais recours pour survivre malgré l'augmentation du prix des céréales. Durant l'été 2000, au plein cœur de la famine, le nombre des femmes poussées par la misère à vendre des fagots de bois avait de fait sensiblement augmenté : on pouvait voir sur les marchés une vingtaine de vendeuses, là où elles n'étaient qu'une ou deux en temps normal. Les prix ont atteint alors des montants dérisoires<sup>216</sup>.

Cette pratique, considérée autrefois comme honteuse parce qu'elle stigmatisait une situation d'extrême pauvreté, tend ainsi à se banaliser et transforme une tâche initialement limitée par les besoins des foyers en une activité marchande.

#### La fabrication de charbon de bois

Un phénomène un peu comparable a lieu avec le développement de la production du charbon. Cette technique n'est pas nouvelle au pays konso, puisque les forgerons y ont toujours eu recours : sans ce combustible, leur feu ne peut atteindre les hautes températures nécessaires à la forge des métaux. Ces artisans avaient donc intégré à leur activité la production de charbon : ils récupéraient auprès d'agriculteurs

---

<sup>214</sup> Les artisans potiers sont également des clients potentiels de bois combustible – d'autant plus qu'ils n'ont pas d'autre lieu en dehors du *kommeyta* pour en prélever – mais ils continuent de se fournir dans un circuit non marchand, auprès de paysans dans les villages, grâce à des échanges amiables : du bois contre un pot gratuit de temps en temps. Leurs besoins individuels sont en outre réduits par la constitution d'associations de potières qui collaborent dans l'utilisation collective du feu (MOHAMMED MUSA 2001 : 22). Les populations citadines des centres urbains cuisinent plus volontiers au charbon, quand elles ne sont pas équipées d'un réchaud à essence. Les artisans forgerons ont quant à eux impérativement besoin de charbon pour pouvoir atteindre les hautes températures nécessaires à la forge des métaux (cf. § « La fabrication de charbon », p. 297).

<sup>215</sup> *Heayteeta*. Le mot pour désigner ces trois catégories de personnes déshéritées est le même, tant les situations de veuvage ou d'orphelinat sont considérées comme conduisant systématiquement à la misère.

<sup>216</sup> Quelques relevés de prix pour les fagots de bois de 30 kg environ : entre 1 et 1,50 *birr* en début de sécheresse (marché de Beqawle, juin 1999) ; 0,50 *birr* pendant le cœur de la sécheresse (2000) ; entre 3 et 5 *birr* le fagot en période normale (marché Ambokko de Dokatto, juillet 2001).



amis et coopératifs, les souches des arbres abattus et les assuraient eux-mêmes la carbonisation<sup>217</sup>.

La nouveauté réside dans la spécialisation de certaines personnes dans cette seule production, et dans l'orientation marchande de leur démarche. Leur conversion à ce nouveau métier n'est pas sans lien avec l'essor d'un marché plus important et plus lucratif. Les forgerons ne sont en effet plus les seuls utilisateurs de charbon, loin s'en faut. Les populations citadines en sont en effet grandes consommatrices pour la cuisine ; et la création des centres urbains de Karat, Fasha, Kolme... a largement contribué à la croissance du marché local. Quant à la construction des routes, elle a participé à l'exportation du charbon konso vers les villes de la région, jusqu'à Addis-Abeba (GUINAND & DECHESSA LEMESSA 2000 : 9-10). Pour les routiers, pour les chauffeurs, pour les voyageurs de retour vers chez eux, le prix de vente des sacs de 50 kg, à 10-12 *birr* sur la route de Konso, est assez incitatif quand on sait qu'à la capitale, ils trouvent le même sac entre 40 et 50 *birr* : il n'est pas étonnant dans ces conditions que ceux-ci s'arrêtent en chemin pour faire leur provision de charbon, voire même pour en ramener à leurs proches.

La plupart des producteurs de charbon s'approvisionnent en matière première dans la vallée de la rivière Sagan, dans les terres les plus lointaines du *kommeyta*. L'impact de ce prélèvement est fort au regard d'une végétation qui met du temps à se reconstituer : son principal défaut et danger est qu'à l'image de l'extraction des ressources minières, il semble se soucier assez peu de ses propres limites et de l'irréversibilité des changements qu'il provoque. Le risque de dégradation de l'environnement est d'autant plus fort que ces régions frontalières constituent un vide d'appropriation – aucune autorité villageoise ne va voir ni contrôler ce qui se passe là-bas – car le statut « collectif » des terres dans le *kommeyta* proche se mue, la distance au village augmentant, en statut « commun » dont la rigueur des règles s'estompe encore quand on s'éloigne.

### La récolte d'arbres

Les sécheresses, et surtout les famines qu'elles engendrent, ont pour conséquence une désorganisation générale de la société. Elles génèrent des stratégies individuelles de survie, dont l'efficacité collective peut laisser sceptique. Ainsi, à l'instar des femmes qui se convertissent à la vente de fagots de bois pour faire face à

---

<sup>217</sup> Les essences utilisées pour la production de charbon sont entre autres *Olea europaea* subsp. *cuspidata*, *Juniperus procera*, *Terminalia brownii*, *Acacia cf. labai* et *shalawa* (non identifiée) (MOHAMMED MUSA 2001 : 23).

la faim, de nombreux hommes font le choix de gagner un maigre subside en vendant des arbres : ceux qu'ils ont coupé dans leurs propres champs, mais aussi dans l'espace collectif du *kommeyta*. Leur espace de collecte est (pour l'instant) restreint par la capacité à se rendre sur place, couper l'arbre et le vendre au marché dans la même journée. Dans de telles circonstances, les grumes apparaissant sur les marchés sont celles d'arbres coupés avant maturité, à un diamètre qui n'atteint parfois pas 3 cm. Leur prix (que nous n'avons pas relevé) chute dans les mêmes proportions que celui des fagots de bois.

#### UNE ÉVOLUTION QUI EXACERBE LES CONFLITS INTERVILLAGEOIS

Les ressources du *kommeyta*, en principe réservées aux habitants d'un seul bourg, ont toujours fait l'objet d'une utilisation plus large. En effet, les Konso sont bien conscients que les habitants du centre du pays sont défavorisés ; et les bourgs bénéficiant de la ressource *kommeyta*, à la fois mus par un principe de solidarité et des stratégies d'alliance, se montrent conciliants vis-à-vis de leurs voisins moins bien lotis qu'eux. L'autorisation d'accès consentie aux membres des villages voisins donne parfois lieu à des échanges de service et de biens, individuels ou collectifs, et construisent sur le long terme des relations privilégiées entre bourgs : pour la construction de la *pafta* Poloqe (maison de quartier) par exemple, les gens de Dokatto ont pu s'adresser à leurs alliés de Gaho et Mejeqe, pour obtenir les 300 genévriers qui leur étaient nécessaires. Contre ce don, les gens de Gaho et Mejeqe pourront ultérieurement demander aux habitants de Dokatto du bois et du chaume, abondant dans leur *kommeyta*. Ainsi s'entretient l'amitié diplomatique – construite sur la mémoire des échanges passés et sur la réalité d'une interdépendance toujours d'actualité – entre les deux peuples. Les nombreux tisserands de Goja, qui n'ont pas de terre, utilisent quant à eux les friches du *kommeyta* de Sorobo et de Dokatto les pièces de bois dont ils ont besoin pour leurs métiers à tisser ; en échange ils rendent d'autres services. « Comme Goja n'a pas de *kommeyta*, on peut l'accepter... », reconnaît un habitant de Dokatto. Les relations d'entraide sont parfois entérinées, voire encouragées, par des regroupements de *paleta* en un seul *qébélé* : Goja, Sorobo et Gamole ont à un moment donné constitué une seule unité administrative.

Mais cette solidarité, ne fait pas toujours l'objet d'une réciprocité jugée équitable. Dans le contexte tendu par l'amenuisement des ressources ligneuses du *kommeyta*, elle est vécue comme un altruisme difficilement tenable.

Ainsi certaines personnes de Sorobo ont commencé à se plaindre de l'utilisation intempestive de « leur » *kommeyta*. Les autorités leur ont alors rappelé le principe suivant lequel ils fondent leur largesse : « nous vivons ensemble, alors nous

ne pouvons pas refuser ». Mais le contexte a changé, et l'indulgence d'autrefois y fait irrémédiablement figure de laxisme. Le sentiment que la peur de se voir spolier par les autres procure, contribue certainement à désinhiber les comportements les plus opportunistes, tels que ceux qui se développent dans l'exploitation minière du bois pour le charbon : puisque tout va à vau-l'eau...

Quand ils ne peuvent pas contester le fond, les paysans mécontents critiquent la forme. Ils déplorent que les étrangers à leur village ne respectent même plus la procédure d'autorisation des Anciens, et se servent ou s'installent dans leurs terres sans rien demander à personne. Les protestations se font plus véhémentes encore quand les malvenus viennent d'un village voisin qui a déjà son propre *kommeyta*. Les habitants de Dokatto accusent ceux de Durayte de se servir dans leurs terres, ce qui vient entretenir un conflit ancien et latent entre les deux bourgs voisins.

La diminution des ressources ligneuses dans le *kommeyta* ne provoque pas seulement une difficulté accrue pour s'approvisionner en bois. Elle génère aussi des conflits d'appropriation de l'espace et de la ressource. L'utilisation du *kommeyta*, autrefois enjeu de négociations diplomatiques entre bourgs, mises en œuvre pour pallier des handicaps territoriaux tout en entretenant des relations de coopération, devient un véritable objet de tensions.

#### L'ARBITRAGE IMPUISSANT DES AUTORITÉS OFFICIELLES

Face à cette crise des communs, qui n'est pas sans rappeler la thèse de la « tragédie des communs » développée par Garrett Hardin (1968), l'administration par la voie du Bureau de l'agriculture réagit par une volonté de contrôler l'accès aux ressources du *kommeyta*. Ce projet ne va pas sans se heurter à quelque difficulté : les fonctionnaires, qui sont par ailleurs aussi des citoyens konso, ne peuvent décemment enlever aux plus miséreux – qui plus est, leurs concitoyens – leur seul et maigre gagne-pain. La loi n'a que peu d'effet devant le vécu des personnes et l'obligation dans laquelle elles se trouvent de trouver de quoi survivre. Aussi la volonté de protéger l'environnement se limite à un effet d'affichage qui interdit la coupe d'arbres dans le *kommeyta* pour toute raison autre que l'usage privé. Concrètement, les coupes sont limitées par une interdiction officielle (souvent contournée) de vendre des grumes sur le marché<sup>218</sup>. Quoi qu'il en soit, il subsiste un flou conséquent entre ce

---

<sup>218</sup> Les quelques menuisiers qui travaillent pour la population citadine de Karat ne trouvent plus de bois sur le marché konso. Ils doivent faire venir du bois en provenance de Gato, petit centre administratif à une cinquantaine de kilomètres au nord de Karatt, ou importer des planches industrielles d'Arba Minch.

qui est autorisé, ce qui est interdit, et ce qui est toléré. Devant l'ampleur des conflits sous-jacents dans la gestion des ressources du *kommeyta* (qui concerne surtout la terre et le bois), l'administration semble préférer s'effacer derrière les règles coutumières.

#### LA VIE DANS LES KANTA, UN MOYEN DE SÉCURISER L'ACCÈS AUX RESSOURCES

Les motivations à prélever du bois se multipliant, en même temps que le nombre de candidats au prélèvement augmente, la ressource ligneuse dans le *kommeyta* proche devient de plus en plus rare, et sa collecte de plus en plus consommatrice de travail. S'installer définitivement dans les basses terres pour cultiver durablement la même terre est un moyen efficace de sécuriser l'accès à la ressource. La coutume garantit en effet un contrôle foncier sur les terres cultivées du *kommeyta*, qui n'est pas remis en question tant que la terre reste cultivée. En outre, une présence régulière sur la parcelle permet de protéger ses ressources de la convoitise des personnes en nombre croissant qui fréquentent l'endroit. Enfin, dans cette course au prélèvement des ressources collectives dans laquelle le pays konso s'engage, ceux qui vivent dans les basses terres sont en avance sur leurs congénères des hautes terres, à qui il reste toujours des kilomètres à parcourir avant d'accéder au bois. Mais si l'on oublie cette compétition interne pour ne voir que le mouvement collectif qu'elle engendre, on peut constater que les Konso gagnent collectivement du terrain sur le *kommeyta* : en « passant la nuit sur place », ils semblent prendre une revanche sur l'histoire du peuplement, et rejouer mais à l'envers la ruse que les Monoqta avaient employée pour prendre de l'avance sur eux (cf. § « Un découpage ancré dans l'histoire du peuplement konso », p. 168).

Par ailleurs, l'évolution à la décroissance de la ressource ligneuse oblige à reporter toujours plus loin et plus bas une collecte déjà décalée par la mise en culture des terres. La raréfaction des ligneux spontanés due à la collecte amplifie elle-même le phénomène de descente dans les basses terres initié par l'installation des *kanta*. Et ce, pour plusieurs raisons. Dans un premier temps, le débroussaillage prépare le terrain : d'une part le prélèvement des ligneux réduit la hauteur du couvert végétal et simplifie l'acte de défrichage ; d'autre part, de façon plus subtile, le cheminement régulier emprunté par les ramasseuses de bois dans une brousse impraticable, et la marque qu'il finit par imprimer, contribuent à civiliser un espace sans repères. Les chemins dessinés par la circulation rendent possible la fréquentation de la brousse, et fournit les jalons nécessaires pour concevoir l'espace sous forme de parcellaire, avec des limites et des bornes. Dans un deuxième temps, le prélèvement excessif rend les conditions impropres à d'autres activités, comme le pâturage. Les habitants des *kanta* qui ont fait le choix de s'exiler pour trouver des espaces illimités de pâturage n'ont plus d'intérêt à se trouver dans une brousse partiellement défrichée. Lorsque leur

système de production repose en partie sur l'élevage, ils peuvent être amenés à construire un abri encore plus avancé dans le *kommeyta*.

Les différents facteurs se conjuguent et s'amplifient mutuellement : la collecte de bois préfigure le défrichage, et le défrichage repousse plus loin la collecte. Le pâturage joue un rôle à peu près similaire à la collecte, avec laquelle il rentre par conséquent en compétition. L'un et l'autre se repoussent mutuellement vers des terres de plus en plus lointaines. La création des *kanta* est motivée au départ par le pâturage, mais de plus en plus aussi par le manque de surface agricole dans les hautes terres. Au fur et à mesure de leur installation, les *kanta* motivent d'autres défrichements... ainsi qu'ils rendent possible – ou nécessaire – une collecte de bois plus lointaine encore...

Ce jeu de causalités circulaires n'est pas sans évoquer la métaphore de la Reine rouge, ce personnage d'Alice au pays des merveilles qui court mais n'avance jamais. La clé du paradoxe réside dans le fait que le paysage qui l'entourne avance en même temps qu'elle. Elle doit courir pour rester à sa place. De la même façon, s'il veut rester un poste avancé dans le *kommeyta*, un *kanta* doit continuer d'avancer. Autrement, il se transforme en « arrière-garde », et évolue vers d'autres formes et d'autres fonctions : de simple abri, il devient maison ; de l'élevage, il passe à l'agriculture ; de simple annexe, il devient unité de production indépendante ; de simple hameau, il reconstitue la vie d'un village. Voyons maintenant comment continue d'évoluer l'ancien *kanta* une fois toutes ces étapes passées.

## LA REQUALIFICATION DU *KOMMEYTA* EN *XONSO* : POSSIBLE MAIS IMPARFAITE

### UNE PROGRESSIVE AUTONOMISATION DES *KANTA* : DU HAMEAU AU VILLAGE

Bien que les Konso se refusent à le reconnaître, il semble que le régime d'appropriation de la terre et de l'arbre dans le *kommeyta* tende à évoluer vers celui en vigueur dans le *xonso*. Ce ne sont pas les règles énoncées par les habitants de Dokatto qui nous soufflent cette idée, au contraire, puisque ceux-ci soutiennent le contraire ; mais l'observation du régime d'appropriation des terres tel qu'il se présente dans des villages tels que Kolme. Les terres de Kolme sont connues des Anciens comme étant d'anciennes terres de *kommeyta*. Les habitants de Kolme racontent de façon très explicite la séquence évolutive, allant même jusqu'à reconstituer l'ordre d'arrivée des familles :

« Nous [c'est-à-dire nos ancêtres] avons migré de Kemelle et nous sommes installé à Kunyera. De Kunyera, nous avons construit des *kanta* ici [Kolme]. La plupart des gens sont partis de Kunyera pour habiter ici, et ceux qui habitent ici ont commencé à construire de *kanta* près de Weyt'o ou dans d'autres endroits (...) Le premier endroit à Kemelle n'était pas assez grand, c'est pourquoi ils ont commencé à construire les *kanta* à Kunyera, et les plus jeunes fils de famille (*kussita*) ont dû déménager à Kunyera et commencer leur propre vie indépendamment de leurs familles. Alors les jeunes fils de ces familles ont commencé à construire des *kanta* et ainsi de suite... »

D'après ce récit, les jeunes paysans sans terres de Kemelle ont d'abord migré à Kunyera, puis ont eu des enfants dont les plus jeunes ont migré à Kolme... migration qui s'est suivie à la génération suivante par un nouveau déplacement à Weyt'o<sup>219</sup>. Le moteur de ces déplacements est bien la rareté des terres ; son mécanisme est celui des *kanta*. Il y a une ou deux générations, il s'est donc déroulé à Kolme un processus de colonisation des terres similaire à celui que nous observons actuellement dans le *kommeyta* de Dokatto. Or, malgré leur colonisation récente, les terres de Kolme sont appropriées individuellement, exactement comme dans le cœur historique du pays konso.

Ainsi, la comparaison synchronique de deux situations que nous interprétons comme faisant partie d'une même séquence évolutive nous amène à penser qu'au bout de plusieurs décennies voire plusieurs générations, on passerait du simple droit d'usage de la terre et de ses ressources à la propriété privée individuelle. Avec ce modèle séquentiel, on retomberait sur un fait classique en Afrique, où la propriété des arbres précède celle de la terre : l'appropriation des arbres déconnectée de celle de la terre s'établit sous cette forme au niveau des fronts pionniers de l'agriculture, et évolue avec le temps vers un régime de propriété privée qui s'applique simultanément aux arbres et à la terre qui les porte (FORTMANN & RIDDELL 1985 ; RAIN TREE 1987 ; BERRY 1988). Le statut du *kanta* changerait lorsque ses habitants s'y installeraient durablement, et lorsqu'ils y mèneraient des activités complexes habituellement réalisées au village, « comme préparer la *jaqa* »<sup>220</sup>. La propriété privée serait

---

<sup>219</sup> Weyt'o est le nom de la rivière qui sépare les Konso de leurs voisins nomades *erboré* et *tsamai*. Le mouvement de migration mis en évidence ici n'est pas sans fin : il touche une limite, celle de la frontière du pays konso.

<sup>220</sup> La fabrication de la *jaqa*, la bière locale, requiert une semaine de préparation, de larges récipients contenant au moins 100 l et une quantité importante de bois pour le feu. Lorsqu'elle est préparée en grande quantité, elle peut être en partie vendue aux voisins. Les conditions de confort sommaires rendent l'organisation de ce travail problématique pour les habitants des *kanta*, qui préfèrent alors y renoncer et faire venir la bière du village le plus proche.

définitivement établie dès lors que les paysans choisiraient de se faire enterrer dans ces terres plutôt que dans celles plus hautes, plus proches du village<sup>221</sup>.

Les habitants ayant établi leur résidence principale dans ce qui faisait autrefois office de *kanta*, ils pourraient dès lors organiser une vie sociale sur le même mode que celle qu'ils connaissent dans leur village d'origine. Le mâât des générations (*olabitta*) qui se dresse sur la principale place publique (*mora*) de Kolme en témoigne, et rappelle au regard quotidien des habitants qu'il y a deux générations, à l'époque du grand-père de notre informateur Gubae, les pionniers de Kolme ont commencé à fêter ensemble leurs propres changements de génération et ont érigé le premier génévrier qui compose aujourd'hui le mâât. Par cet acte fondateur, ce groupe épars de paysans exilés dans les basses terres s'est constitué en une nouvelle unité sociale, indépendante du bourg d'origine. Le lien entre le bourg et les terres du *kommeyta*, présenté à Dokatto comme indéfectible, se serait dès lors coupé. Dernière étape de ce processus, qui vient comme une reconnaissance de l'autonomie acquise par rapport au bourg dont il émane, Kolme a été reconnu en 1969 comme une unité administrative à part entière, et a accueilli son école élémentaire. L'ancien *kanta* des basses terres a donc aujourd'hui le fonctionnement d'un *paleta* des hautes terres (la même subdivision en plusieurs quartiers administratifs, le même mode d'administration traditionnelle) ; et possède le même statut officiel de *qébélé* (*Peasant Association* en anglais). Quelques points cependant rappellent le caractère récent et sécessionniste de sa fondation : le « village » de Kolme reste appelé dans le langage courant, *kanta* ; il n'a pas de fortifications ; il n'est composé que de lignages récents, et ne comporte pas parmi les foyets qui le compose de familles de *poqalla* ; à fortiori, il n'a pas dans son finage de bosquet de type *mura poqalla*.

---

<sup>221</sup> Le lieu de sépulture est indéniablement un signe de l'attachement d'une personne, d'une famille, d'un peuple à une terre. Dans un documentaire de WOODHEAD & TURTON (1974), on le voit utilisé par les Mursi comme un élément pour revendiquer un territoire dans le conflit qu'ils ont avec leurs voisins du nord, les Bodi : « cette terre nous appartient, nous avons nos tombes ici, nous avons des anciennes meules ici, nous avons des pierres pour le feu, nous avons les bris de nos pots... » sont les arguments avancés.

Pour en revenir au cas des Konso, nous pressentons que l'orientation du mort dans sa tombe peut renseigner sur le degré d'autonomisation des habitants du *kanta* par rapport à leur bourg d'origine. En effet, dans le cœur historique du pays, les corps défunts sont enterrés, à l'instar des *waka* qui les représentent parfois, tournant le dos au village : ainsi, les vivants ne sont pas troublés par les esprits de leurs parents défunts. Dans les zones périphériques, il est plus courant que les morts soient tournés vers leur région d'origine. La logique est différente. Elle consiste à mettre la personne morte en exil en position de revenir chez elle. Nous n'avons pas creusé plus avant cette intuition.

Avec le cas de Karsale, la région de Karatti nous offre un exemple beaucoup plus récent, et encore inabouti, de cette évolution, dans laquelle les nouvelles formes de pouvoir ont joué un rôle de catalyseur.

#### UN MOUVEMENT ENCADRÉ PAR LES POUVOIRS MODERNES

##### La préemption des terres proches des centres urbains

À Karsale, *kanta* du bourg de Paddinkalto en voie d'autonomisation, certaines personnes commencent à s'installer définitivement. Mais le mouvement n'est pas abouti, comme en témoigne cette précision d'un paysan, selon laquelle les femmes parturientes remontent toujours passer les trois mois qui suivent l'accouchement à Paddinkalto. La vie dans le *kanta* de Karsale n'est pas encore jugée agréable au point de convenir au confort d'un nourrisson.

L'originalité de Karsale tient au moteur de son essor. Le développement de la ville de Karat s'est en effet fait en partie sur les terres des bourgs de Paddinkalto et Durayte.

« Karsale est un cas particulier de descente vers les basses terres. Il y a une dizaine d'années, il n'y avait qu'un groupement de familles, regroupées autour des *kanta* de Wajelot, Karsale et Komola. Les habitants de Paddinkalto avaient des *kanta* là-bas. Après, la ville de Karat s'est développée et Durayte a perdu la plupart de ses terres. De nombreuses familles se sont installées à Karsale pour être près de leur champ et le *kanta* s'est développé en village. Maintenant, il commence à avoir des revendications d'indépendance vis-à-vis de la ville mère. La coexistence d'une administration moderne avec l'administration traditionnelle facilitera cette évolution. La mission a joué un rôle aussi : elle a installé une pompe pour l'eau, là-bas. Maintenant, des paysans vendent leur concession à Paddinkalto pour s'installer à Karsale » (Shakko Otto, comm. pers., octobre 2001).

Ainsi, la migration définitive dans les *kanta* des bourgs de Paddinkalto et Beqawle est-elle due à la préemption des terres que le développement du centre administratif a nécessité.





Photographie 27 : Fajuja, colonie récemment fondée dans la plaine du Rift en direction d'Arba Minch, aujourd'hui reconnue comme Association de paysan

### L'accompagnement humanitaire

Comme le précédent témoignage le souligne, les missions, à travers leur vocation d'amélioration des conditions de vie locales, jouent également un rôle dans l'accompagnement de la dynamique de descente dans les basses terres. À Karsale, l'intervention de la branche développement de Mekane Yesus a été déterminante dans l'installation définitive de nombreux foyers : il faut dire que les travaux de forage et d'installation d'une pompe leur a grandement simplifié la vie, leur épargnant moyennant quelques sous, une pénible, lointaine et dangereuse corvée d'eau.

« Nous habitons Paddinkalto. Nous avons migré jusqu'ici avec notre bétail. Autrefois nous n'avions pas d'eau ; nous buvions l'eau du réservoir Katapile. Nous avions beaucoup de maladies. Les missionnaires sont arrivés et ont construit la pompe.

Moi, je suis né à Paddinkalto, mais maintenant, j'habite ici » (un homme d'une cinquantaine d'années, paysan à Karsale).

Une ONG comme *Farm Africa* s'empare du même objectif, quand, lorsqu'elle organise un programme *Food for work*, elle se concentre surtout sur la construction de réservoirs dans les basses terres.

Ainsi, d'une certaine manière, les organisations humanitaires rejoignent la conception konso qui fait jouer au *kommeyta* un rôle d'exutoire, par lequel la société par trop prolifique retrouve son équilibre. Ces institutions ont bien compris que les dynamiques venaient des marges. Elles voient dans l'extension vers les basses terres une solution au mitage des parcelles et à l'augmentation de la pression démographique. Inconsciemment, leur action est peut-être aussi motivée par un facteur psychologique qui imprègne les mentalités sédentaires depuis longtemps : les populations nomades font peur – et les Konso transhumants en font partie – et leur fixation sur un espace donné a toujours rassuré les pouvoirs en charge de les administrer, ou de les assister. Cependant les projets plus ambitieux qui ont pu les animer parfois ont été vite rejetés : l'organisation d'une colonie autour de la réalisation d'un barrage sur la rivière Yanda, a été jugée écologiquement inadaptée du fait du débit irrégulier de la rivière et des embâcles que ses crues génèrent. En outre, le projet faisait resurgir le spectre inquiétant des « villagisations » menées par le régime du *Därg* pendant la grande sécheresse de 1984.

#### LA OÙ L'ON TOUCHE AUX LIMITES DU KOMMEYTA

Un mouvement définitif de descente vers les basses terres est bel et bien entamé. Dans certaines zones, il est tellement avancé, qu'il commence tout juste à atteindre une limite : la rencontre avec les populations voisines du pays konso.

Parlons du cas de Goumaydé. Cette portion de terre, en périphérie du territoire konso, a d'abord été défrichée par des cultivateurs du nord, après l'annexion de l'actuel sud-ouest éthiopien dans l'Empire de Menelik II. Certains Konso ont alors vendu leur travail pour eux. À part eux, et malgré le fait que la terre y était bonne, les Konso n'y allait évidemment pas « parce que c'était le *kommeyta* » (sous-entendu parce que c'était loin). De nos jours, cette portion de territoire a le statut d'une *Peasant Association*, incluse dans le *Konso Special Woreda* ; mais le nom qu'elle porte, *Goumaydé*, qui n'est autre qu'une altération de *kommeyta*, rappelle la place marginale qu'elle occupait autrefois par rapport au pays konso. Les origines ethniques s'y mélangent : Burji, Amaro, Derashe, Konso. À Sagan, la capitale, les langues désormais les plus couramment parlées sont l'*afa-xonso* et l'oromique. Le modèle du front pionnier, celui d'une expansion centrifuge de la population konso dans un territoire encore « vierge », laisse alors place à celui de la « frontière interne » développé par Igor Kopytoff (1987), où les zones frontières génèrent des dynamiques de recomposition sociale et culturelle originales (CHAUVEAU & al. 2004 : 5).

À Kolme, le mouvement de descente dans les basses terres a récemment atteint sa limite : Weyt'o, la portion de territoire au voisinage immédiat de la rivière du même nom, au-delà de laquelle on n'est plus au pays konso. Là-bas, depuis une dizaine d'années, on ne trouve plus de terres libres. La rareté de la ressource a entraîné une redéfinition des règles d'attribution : il faut désormais payer les chefs de la communauté installée à Weyt'o pour avoir une terre à cultiver.

À Sawgame, la jonction des territoires konso et borana est effective depuis quelques décennies déjà : elle remonterait à la période italienne. Mais la pression démographique côté konso s'est faite telle, que la limite est désormais sujette à discussion. Alors que l'administration a défini la frontière avec le pays borana au niveau de la rivière Sagan, les habitants du Sawgame estiment que leurs terres vont bien au-delà, jusqu'à un lieu appelé Yissu, ce qui implique pour eux que la ville borana de Teltelle fait partie du pays konso. À en croire les habitants de Sawgame, premiers concernés, ce conflit actuel sur l'utilisation du territoire s'enracine dans les profondeurs de l'histoire du peuplement ; les Konso ont toujours été jusqu'à Teltelle, et la limite officielle n'a jamais été reconnue. Pour autant, en dépit de leurs revendications territoriales, certains profitent du statut ambigu des terres au-delà de Sagan pour contourner la coutume konso : ainsi ils défricheraient des terres pour les *vendre*, alors que le régime de propriété collective des basses terres interdit en principe une telle pratique. Un de nos interlocuteurs justifie : « si quelqu'un défriche la terre de l'autre côté de la rivière Sagan, il peut la vendre... Mais ce n'est pas vraiment la terre qu'il vend, c'est son travail »<sup>222</sup>. La dérogation que ces personnes s'octroient est peut-être alors bien une preuve du fait que les Konso eux-mêmes ne reconnaissent pas ce territoire comme le leur depuis toujours. Dans ce cas présent, les habitants de Sawgame exhument et reconstruisent l'histoire de leur peuplement dans le but de répondre à l'impasse dans laquelle ils se trouvent désormais celle de n'avoir plus assez de terres à cultiver.

Ailleurs la contestation des limites n'est pas ouverte, mais les tensions existent bel et bien. Les paysans konso ont commencé à empiéter sur les terres des pasteurs nomades, grandement aidés en cela par la pacification des terres, que l'incorporation de la région dans l'empire éthiopien en 1897 a engendrée. Cette *pax aethiopica* a permis aux paysans konso de s'avancer en territoire ennemi, sans plus risquer d'y perdre la

---

<sup>222</sup> Au passage, il est intéressant d'entendre explicitement formulée dans la bouche d'un jeune Konso une idée théorisée ailleurs. Selon John Locke, même dans une société où la terre est donnée en commun au genre humain, le travail « qui est mien » met toutes ces choses [la terre qu'on cultive, les glands qu'on ramasse...] « hors de l'état commun où elles étaient, les [fixe] et me les [approprié] » (LOCKE 1783 *cité in* GODELIER 1984 : 162).

vie. Le refoulement effectif des limites du territoire soulage pour un temps la communauté konso, mais son caractère officieux voire illégal au regard des règles anciennement établies, augmente sensiblement les conflits avec les populations nomades. Dans ce combat pour la reconnaissance officielle de territoires redéfinis, les Konso ont l'avantage : ils sont cultivateurs et impriment durablement leur marque sur le territoire, quand leurs adversaires et concurrents sont nomades et ne domptent l'espace que par l'itinéraire des parcours. Et de fait, les Konso savent utiliser l'argument de leur plus forte empreinte sur l'espace : la présence d'arbres plantés, particulièrement de leur arbre emblématique, le *Moringa stenopetala*, est fréquemment avancée comme la preuve imparable que la terre est konso.

## CONCLUSION : UNE « KONSIFICATION » DU TERRITOIRE PAR LES ARBRES

### LE COUVERT LIGNEUX DES CHAMPS, UNE VÉGÉTATION EXCLUSIVEMENT COMPOSÉE DE QOYRA

En fin de partie II, nous faisons l'hypothèse d'un recoupement entre les catégories *qoyra* et *xonso*. La formulation de l'hypothèse était peu risquée, puisque nous disposions déjà d'éléments convaincants, notamment ceux issus de la définition même des termes *qoyra/ missa*, pour adhérer d'emblée à son issue positive ; sa confirmation s'avérait néanmoins décisive puisqu'elle déterminait fortement la suite de notre démonstration. Les résultats de cette partie sur la gestion du couvert ligneux dans les champs confirment, comme on s'en doutait, cette présomption initiale, que les champs sont des lieux associés par essence, *par définition* même, à la catégorie végétale *qoyra*.

L'intégralité de la végétation ligneuse qui se développe dans un champ est en effet issue soit d'une sélection attentive menée par le propriétaire de la parcelle, soit de plantations menées avec non moins d'attention. Dans le cas des plantes spontanées, c'est l'expérience concrète du paysan qui observe ce qui se passe dans sa parcelle qui conduit à les faire basculer dans l'une ou l'autre des catégories végétales : soit la présence du plant est jugée indésirable, il est alors mis dans le vaste ensemble « poubelle » des *missa* et aussitôt arraché ; soit l'apparition du plant est jugée opportune, le ligneux jugé utile est alors classé dans la catégorie des *qoyra*, et fait dès lors l'objet des soins et des traitements qui rendent possibles son existence. La

subsistance de ligneux *missa* dans la parcelle, une fois l'épreuve<sup>223</sup> passée, est une anomalie, une erreur que le travail ultérieur de désherbage et de nettoyage du sol visera à rectifier. Idéalement, il n'y a pas de *missa* dans les champs. Cette assertion peut être défendue en dépit même de la position intermédiaire et ambiguë que tiennent de nombreuses plantes spontanées dans le système agricole – alternativement plantes alimentaires en période de disette et mauvaises herbes en période d'abondance : ce n'est pas leur identité botanique qui les place *définitivement* dans une réalité ou dans une autre, mais *provisoirement*, l'épreuve d'un jugement individuel réalisée dans un contexte particulier, à un moment donné. Leur statut peut donc changer : il n'empêche qu'au moment où le paysan les évalue, le verdict est une réalité intangible qui, pour peu qu'il aboutisse à qualifier la plante de *missa*, aboutit forcément à l'arrachage de la plante. Il en résulte que les ligneux concernés, parce qu'ils ont été retenus ou désirés par le cultivateur, appartiennent tous à la catégorie des *qoyra*.

« MORE PEOPLE MORE TREES », PLUS DE GENS, PLUS DE *COYRA*

Cette partie nous a également permis de voir la dynamique de mise en culture des basses terres, laquelle s'accompagne d'un développement considérable de toutes les activités annexes, de pâturage et de collecte du bois. Comme on s'en doute, un tel changement d'utilisation du territoire modifie profondément le faciès de la végétation. D'un côté, la pratique de prélèvement des branches à même le végétal – quand bien même elle est exceptionnelle – diminue la masse ligneuse et modifie à terme le port de l'arbuste en stimulant la ramification. Conjuguée à l'action du pâturage, elle participe à la formation d'un taillis bas, forme archétypale de la végétation dite *missata*. De l'autre côté, le défrichement de ce taillis bas, la sélection des arbres qu'il contient, et l'apport ultérieur d'autres ligneux utiles, contribue à constituer une végétation dense mais revêtant une forme radicalement différente, faite d'arbres et d'arbustes régulièrement espacés.

Cette évolution du *kommeyta* peut inspirer deux sentiments contrastés : d'une part, celui que tout part à vau-l'eau, avec une brousse qui se clairseme et des ressources ligneuses qui se raréfient... ; d'autre part, que le couvert ligneux est avantageusement reconstruit par la mise en culture des terres. Ainsi, s'il ne faut pas

---

<sup>223</sup> Les *épreuves* en sociologie des sciences sont les étapes grâce auxquelles la réalité est stabilisée. À l'issue de l'*épreuve*, « la réalité, c'est-à-dire ce qui résiste à tous les efforts pour la modifier, a été définie, au moins pour un temps, et le comportement de certaines personnes a été rendu prévisible, au moins pour certains aspects » (LATOUR 1995 : 429 cité in CORCUFF 2001 : 169).

nier les effets négatifs de l'augmentation de la pression pastorale et de ramassage du bois de feu sur la végétation, la perception d'une régression doit être nuancée par la dynamique de sélection et de plantation d'arbres qui accompagne le défrichement. Et concrètement, s'il y a bien un problème d'approvisionnement en bois de feu et en pâturage pour les habitants des villages en bord du *kommeyta*, une réponse peut se trouver dans l'exemple des hautes terres : là-bas, les parcelles portent une densité ligneuse plus forte encore que dans les parcelles des basses terres, grâce à laquelle les champs fournissent tout ce dont le paysan a besoin de bois de feu et de foin. Parallèlement à cela, la part d'élevage dans le système agraire est limitée, au bénéfice d'une horticulture toujours plus intensive. En évoluant vers cette forme d'agriculture, les systèmes récemment mis en place en périphérie pourront faire face à la disparition des terres communes du *kommeyta*.

Sans tomber dans un angélisme que la réalité des problèmes d'approvisionnement en bois de feu aurait vite fait de contredire, l'exemple konso fournit une illustration encourageante de l'efficacité du slogan : « *more people more trees* » ; plus il y a de gens, plus il y a d'arbres. Il prend à rebours cette idée largement répandue selon laquelle la pression démographique conduit automatiquement à une régression du couvert ligneux ; et prouve au contraire que la présence d'une forte concentration humaine peut générer une couverture arborée dense.

Le couvert ligneux semble souffrir de l'action anthropique dans les situations démographiques intermédiaires, partout là où l'homme prélève dans son environnement, mais pas suffisamment pour avoir prévu des mécanismes pour le reconstituer. Il souffre également ici, sur les marges en cours de transformation, dans l'intervalle entre le défrichement et la reconstitution du parc arboré. Dans ces zones en transition, effectivement, la gestion de la ressource ligneuse est problématique.

#### LA KONSIFICATION DU TERRITOIRE

L'incursion du parc arboré dans le *kommeyta* n'ébranle *a priori* pas le principe de séparation des mondes sauvages et domestiques. Il ne s'agit pas d'atténuer les différences entre les deux univers, mais de décaler leurs limites pour faire plus d'espace à l'un au détriment de l'autre. Ainsi quand une zone du *kommeyta* présente plusieurs symptômes de domestication – la mise en culture intensive des terres et l'apparition du parc arboré caractéristique, la densité importante de résidences principales, l'existence d'espaces collectifs de vie sociale tels que les *mora* – alors les Konso peuvent finalement qualifier l'endroit de « *xonso* ». Cette requalification montre que le maintien de la différenciation des espaces *xonso* et *kommeyta* prime sur la conservation des limites spatiales qui leur sont initialement reconnues. Elle est la

preuve s'il en est que la domestication du territoire est (du point de vue konso) synonyme de « konsification ». Une konsification dans tous les sens du terme, en tant qu'impression des pratiques konso sur un espace, et intégration de cet espace dans l'unité spatiale appelée *xonso*.

Les ligneux du parc arboré, les *qoyra*, jouent dans ce processus un rôle sémantique majeur. Le marquage est pérenne, et permet de notifier l'emprise durable de l'homme sur l'espace, en même temps qu'il stabilise la progression sur le sauvage. Dans les conflits avec les populations nomades voisines, il sert comme une signature à attester d'une présence antérieure konso. Ce profil arboré participe ainsi à la signalisation pour les Konso eux-mêmes des limites du territoire domestiqué, en même temps qu'il signe pour l'extérieur l'identité konso des occupants.

Pour en revenir à notre discussion sur le contraste entre *kommeyta* et *xonso*, là où la différenciation des deux portions de territoire est remise en question, c'est quand la progression de l'une est tellement poussée qu'elle aboutit à une disparition de l'autre, ou à sa relégation en dehors du périmètre konso, sur le territoire des ethnies voisines. Cette limite contre laquelle le pays konso butte de nos jours est préoccupante. Elle signale que ce *kommeyta* résiduel ou dénaturé ne pourra bientôt plus jouer son rôle de régulation de la surface agricole par habitant, en offrant des terres disponibles en fonction de l'effectif fluctuant de population. La solution résidera une nouvelle fois dans l'intensification des modes de culture : les terres des basses terres devront nécessairement évoluer sur la même voie que celles des hautes terres.

En dépit de l'adaptation toujours possible des techniques culturelles, il n'en reste pas moins vrai que les Konso, dans leur cosmogonie, ont besoin du principe de la sauvagerie, pour y puiser les forces créatives grâce auxquelles ils régénèrent leur société. Qu'advient-il si ce réservoir de formes nouvelles que constitue le *kommeyta* vient à disparaître ? Ne faut-il pas ici réexaminer le rôle que jouent les bosquets dans la représentation de la sauvagerie ? Nous reprenons donc l'hypothèse énoncée en conclusion de la partie II, selon laquelle le maintien d'espaces de végétation intacte contribuerait à contrebalancer la perte symbolique engendrée par la konsification progressive (par endroit, presque achevée) du territoire. Pour y voir plus clair, nous revenons sur les différentes formes de bosquets identifiées, et examinons, catégorie par catégorie, les fonctions matérielles et symboliques remplies par chacun d'eux. Si le premier objectif visé est la confirmation ou l'infirmité de l'hypothèse, ou plus probablement la reformulation à partir des nouvelles données d'une autre

interprétation, nous ne perdons pas de vue le cadre général dans lequel s'inscrit notre travail, dans lequel il convient de comprendre à l'aune des valeurs culturelles konso, la sémantique vernaculaire des bosquets dans un paysage qui nous reste pour l'heure inintelligible.





## PARTIE IV :

# LES BOSQUETS, DES REFLETS DE L'ORDRE SOCIO- COSMIQUE

---



Photographie 28 : Une *mura dawra* en contrebas de Dokatto

Après l'examen des couverts ligneux gérés individuellement, nous nous penchons maintenant sur les *mura*, ces bosquets sujets à une « gestion collective » : le terme est volontairement vague pour contenir toute la diversité des formes d'appropriation dont ils font l'objet.

Les bosquets se présentent dans le paysage cultivé des Konso comme des îlots de végétation dense, curieusement échappés au défrichement. Leur présence au milieu de terres soumises à une pression agricole forte peut en effet surprendre le visiteur mis au fait des problèmes de raréfaction des terres et des ressources ligneuses rencontrés par les Konso. Mais une lecture du paysage à l'aune des catégories végétales et territoriales konso, ajoute encore à l'étonnement : comment des bosquets dont certains arborent un profil identique à la végétation broussailleuse des basses terres, s'intègrent-ils dans le regard organisateur que portent les Konso sur leur territoire et sur la nature. Les bosquets ne contribuent-ils pas à apporter du désordre là où les Konso affichent un désir d'harmonie parfaite ?

Outre la question de leur maintien dans un territoire fortement domestiqué, se pose celle de l'origine de leur diversité : les Konso distinguent en effet trois types de bosquets-forêts (*mura*), qui correspondent par ailleurs bien à trois types de couverts ligneux floristiquement distincts. De quelles caractéristiques du milieu, de quelles pratiques humaines, ces différences viennent-elles ? Quels rôles jouent-elles ?

La variété des *mura*, l'existence de trois catégories pour les ordonner, nous font d'ores et déjà présager que l'on rencontrera des réponses différentes aux questions que les *mura* nous ont indistinctement posées. Dans la partie qui suit, nous traitons chaque bosquet séparément. Pour chacun, nous nous penchons sur les modes de gestion, sur les pratiques que leur usage génère, sur les associations qu'ils suggèrent, avant de faire finalement une synthèse de ce que les bosquets dans leur ensemble nous enseignent sur le rapport des Konso au territoire.

## 9. Au sommet, les *mura poqalla*

---

Dans notre exercice de traduction de la sémantique des bosquets, nous commençons par les plus emblématiques, les plus visibles, les plus étendus. Les *mura poqalla* sont des bosquets, voire des forêts, dont la responsabilité de la gestion est confiée aux chefs rituels, les *poqalla*. Nous n'en savons guère plus pour le moment. La partie qui suit procède progressivement, par l'exploration des usages (revendiqués ou non) des forêts, par le suivi du devenir des genévriers qui composent majoritairement son couvert ligneux, par le type de gestions sylvicoles mises en œuvre par les *poqalla*, puis par une discussion plus générale sur les correspondances entre *mura poqalla* et *poqalla*.

Nous avons donc commencé en interrogeant quelques interlocuteurs sur la ou les raison(s) d'être des *mura poqalla*. Les premières réponses, immédiates, nous ont aiguillée sur le rôle des *mura poqalla* en tant que demeure des *poqalla*. Ce n'est qu'en creusant que nous avons dépassé le constat de cette simple fonction pour en dégager toute la dimension sémiotique.

### L'« HONNEUR DES POQALLA »

#### LE LIEU DE RÉSIDENCE (ÉTERNELLE) DES POQALLA

L'existence des *mura poqalla* dans les contreforts du pays konso est souvent justifiée localement par le fait qu'elles sont le lieu de résidence des *poqalla* et de leurs familles. Certains des *poqalla* vivent en effet loin des bourgs (*paleta*). D'après eux, leur isolement géographique est rendu nécessaire par la puissance de leur pouvoir, dont la trop grande proximité pourrait constituer un danger pour les habitants de ces bourgs : ils risqueraient en effet de tomber malades et la sécheresse pourrait s'abattre sur leurs champs. Ce pouvoir des *poqalla* est décrit par WATSON (1998 : 198) comme une capacité unique à communiquer avec des esprits nommés *mooba*, qui sont les bienvenus car ils conseillent sagement les *poqalla* dans leurs décisions, mais qui peuvent à l'occasion devenir dangereux, pour autrui, voire pour les *poqalla* eux-

mêmes. Le danger serait accru au moment du décès du *poqalla*, car cette période de chaos s'accompagnerait du déchaînement de « forces maléfiques » (selon l'expression d'HALLPIKE 1972 : 250), malheureusement mal identifiées dans la littérature scientifique.

Cette division de l'espace que permettent les *mura poqalla* révèle le caractère sacré des *poqalla*, puisque être « sacré » (du latin *sacer*), c'est étymologiquement « être placé à part » (*set apart*, DOUGLAS 1971 : 30), « [appartenir] à un domaine séparé, interdit et inviolable » (ROBERT 2001). Dès lors, la mise à l'écart dont ils sont l'objet peut être interprétée d'abord comme un signe de la révérence « religieuse » qui leur est portée. Pour autant, on constate que le sentiment qu'ils inspirent est ambivalent dans la mesure où, s'il se construit sur la dévotion et le respect, il confine par certains aspects à la peur. On retrouve cette idée de frayeur dans l'expression *nama ifurri* ! qui nous a été donnée pour expliquer la façon dont les paysans suivaient scrupuleusement l'interdit de couper du bois dans les *mura poqalla*, et qui a été traduite alternativement par « les gens ont peur ! » ou par « les gens respectent ! ». Dans d'autres contextes et appliquée à d'autres personnages publics, il s'est avéré que l'expression traduisait sans équivoque un sentiment de frayeur<sup>224</sup>.

Les *poqalla* les plus importants sont soumis à des interdits qui visent à les protéger du danger de la souillure représenté par le reste de la société profane. Par exemple le *poqalla* Pammale ne peut entrer dans les villages, qu'escorté de *nama dawra* (les « hommes interdits ») ; quant à Kala, il ne peut pas pénétrer dans un des *kanta* de Goja, peuplé en grande majorité de *xawda*, sous prétexte que ces artisans impurs risqueraient de le souiller. Il est vrai que parmi les *xawda* figurent les bouchers dont le travail est associé au sang, une humeur qui lorsqu'elle s'écoule, est de mauvais augure pour les *poqalla*, car son effusion s'oppose de fait au maintien des principes vitaux qu'ils incarnent. Ces deux menaces de pollutions réciproques constituent en fait les facettes d'une même logique d'opposition, car si « certaines restrictions ont pour but de mettre les dieux à l'abri des profanations, et d'autres de mettre le profane à l'abri de dangereuses intrusions divines » (DOUGLAS 1971 : 30), dans les deux cas (qui coexistent ici), on a affaire à des comportements indissociables qui séparent, mettent à part, compartimentent, caractéristiques d'une distinction entre le sacré et le profane.

---

<sup>224</sup> Il est arrivé plusieurs fois que de très jeunes enfants konso qui n'avaient jamais vu de Blancs s'enfuient en hurlant à notre approche ; les adultes amusés expliquaient alors : *ifurri*, « ils ont peur ». C'est plus de la terreur que du respect que ces enfants exprimaient alors !

Les *mura* constituent donc le lieu de résidence<sup>225</sup> qui abrite, et isole les *poqalla* du reste de la communauté konso, permettant ainsi à chaque partie de la société de se tenir à distance respectable de l'autre et de réduire le risque d'une souillure réciproque... À une nuance près : seuls les plus puissants des *poqalla*, c'est-à-dire ceux qui se retrouvent en haut de la hiérarchie des *poqalla*, ceux dont la légitimité en tant qu'ainé est la mieux établie et dont l'influence s'étend le plus largement sur le territoire, obéissent en réalité à cette règle de l'isolement, pourtant en principe applicable à tous. Les autres, moins dangereux car moins « sacrés », peuvent y déroger pour bénéficier s'ils le souhaitent des avantages de la vie matérielle et sociale du bourg.

Mais si seule une petite fraction des *poqalla* vit recluse, à leur mort en revanche, c'est la majorité des *poqalla* qui est enterrée dans les terres de la *mura* consacrées exclusivement à un usage funéraire. Ces terres constituent alors un cimetière familial appelé *xapna*, terme qui se substitue alors parfois à celui de *mura*<sup>226</sup>. Ce cimetière, dans lequel hommes et femmes sont strictement séparés, occupe soit la totalité de la *mura*, soit une partie seulement. La raison de cet isolement des défunts ne nous a pas été clairement énoncée, mais on peut envisager une même logique entre les vivants et les morts que celle régissant le rapport des *poqalla* avec leurs sujets, une logique du danger par pollution, par contamination du fait d'une trop grande proximité. Ou au contraire, la peur d'une souillure par les gens du village.

Une *mura* à Lehayte nous a été signalée comme lieu de « repos » des *poqalla*. Elle équivaut dans la forêt à la portion de l'enclos d'habitation de certaines familles de *poqalla* lui aussi consacré au « repos » du *poqalla*. Sous cet euphémisme se cache une réalité plus morbide. En effet, lors du décès des *poqalla*, la mort biologique n'est pas annoncée : au contraire, le *poqalla* est officiellement déclaré « malade » (*poqalla i-armitooté*). À plusieurs reprises, dans une mise en scène dont personne n'est dupe, les paysans qui lui font allégeance viennent s'enquérir de sa santé et de sa convalescence à la famille, lui apportant des cadeaux qui servent à rétribuer ceux qui sont venus prendre soin du corps. En effet, pendant ce temps, le *poqalla* est embaumé : le corps éviscéré du mort est enduit quotidiennement de miel et de beurre par un homme reconnu pour son savoir-faire d'embaumeur, aidé dans sa tâche par quelques assistants. Certaines parties du visage (le nez, les oreilles) sont également traitées avec

---

<sup>225</sup> Concrètement l'habitation est située à l'orée du bois : son espace est délimité par un muret (*kanwatta*) semblable aux terrasses que les Konso affectionnent tellement, qui dessine un enclos regroupant plusieurs cases.

<sup>226</sup> *Turka* à Tuuro.

de la résine<sup>227</sup> qui a pour effet de les durcir (HALLPIKE 1972 : 253, TADESSE WOLDE 1992). Dans les conditions atmosphériques et hygrométriques du pays konso, ce traitement « rudimentaire » suffit à protéger les chairs de la décomposition. La momification n'est pas totale, et ne résisterait pas l'épreuve de centaines voire de milliers d'années comme l'ont fait les momies incas ou égyptiennes (THOMAS 2000 : 160). Mais la technique s'avère efficiente pour empêcher la décomposition du corps et pour le préserver durant quelques années. Le corps partiellement momifié est conservé en position assise, soit dans une case réservée à cet effet, soit dans une tombe provisoire (une niche creusée dans la terre et refermée par des planches, dans laquelle sont aussi enterrées les viscères). Cette dernière se trouve soit dans l'enclos familial<sup>228</sup> (HALLPIKE 1972 : 254), soit précisément dans la *mura* « de repos ». Dans un délai qui peut s'étendre de quelques jours à neuf ans<sup>229</sup> selon l'importance du *poqalla*, se tiendra le rituel des funérailles. Devant la population réunie des bourgs qui se trouvent sous l'autorité du *poqalla* disparu, le décès est d'abord officiellement annoncé par quelques solennels battements de tambour. Dans une nouvelle scène théâtralisée, l'embaumeur est insulté en public pour s'être mal occupé du *poqalla* « malade ». Il s'en excuse, « [répliquant] qu'il a fait de son mieux, que le *poqalla* était très malade » et s'acquitte d'une amende dont le montant est fixé par les Anciens (TADESSE WOLDE 1992 : 16). Les funérailles peuvent alors commencer. La momie est exhumée de la tombe ou simplement sortie de la case. Le film documentaire de Michel PAPATAKIS (1993), tourné à la mort de Kayote Kala, nous permet de découvrir un corps fragile et desséché, recroquevillé sur lui-même, enveloppé dans une peau de vache elle-même recouverte d'un tissu coloré. Le visage remodelé par les mains de l'embaumeur laisse apparaître à la place des yeux deux grands éclats nacrés de coquille d'autruche, taillés, ronds et blancs. La tête est enveloppée d'un turban sur lequel un *xallasba* (objet métallique d'inspiration phallique) a été fixé. C'est dans la *mura* qui fait office de cimetière de famille que le *poqalla* est alors définitivement enterré. Les fossoyeurs (des jeunes hommes parmi les plus vigoureux « sujets » du *poqalla*) se relaient, creusent d'abord un puits de plusieurs mètres, au fond duquel ils forment latéralement une cavité. Le corps est enterré de la même façon que le sont les autres défunts konso (à la différence près qu'il est momifié) : il est déposé en

---

<sup>227</sup> Ou plus probablement de la propolis.

<sup>228</sup> Vraisemblablement, si c'est comme dans le cas du *poqalla* Kala, dans une subdivision de la concession consacrée aux morts, adjacente à celle des vivants, séparée par un simple muret.

<sup>229</sup> Plus précisément neuf ans et neuf mois. La récurrence du chiffre neuf est probablement à mettre en relation avec le nombre de clans. On retrouve en effet un multiple de ce chiffre dans la période du système de génération de Karatti : or, selon Shako Otto (comm. pers.), ce cycle de 18 ans permet de dédier symboliquement 2 ans à chaque clan, un pour le *xelta* (« lignée de génération ») *Hirpa* et un autre pour le *xelta* *Kalkussa*.

position assise dans la niche latérale, qui est ensuite refermée par un muret de pierre, avant que la fosse ne soit finalement comblée par de la terre.

C'est ainsi que les funérailles du *poqalla* se composent de plusieurs moments successifs, espacés parfois de plusieurs années : la momification, et l'enterrement. Ils encadrent deux grandes phases de la destinée terrestre du *poqalla* : la « maladie » ou le « repos », et la « mort ». En règle générale, la phase de « repos » se déroule à l'intérieur d'un espace réservé au sein du lieu de résidence du *poqalla*, avant la translation du corps momifié vers le bosquet-cimetière<sup>230</sup>.

Mais la *mura* de Lehayte – et c'est le seul exemple connu – présente la particularité d'être consacrée exclusivement à cette phase transitoire située entre la mort biologique et les funérailles : ce lieu de « repos » est distinct des lieux de résidence et de sépulture du *poqalla*. Dans ce bourg de Tuuro, on assiste donc à une séparation spatiale des trois étapes de la vie, de la maladie et de la mort d'un *poqalla*. Il reste à préciser si cette variation constitue un cas isolé ou se trouve être révélatrice d'une différence généralisable à la région.

Les bosquets sont donc présentés en premier lieu comme des espaces servant à mettre les *poqalla* à l'écart des bourgs, une règle qui vaut selon l'importance des lignages que les personnes représentent, du temps de leur vivant, de leur « maladie », ou de leur mort. Mais la fonction des *mura poqalla* ne s'arrête pas à l'explication immédiate, à l'explicite : il faut comprendre les multiples significations des *mura poqalla* aussi à travers les signes indicibles qu'elles renvoient. Les discours konso les expriment en partie mais de façon confuse, ou plus précisément, tels quels, sans les accompagner des clés culturelles qui nous permettraient d'en saisir tout le sens. Ainsi en est-il de cette explication laconique « c'est la nature des *poqalla* que d'avoir une *mura* », qui nous a été lancée alors que nous tentions d'en savoir plus sur le rôle des *mura poqalla*.

---

<sup>230</sup> De nombreuses sociétés procèdent à un rituel dit « des secondes obsèques », qui consiste à déterrer après quelques années les restes minéralisés du défunt pour les ensevelir ailleurs. La même chose est réalisée ici avec la momie, dont le principe de fabrication n'est rien d'autre qu'une minéralisation accélérée. Ce déplacement spatial du corps stabilisé est important car « la translation des os [ici, de la momie] en un autre lieu parachève le processus de purification du mort comme si, la terre ayant été souillée par le corps pourrissant, il fallait replacer les restes épurés en un lieu intact » (THOMAS 2000 : 142).



## UNE TAILLE ET UN NOMBRE DE *MURA* PROPORTIONNELS À L'INFLUENCE DE LA FAMILLE DU *POQALLA*

### « C'est la nature des *poqalla* que d'avoir une *mura* »

« C'est la nature des *poqalla* que d'avoir une *mura* ». Nous redoutons toujours de la part de nos informateurs ce type de formule laconique qui au premier abord ne font que faire piétiner l'enquête. Nous avons donc d'abord rangé celle-ci aux côtés des mythiques « c'est comme ça » ou « on le fait parce que c'est la tradition ». Mais la formule semble en dire plus. Elle a d'abord le mérite de souligner le caractère indéfectible et original du lien qui unit les *mura poqalla* au destin individuel des *poqalla*. Chez les Konso, seuls les *poqalla* « possèdent » ce type de forêt, et la présence d'un tel monument dans le paysage atteste sinon de la présence physique immédiate du *poqalla*, au moins de son emprise historique sur cette portion de territoire. Elle suggère l'existence d'une sémantique de la forêt, qu'il nous appartient de décoder, mais dont tout porte à croire qu'elle parle de *poqalla*. L'exploration de ces liens non explicites passe ici non plus seulement par les discours mais aussi par la mise en relation des multiples indices dévoilés par l'observation directe de la forme des bosquets, par une attention portée aux artefacts culturels.

### Les indices donnés par la taille des bosquets

#### Les trois plus grandes forêts correspondent aux trois *poqalla* régionaux

Nous avons déjà établi dans la partie II que les bosquets et forêts de *poqalla* étaient de taille variable. De quoi cette donnée dépend-elle, si elle n'est pas aléatoire ? Lorsque l'on considère le cas des trois *poqalla* « régionaux », l'idée d'une corrélation entre la taille de la *mura* et le degré d'influence du *poqalla* vient spontanément à l'esprit. Ces chefs lignagers dont l'influence s'exerce à l'échelle des régions konso, possèdent en effet les trois forêts de genévriers les plus étendues. La plus connue des Konso et des visiteurs est assurément celle du *poqalla Kala*, le chef traditionnel de Tuuro dont le charisme s'est étendu à Karatti. Elle est située au sommet d'une colline dominant plusieurs bourgs de Karatti, et couvre une douzaine d'hectares. Assez similaire par son étendue et par sa position surplombante du pays konso, la forêt du chef traditionnel de Karatti, le *poqalla Pammale*, s'étend au sommet d'une colline dans les hauteurs de Dokatto et fait directement face à la première. Une troisième forêt souvent associée aux deux précédentes, mais plus petite, est celle du *poqalla Quufa*, située dans les hauteurs de Mejeqe (Carte 8). L'exemple de ces trois forêts semble donc suggérer que la taille du bosquet reflète le degré d'influence du *poqalla* qui la « possède » : le bosquet par sa taille jouerait par conséquent un rôle signalétique du pouvoir du *poqalla*.

Des difficultés méthodologiques pour élargir une telle correspondance aux autres *poqalla*

Doit-on pour autant établir une corrélation systématique entre la taille de la *mura* et l'influence du *poqalla*, qui vaudrait aussi pour les chefs de moindre importance ? Idéalement, pour démontrer la corrélation entre la taille de la *mura* et le degré d'influence du *poqalla* qui lui est associé, il faudrait établir un classement des *mura* par superficie, et le mettre en relation avec la hiérarchie des *poqalla* exprimée par les Konso. Nous nous sommes dans cette entreprise confrontée à quelques difficultés méthodologiques, la première tenant à l'évaluation des superficies de chaque *mura*, la seconde, la plus importante, tenant au « classement » des *poqalla* (nous y revenons plus tard).

Le premier point aurait pu être réglé par de pénibles mesures sur le terrain. La difficulté de leur mise en œuvre nous a rapidement conduite à y renoncer. À la suite d'une courte formation aux logiciels d'information géographique (en novembre 2004), nous avons pu envisager concrètement la faisabilité d'une deuxième méthode, moins fastidieuse : la mesure directe de la superficie des bosquets peut en effet être remplacée par une mesure de la surface des plages noires de végétation apparaissant sur les photographies aériennes. Mais si le principe de cette méthode informatique est simple, son application, envisagée sur le tard, nécessite des données de terrain dont nous ne disposons pas : elle suppose en effet que l'on puisse identifier parmi les très nombreux bosquets qui apparaissent sur la photographie, celui ou ceux dont on veut mesurer la superficie. Sur le terrain, nous avons certes pris la précaution de relever au GPS les coordonnées géographiques des *mura poqalla* visitées, mais dans des conditions de couverture satellitaire qui n'étaient pas toujours optimales. Il en résulte que ces coordonnées géographiques sont trop imprécises pour localiser avec fiabilité les *mura poqalla* visitées sur la photographie aérienne.

Devant la difficulté d'évaluer même grossièrement les superficies des *mura*, nous avons décidé de raisonner à partir du nombre de *mura* que chaque *poqalla* possède. Nous avons pour cela réalisé un inventaire sur quelques bourgs des noms de *poqalla* et des *mura* qui leur sont associées : ces informations sont consignées dans l'Annexe V.

### Les indices donnés par le nombre de bosquets

Pour la démonstration qui suit, nous nous en tenons aux informations concernant le bourg de Buso, qui s'avèrent les plus complètes.

#### Pas de *mura* pour « ceux qui sont arrivés après »

Alors que la règle générale est que chaque *poqalla* détient *son* bosquet, il apparaît que certains des *poqalla* de ce bourg n'en possèdent pas. Pour les uns, le bosquet qu'ils avaient autrefois a été complètement défriché ; les raisons invoquées sont alors le décès de la famille entière (ce qui sous-entend de façon implicite la dilapidation du patrimoine en l'absence de contrôle de la famille) ou l'installation à l'endroit de la *mura*, d'une école, dont l'emplacement a été déterminé par l'administration du bourg. Pour les autres *poqalla*, les paysans interrogés disent qu'« ils sont arrivés après ». Cette dernière assertion peut s'interpréter de deux façons : soit les familles de ces *poqalla* se sont effectivement installées dans le bourg postérieurement à l'arrivée de ceux qui ont, ou ont eu, une *mura* ; soit ces familles sont originaires du bourg, mais sont issues d'une scission avec le lignage d'un autre *poqalla* local<sup>231</sup>. Cette deuxième hypothèse est séduisante, elle pourrait permettre de comprendre alors le faible nombre de clans (4 seulement) représentés chez les *poqalla* de Buso. Nous l'étayons en partie par les données d'Elizabeth WATSON (1998 : 112), dans lesquelles on voit que le *poqalla Warara* est issu du lignage du *poqalla Pa'ayto*. Or, précisément, Warara n'a pas de bosquet, alors que Pa'ayto en possède un. Les lignages les plus anciens étant considérés comme les aînés (*qaarta*) des autres, ils sont aussi reconnus – selon la logique konso qui confère une autorité supérieure aux « premiers arrivés » – comme plus influents.

Ainsi, le défaut de *mura poqalla* pour les jeunes lignages se fait le signe de leur faible influence ; tandis qu'à l'inverse, l'existence de forêts associées aux anciens lignages marque une position élevée dans la hiérarchie des *poqalla*. La logique voudrait que l'appropriation par certains *poqalla* de bosquets surnuméraires témoigne d'une importance plus grande encore... Mais qu'en est-il vraiment ?

#### Des bosquets surnuméraires, « pour montrer la richesse »

Dans les cas où les *poqalla* ont plusieurs *mura*, comme à Mejelo, il nous a été explicité que l'une servait de cimetière (*turka* ou *xapna* dans le dialecte de Takati), tandis que l'autre (ou les autres) est (sont) dite(s) *a-kutum-daysbo*, « pour montrer [leur]

---

<sup>231</sup> En effet, le fils cadet d'un *poqalla* peut fonder son propre lignage (appelé alors *turrayta*, pl. *turraya*) reconnu comme digne de l'appellation *poqalla* au bout de la septième génération d'aînés.

capital » (*a*/« pour », *ketuma*/« richesse », *daysbo*/« qui montre »), ou *tean-daysbo* : « cela montre leur richesse ». Ces *mura*-là sont avant tout autre usage conçues comme un signe ostentatoire de richesse et de prestige. Ainsi, si l'absence de *mura poqalla* associée à un *poqalla* est un signe de la faiblesse de son lignage, qui pêche par excès de jeunesse, la possession d'un nombre important de bosquets à l'inverse, atteste, confirme, et renforce la supériorité du statut de son propriétaire.

Mais cette forme de démonstration de la richesse ne fonctionne que si le signe est visible de tous, et que si sa signification est connue. La condition est donc que les bosquets soient vus, et reconnus comme tels, comme une manifestation d'opulence... Dans ce cadre, leur situation dans le territoire contribue probablement autant que leur superficie à l'efficacité de l'affichage.

#### DES BOSQUETS SITUÉS AU SOMMET DES COLLINES

##### Pour être vus

##### « Là où les *poqalla* sont »

Les *mura*, toujours situées dans le domaine géographique d'influence de leur propriétaire, sont une façon de marquer leur position géographique et politique. « Quand les *poqalla* s'installaient dans un endroit, la forêt était un moyen de montrer où ils s'étaient installés » ; ou, plus laconiquement, « les forêts montrent où les *poqalla* sont » (MOHAMMED MUSA Consultancy 2001 : 51). En outre, dans le cadre de relations souvent concurrentielles entre *poqalla*, les *mura* – particulièrement celles dites *a-ketum-daysbo* c'est-à-dire conçues comme des signes de richesse – doivent se voir dans le paysage, et si possible, de loin. Plus elles seront grandes et placées de façon stratégique dans le territoire (en général au sommet des collines, où elles sont ainsi visibles de toutes les vallées attenantes), plus la démonstration de pouvoir sera claire. En cela, leur situation en altitude a une fonction essentielle : celle d'être vues.

On voit adoptée ici la même stratégie que celle des autorités de l'Église orthodoxe éthiopienne, qui placent systématiquement les lieux de culte – en général de dimension et d'architecture imposante – dans les hauteurs, choix classiquement interprété comme une affirmation de la puissance de la religion et du pouvoir centralisé du clergé<sup>232</sup>. Dans le contexte d'intégration du pays konso à la nation

---

<sup>232</sup> Les missions protestantes quant à elles visent plutôt une installation de leurs temples dans les villages, au plus près du quotidien des croyants, choix géographique qui est assez révélateur de l'idéologie prosélyte de ces courants religieux dont le souci permanent est l'adaptation aux conditions de vie des populations ciblées. Les temples sont à dimension « humaine » (on ne retrouve en rien le caractère imposant des églises orthodoxes), et si possible en nombre élevé, un dans chaque village.

éthiopienne, la préférence partagée pour les lieux en vue a parfois abouti à une compétition pour les sommets<sup>233</sup>, qui cristallisait en fait une compétition pour l'adhésion populaire à un type de croyance : la cosmogonie traditionnelle ou la foi chrétienne. Mais cette lutte d'influence récente entre confessions religieuses ne fait que mettre à jour une stratégie qui était probablement préexistante dans le pays konso de l'époque pré-amhara, où les *poqalla* étaient déjà en compétition entre eux. Ainsi, les *mura poqalla* peuvent être comprises, aujourd'hui comme hier, non pas seulement comme la démonstration d'une richesse, mais aussi comme le signe ostensible d'un pouvoir politico-religieux qui cherche à asseoir sa domination sur un territoire.



Photographie 29 : La *mura poqalla* de la famille Kala domine le paysage

#### Premiers arrivés, plus hauts servis

Dans le récit légendaire de l'arrivée des premiers *poqalla* sur le territoire konso (cf. Annexe VII), chaque déplacement des *poqalla* est soigneusement signalé et assigné à un repère géographique précis, identifiable encore aujourd'hui. Ainsi le récit de l'arrivée du huitième *poqalla* donne l'occasion de comprendre l'origine de la première scission de lignage, et de vérifier comment l'antériorité sur le territoire donne accès à une *position élevée*, au sens propre comme au figuré.

---

<sup>233</sup> Ainsi, l'église orthodoxe de Fasha, située sur un des sommets dominant la ville, a-t-elle été érigée sur une ancienne *mura poqalla*. Il existe d'autres exemples hors du pays konso. Citons l'église Sainte-Marie de Chencha (pays gamo), établie sur une hauteur, à la place d'un ancien bois sacré. Voir également cet extrait du récit de l'arrivée des premiers *poqalla* sur le territoire konso (dont l'intégralité figure en Annexe VII) : « à cette époque, Konso était une forêt. [Les *poqalla*] ont vu ces montagnes et ont décidé de s'installer là pour contrôler le pays (...) Quand les Amhara sont venus, ils ont eux aussi voulu s'installer sur les hautes terres pour contrôler les gens... ».

« ... Le huitième [*poqalla* à venir au pays konso] est Tujje, du clan Tokomaleeta. Il était le fils de Nabelo (Sawtatta). Il voulut traverser la rivière Delpena avec son frère Pata (qui lui est resté du clan Sawtatta, et est devenu *poqalla tuuma*). Pata traversa la rivière en premier et s'installa dans les hauteurs de Dokatto. Lorsque Tujje voulut traverser la rivière à son tour, celle-ci était en crue. Il attendit donc la décrue pour passer sur l'autre rive. Il traversa donc plus tard et s'installa en bas de Dokatto... »

Les deux frères constituent une figure symétrique inversée, dans laquelle se dessinent plusieurs couples d'opposition, omniprésents dans les représentations konso : aînesse/puînesse, antériorité/postériorité, haut/bas. Celui qui arrive *après* – selon le récit parce qu'il a été bloqué par la rivière en crue – est aussi celui qui est issu d'un lignage plus récent : il se retrouve dans une position inférieure, à la fois dans la topographie du territoire konso et dans la hiérarchie sociale.

Les *mura poqalla* peuvent ainsi être perçues comme un moyen de différenciation sociale. L'association du nom d'un lignage à un bosquet est en effet une façon de signifier publiquement son statut supérieur de *poqalla* et de le distinguer des lignages non-*poqalla*. Le bosquet pris comme un objet au sens technologique, et « [vu comme marqueur d'identification sociale] peut être considéré comme un signe unissant dans une relation explicite une forme et une signification (...) [sachant que] la relation entre forme de l'objet et statut signalé repose sur un système de conventions culturellement reconnues ou, si l'on veut, sur un code » (BROMBERGER 1979 : 111). Pour les Konso, le code intelligible à tous est que l'objet *mura poqalla* désigne le statut supérieur de la famille qui le détient. Mais surtout, « si l'objet renseigne d'abord sur sa fonction, il livre parallèlement toute une série d'informations sur le statut de son possesseur. On peut ainsi poser que les différences formelles entre objets partageant les mêmes fonctions traduisent les positions relatives de leurs détenteurs dans le système social » (*id.*). Or, il est vrai que l'objet *mura poqalla* peut prendre des formes diverses par la variation d'un certain nombre de paramètres concernant leur situation spatiale (et nous verrons plus tard, leur composition ligneuse). Ce sont plus particulièrement les variables « altitude » et « superficie » (et « richesse en genévriers ») qui conjuguées, permettent de préciser, par un simple coup d'œil dans le paysage, le statut du détenteur de la *mura*, ainsi défini comme appartenant à un lignage de *poqalla* et dès lors placé dans la hiérarchie des *poqalla*.

## Pour être au plus près de Dieu

### Waaq, le Dieu-ciel

Ces stratégies d'assise du pouvoir entre les hommes ne doivent pas faire oublier un déterminisme plus universel. En effet, la position en hauteur des *mura poqalla* peut également être perçue comme une élévation physique qui permet au chef doté de qualités uniques de se rapprocher de Dieu. Selon la religion des Konso en effet, Dieu se trouve dans le ciel : les deux entités portent d'ailleurs le même nom, *waqa*. Plus précisément, si l'on se réfère aux principes de la religion des Oromo avec lesquels les Konso sont étroitement apparentés dans ce domaine,

« la cosmologie traditionnelle est construite autour d'une division quasi-platonicienne entre le monde réel et le monde des idées et des principes. Tout ce qui existe dans le monde matériel ainsi que sous forme de valeurs abstraites a sa correspondance sous la forme d'un principe immatériel (*ayana*) qui est décisif pour le destin de cette entité. (...) Toutes ces essences ou principes peuvent être vus comme des fractions de la Divinité. La Divinité est la somme universelle de tous les principes, mais en même temps, est perçue comme un Dieu-Ciel personnalisé bien que distant. Dans certaines conditions, les fractions aussi peuvent être personnalisées sous forme d'esprits » (DAHL 1996 : 167).

Ainsi les Konso disposeraient-ils de différents moyens pour communiquer avec le Divin, soit en se rapprochant des éléments naturels habités par des esprits, soit en se rapprochant directement de Dieu. En dépit de l'inaccessibilité par nature de *Waaq*, c'est cette dernière stratégie qui semble être à l'œuvre dans le choix par les *poqalla* de sites d'implantation élevés. Quelques éléments de récit le suggèrent en effet. À l'époque mythique où le corps défunt du *poqalla Kala* était emporté par Dieu dans le ciel, la dépouille était étendue sur une roche de basalte située dans la forêt, afin de l'élever et de la rapprocher de Dieu. Ce souci de la plus grande proximité physique entre les hommes et Dieu se retrouve à nouveau chez les Oromo : ceux-ci sacrifient en effet des animaux au sommet des collines, « pour être plus proches de Dieu » (BARTELS 1990 : 66, 89). Et si durant le sacrifice, les nuages descendent sur le sommet de la colline, alors ils interprètent ce changement météorologique comme un signe divin<sup>234</sup>.

---

<sup>234</sup> « Beaucoup de rituels publics se jouent quand le ciel est nuageux, car dans un ciel nuageux *Waaq* (Dieu/le ciel) est perçu comme plus proche de l'homme » (BARTELS 1990 : 35).

### Dieu fait la pluie

Un nouvel indice de cette recherche de proximité entre les *poqalla* et Dieu par la hauteur du site, nous est donné par Woldedawit Kala<sup>235</sup> lorsqu'il soutient que « [sa] forêt attire la pluie ». Chez les Konso, chez les Oromo, comme chez de très nombreux peuples de par le monde, il existe une relation de causalité entre Dieu et la pluie, car Dieu est à l'origine d'une prospérité qui s'exprime par la fertilité des femmes et la bonne qualité des récoltes, et donc, particulièrement dans ce pays au climat semi-aride, par l'abondance de la pluie. Par ailleurs, la pluie est un phénomène qui vient du ciel, désigné par le même vocable que la Divinité elle-même (*waqa*). Dans le langage courant, les Konso, pour exprimer « il pleut », disent : *Waqa iropni*, littéralement « Dieu pleut » (HALLPIKE 1972 : 23). Lorsqu'il n'y a plus de pluie, les Konso vont voir leurs chefs rituels (*poqalla* et autres *nama dawra*), et leur disent *Waqa ino tiete*, *Waqa ino qensada*, « Dieu nous a laissé ! Priez Dieu pour nous ! » (WATSON 1998 : 200). Dans le fragment de mythe précédemment rapporté, c'est sous forme de brume que *Waqa* descend sur terre et qu'il emporte le corps du *poqalla* défunt.

Pour les Konso, la pluie est donc une manifestation de la présence de *Waqa* et un signe sans équivoque de sa bienveillance, tandis que les *poqalla* sont les médiateurs reconnus par tous, entre les hommes et leur Dieu, particulièrement lorsque celui-ci vient à « s'absenter ». Ce pouvoir de communiquer avec le divin légitime et nécessite qu'il s'éloigne de la société et se rapproche du ciel, en élisant domicile dans des forêts situées sur les cimes du pays. Ces forêts constituent alors dans cette logique de communication le lieu privilégié de la médiation. C'est ainsi que nous interprétons la parole de Woldedawit quand il affirme que « sa forêt attire la pluie », même si les arguments fournis par Kala pour expliquer cette pluviométrie supérieure prennent les apparences d'un discours scientifique plus familier à nos yeux. Ils font intervenir plusieurs paramètres, et parmi eux l'importance de la forêt pour maintenir la fraîcheur et le mélange de masses d'air de température différentes :

« Les arbres attirent la pluie à cause de leur ombre. Ils attirent l'air froid (*ayireta*, de l'amharique *ayär*, « air », « vent »). Là où il n'y a pas d'arbres, ça ne serait pas possible. Quand le soleil brille et réchauffe l'air frais sous les arbres, l'air frais et la chaleur donnée par le soleil se mélangent et attirent la pluie. Le froid et le chaud ensemble font tomber les nuages sur eux » (Woldedawit Kala 1999).

---

<sup>235</sup> Nous appelons ainsi pour faire plus court Woldedawit Kayote Kala, le *poqalla* représentant le lignage Kala de 1993 à 2003. Comme ailleurs en Éthiopie, le deuxième nom, accolé au « prénom » qui a été donné à la naissance, est le « prénom » du père. Le troisième nom accolé à ce binôme est spécifique aux *poqalla* : il rappelle le nom du fondateur du lignage.



Cette explication n'est pas sans rappeler des principes généraux de climatologie, qui ne sont d'ailleurs peut-être pas complètement étrangers à Woldedawit Kala (il a été scolarisé pendant 9 ans). En général, la pluie apparaît suite à un refroidissement de l'air, suivant ce même mécanisme qui aboutit à la formation de la rosée aux heures les plus froides de la nuit. Or, les forêts de Kala sont situées sur des sommets, et l'air est plus frais en altitude<sup>236</sup>. Les masses d'air lorsqu'elles rencontrent un obstacle lié au relief, sont obligées de s'élever : elles se refroidissent, ce qui peut éventuellement provoquer, si au départ elles sont suffisamment chargées en humidité, la formation de nuages voire la condensation de cette vapeur d'eau en pluie. La forêt, dont l'atmosphère reste fraîche grâce à l'ombre des arbres et à l'évaporation de l'eau, joue peut-être un rôle supplémentaire dans le refroidissement de l'air. De plus, les forêts contribuent de façon importante à la restitution dans l'atmosphère de l'eau tombée du ciel. Les manuels d'écologie traitant du cycle de l'eau estiment que le retour de l'eau précipitée sous forme de vapeur dans l'atmosphère est liée pour moitié à des phénomènes d'évapotranspiration impliquant la végétation. En l'absence de végétation, seule l'évaporation physique joue ; l'eau, moins retenue, s'écoule en plus grande quantité dans les rivières, ce qui peut se traduire par un déficit local en humidité atmosphérique<sup>237</sup>.

Mais l'explication de Kala, aussi empreinte soit-elle en apparence de ces principes de climatologie, nous semble se référer avant tout à la cosmogonie konso. Dans les temps mythiques de l'abondance, « Dieu était proche de la terre » (HALLPIKE 1972 : 223) ; et selon la religion oromo, le Dieu-ciel et la Terre, considérée comme la femme de Dieu, étaient proches, voire confondus, et les temps étaient fertiles, « *Waq*a, l'être suprême, était étendu sur le ventre sur terre, et fertilisait la terre avec sa pluie » (BARTELS 1990 : 89). Or, on notera que Kala considère que ce n'est pas le refroidissement de l'air qui est à l'origine de la pluie, mais le mélange d'air céleste et d'air terrestre issu de la forêt, plus précisément la rencontre de la fraîcheur qui vient de la terre avec la chaleur qui vient du ciel.

---

<sup>236</sup> La température s'abaisse entre 0,5 et 1°C (selon la saturation en humidité de l'atmosphère) quand l'altitude s'élève de 100 m.

<sup>237</sup> Le rappel de ces quelques principes élémentaires de climatologie ne vise pas à remettre en question les observations attentives de Kala, mais à connaître les mécanismes possiblement à l'œuvre d'après la science moderne et de les confronter à l'explication de notre interlocuteur. Car le phénomène tel qu'il est décrit par Kala est selon la formule de Maurice Godelier, du « concret pensé » : ainsi la compréhension de ce concret selon nos propres représentations nous permet de mettre en évidence la façon dont il est pensé, à l'aune des représentations konso.

Selon le mythe d'origine des Konso, qui dans sa narration renvoie au thème classique de la faute originelle, l'âge d'or, celui de la confiance primordiale entre Dieu et les hommes, est bel et bien révolu. Le récit indique en effet qu'une femme qui récoltait des feuilles de *Moringa stenopetala* à l'aide d'un crochet aurait blessé Dieu, qui se serait alors éloigné de la terre... Ainsi, seules les forêts situées en altitude permettent aujourd'hui de retrouver les conditions originelles de proximité avec Dieu, perdues depuis ce regrettable accident des origines. Sans l'abolir, elles réduisent la distance incommensurable qui s'est creusée entre le ciel et la terre. Leur situation élevée plus proche du ciel les destine à l'usage des *poqalla*, les seules personnes à disposer d'un pouvoir spirituel suffisamment fort pour entretenir un rapport avec le divin, par exemple par l'intermédiaire des *mooba* (esprits) que *Waqqa* leur envoie. Et de fait, *Waqqa* semble y dire sa présence par un élément tangible et concret pour tous les hommes, à savoir une pluviométrie perçue comme plus importante qu'ailleurs.

Autant (voire plus) que la superficie, l'altitude des bosquets établit et stabilise aux yeux des humains la hiérarchie sociale des *poqalla*, entendue ici comme une conséquence immédiate de l'ordre d'ancienneté des lignages, duquel découle aussi une hiérarchie naturelle, reconnue par et devant Dieu. Le caractère pérenne des ligneux, la dimension divine et mythique de la hiérarchie ainsi définie, doivent-ils pour autant faire croire que l'ordre des *poqalla* est immuable ? La suite prouve le contraire : malgré la forte territorialité d'un attribut tel qu'une forêt, les *poqalla* peuvent se déplacer, autant dans l'espace que dans l'échelle du pouvoir.

#### DES MARQUEURS DES DÉPLACEMENTS AU SEIN DU TERRITOIRE

Au cours de notre inventaire des *mura poqalla* (cf. [Annexe V](#)), nous avons en effet pu constater que le *poqalla* Kala avait plusieurs *mura*, situées dans différents villages, dont nous avons appris que les emplacements marquaient les différents lieux d'implantation de sa famille. Ainsi, venant prétendument de « Gondar »<sup>238</sup>, la famille de Kala se serait d'abord établie à Tuuro, puis aurait déménagé à Kashale (où se trouve une petite forêt de genévriers gérée par un représentant de Kala) ; puis, dans l'ordre chronologique, à Hatuse (pays borana), Kantima, Buso (où le bosquet qui marquait l'emplacement de l'ancienne habitation a récemment été défriché), Mejelo, Dokatto (sur la colline qui domine le quartier de Hulme proche de l'emplacement

---

<sup>238</sup> Ce toponyme ne fait probablement pas référence à la ville de *Gondär* au nord du lac *T'ana*, mais souligne avant tout l'origine étrangère du lignage Kala, en l'associant dans le même temps à la suprématie reconnue aux Amhara.

actuel de l'église orthodoxe), jusqu'à s'installer finalement dans la forêt où Kala réside actuellement, sur les hauteurs de Gamole.

Ces déplacements auraient été motivés par la compétition entre *poqalla*. Ainsi, en ce qui concerne le déménagement le plus récent, Kala aurait été contraint de quitter la colline dans les hauteurs de Hulme parce qu'elle est distante de moins d'un kilomètre de celle de Pammale, ce qui ne convenait pas à ce dernier. Kala, pour s'installer sur son lieu de résidence actuel, aurait ensuite délogé le *poqalla* Palkuto qui se serait alors rabattu sur Goja. La conséquence de ces déplacements, mais aussi peut-être leur moteur, est que partout où ils s'installent, les *poqalla* sont des étrangers, des *outsiders*, qui de ce fait s'incarnent mieux dans un personnage de médiateur impartial (HALLPIKE 1972 : 325).

Nous ne disposons malheureusement pas d'éléments sur les étapes rituelles et pratiques qui conduisent à l'établissement d'un nouveau site : les *poqalla* replantent-ils un nouveau bosquet à chaque déplacement ? Tirent-ils parti d'une végétation déjà en place ? Les récits semblent plutôt pencher vers la première hypothèse, mais leur caractère mythique ne garantit pas la véracité du scénario.

« Nous venons de Gewada. Mes grands-parents ont planté la forêt. Les graines venaient de Gewada. Ils vivaient dans la forêt. Ils sont restés à peu près six mois : ils ont planté quelques genévriers, ont bougé jusqu'ici et ont planté à nouveau des genévriers. Ils se sont déplacés avec leurs graines car ils ne savaient pas encore où ils iraient. Ils en avaient besoin pour les *olabitta tola* (les *olabitta* de la famille) », comme le raconte par exemple le *poqalla Kertipa* de Fasha.

Quoi qu'il en soit, ces déplacements existent ; les bosquets sont là pour en témoigner. En effet, chacun des bosquets laissé au cours de ces pérégrinations est le vestige de l'ancienne *mura*, à laquelle s'est rajoutée la végétation qui a envahi l'habitation abandonnée. La maison vidée de ses habitants n'est jamais reprise et reste définitivement déserte, car même après le départ d'une famille de *poqalla*, les gens craignent que les esprits potentiellement maléfiques restent aux alentours de l'habitation. On peut ici supposer que le départ du *poqalla* dans un autre bourg déclenche le même déchaînement d'esprits malins que son départ dans l'au-delà. Dans cette représentation, on comprend que les habitants de Buso aient interprété la série de malheurs vécue par le voisinage de l'ancienne demeure du *poqalla* Kaya comme une conséquence de la migration de Kaya vers le bourg. De fait, les alentours de cette *mura* ne sont actuellement plus peuplés du tout (HALLPIKE 1972 : 250). La pérennité naturelle des ligneux se conjuguant au maintien des interdits de défrichage, les *mura poqalla* peuvent dès lors témoigner de la grandeur actuelle *et* passée des *poqalla*.

Nous constatons donc une mobilité spatiale des *poqalla* et de leurs bosquets. Qu'est-ce à dire, sinon que les *poqalla* se meuvent aussi dans une hiérarchie qui semblait pourtant définitivement établie ? S'il n'est pas évident que l'acquisition pour un *poqalla* d'un nouveau lieu de résidence implique forcément une remise à jour complète de sa position hiérarchique, les mécanismes de réajustement des positions de chacun que nous décrivons maintenant font fortement intervenir l'élément ligneux.

#### LE DON DE BOIS, UN ACTE PAS TOUT À FAIT GRATUIT

Contrairement à la très grande majorité des « bois sacrés », les *mura poqalla*, que l'on peut classer dans cette catégorie, puisque ce sont bien des raisons liées à l'organisation politico-religieuse qui motivent leur préservation, représentent une source de bois importante, sur laquelle le prélèvement est autorisé selon certaines règles. Le rapport sur l'état de la ressource forestière commandé par *Farm Africa* évalue en effet à 99 par hectare le nombre de genévriers de diamètre supérieur à 10 cm présents dans la *mura Kala*, qui couvre précisément 13,6 ha (MOHAMMED MUSA Consultancy 2001 : 44). Woldedawit Kala estime lui-même qu'il a entre 300 et 500 genévriers pouvant potentiellement être prélevés dans sa forêt (WATSON 1998 : 170). Les coupes sont soumises à l'approbation du *poqalla* qui gère la forêt, lequel se conforme aux règles strictes que sa culture lui impose. L'une d'entre elles est que les *xapna* (*mura* cimetières) et les parties cimetières des grandes *mura* doivent rester intactes, préservées de toute ponction. C'est donc en dehors des limites des cimetières que les *mura poqalla* sont exploitées pour le bois de genévrier. Nous allons voir ici les modalités et les codifications de ce prélèvement.

#### De l'obligation faite aux *poqalla* de donner du bois

Si le *poqalla* a le pouvoir de décider de la destination du bois, il n'est aucunement autorisé à le vendre, car « la forêt appartient à [la] famille mais elle sert à toute la société » (Woldedawit Kala, comm. pers., 1999). En effet, à travers un dispositif institutionnalisé de don de bois, le *poqalla* distribue la ressource de « sa » forêt à différentes personnes ou institutions, ce qui effectivement sert pragmatiquement aux bénéficiaires, au renfort de son propre prestige et contribue indirectement à la cohésion sociale. Nous allons voir comment.

Les bourgs sont les principaux demandeurs de bois. Ils expriment leur requête auprès du *poqalla* par la voix de représentants du conseil des Anciens (*qimmayta*). Mais des particuliers peuvent également adresser des demandes motivées au *poqalla*, en arguant par exemple d'une situation familiale temporairement difficile (une maladie,

un décès) ou d'un accident domestique (un incendie) nécessitant des travaux de réparation. Par ailleurs, de nos jours, les nouveaux acteurs de la vie moderne tels que les différentes administrations éthiopiennes ou les églises protestantes s'adressent aussi au *poqalla* pour obtenir du bois. Le plus sollicité dans sa générosité est Kala, dont la forêt est connue de tous les Konso comme une source importante de genévriers de qualité. Selon ses propos, Woldedawit Kala lorsqu'il est sollicité, évalue la demande, s'efforce presque toujours de l'honorer mais en la revoyant éventuellement à la baisse. Il a en effet le souci de garder du bois pour l'usage de sa propre famille et de préserver le peuplement pour l'avenir : finalement, une centaine d'arbres sont donnés par an (Tableau 19). Les discours des autres *poqalla* et de leurs sujets semblent quant à eux plutôt insister sur le caractère automatique du don<sup>239</sup>. Cette façon de présenter les choses ne signifie pas nécessairement que la demande soit toujours satisfaite, mais se fait plutôt le reflet du comportement idéal du *poqalla*, dans l'obligation sociale de se montrer généreux envers son peuple.

Tableau 19 : Genévriers donnés par Woldedawit Kayote Kala en 1995.

Village/Institution	Nombre de genévriers	Usage (si connu)
Administration gouvernementale à Karat	35	Pylônes d'électricité
Pattinkalto	6	<i>Pafta</i> (maison de quartier)
Kantima	3	<i>Pafta</i> (maison de quartier)
Buso	2	<i>Pafta</i> (maison de quartier)
Dokatto	7	<i>Pafta</i> (maison de quartier)
Dara	3	<i>Pafta</i> (maison de quartier) et maisons privées
Jarso	3	<i>Pafta</i> (maison de quartier)
Gamole	3	Églises
Gaho	1	
Tuuro	2	(demandé, mais pas encore donné)
Depena	2	
Sorobo	1	
Durayte	15	
TOTAL	83	

D'après WATSON 1998 : 171.

<sup>239</sup> L'automatisme du don apparaît par exemple dans ce témoignage d'un habitant de Buso : « à Buso, dans la famille Pa'ayto, ils n'ont pas de genévriers mais peuvent donner des *oipatta* [*Terminalia brownii*] de leur champ à qui le leur demande, même les gens extérieurs au clan. Ils coupent dans la *mura* pour qui le demande ».

### Un don qui appelle un contre-don

S'il est présenté comme un acte gratuit, le don appelle toujours un contre-don, qui s'exprime d'une manière ou d'une autre, matérielle ou symbolique<sup>240</sup>. Chez les Konso, la générosité du *poqalla* est compensée en retour, soit par des cadeaux en nature, soit par un travail effectué dans ses champs, et quoi qu'il en soit, toujours, par la reconnaissance de sa légitimité.

L'importance économique des cadeaux (habituellement, du miel, des couvertures en coton, des animaux domestiques...) ne doit pas être négligée, car leur valeur cumulée peut atteindre des montants importants. Dans le cadre de la rénovation de la *pafta Poloqe* de Dokatto, les habitants du *kanta* ont par exemple remercié Kala pour le genévrier qu'il leur a accordé, avec un pot de miel d'une valeur de 90 *birr*, 20 *birr* de sel pour sa femme et 300 *birr* en liquide (le prix du cadeau est officiellement connu car ceux qui se le sont procuré doivent rendre des comptes publics au groupe)<sup>241</sup>. Remarquons au passage que l'argent liquide, qui est une forme peu commune de remerciement, n'est pas ici considéré comme un paiement : le présenter ainsi serait contrevenir à la règle interdisant aux *poqalla* de vendre du bois.

La contre-prestation peut également s'effectuer sous la forme d'un travail. Cette forme de contrepartie est essentielle pour les grands propriétaires terriens que sont les *poqalla*, car ils ne disposent pas, entourés seulement de leur femme et de leurs enfants, d'une force de travail suffisante pour cultiver toutes leurs parcelles, d'autant plus que certains d'entre eux (et parfois aussi leur femme) n'ont pas le droit de travailler eux-mêmes la terre. Les *poqalla* sont donc dépendants de la main d'œuvre que les paysans leur fournissent en compensation de leur munificence. Il est difficile d'estimer la valeur du service offert par les bénéficiaires des arbres. Pour avoir un ordre de grandeur, prenons l'exemple donné par Watson (1998 : 171, 154), celui du groupe des Protestants de Gamole, qui pour remercier Kala des trois genévriers qu'il leur a donnés, a répondu à deux reprises à son appel pour un travail de nivellement d'une parcelle. Si Kala avait dû faire appel à un groupe de travail (*parka*) à hauteur de 50 personnes pendant deux jours, il lui en aurait coûté entre 200 et 300 *birr*, sans compter la préparation de la *jaqa* (environ 100 *birr*). On remarquera que d'un point de vue strictement économique, le « coût » du bois qui a été donné peut s'avérer pour les

---

<sup>240</sup> Voir Jacques T. Godbout (2000 : 9-40) ; et avant lui, en 1923-1924, Marcel Mauss, le premier à théoriser les trois obligations du don : donner, recevoir, rendre (MAUSS 1993[1950] : 205).

<sup>241</sup> La transaction a par ailleurs engendré quelques frais supplémentaires car les dix Anciens qui se sont déplacés cinq fois jusqu'à la résidence de Kala ont été dédommagé de 1,5 *birr* à chaque fois, ce qui représente en tout 75 *birr*.

villageois particulièrement élevé : le bois semble donc acquérir une importante « plus-value », pour la raison qu'il a été donné par un *poqalla* et qu'il provient d'une forêt de *poqalla*. En d'autres termes, si les villageois choisissaient leur bois sur la seule base d'un principe de « rationalité économique », ils ne s'adresseraient peut-être pas toujours au *poqalla* pour obtenir un genévrier. Qu'ils le fassent quand même indique que l'échange revêt un enjeu autre que la seule recherche d'un équilibre entre les valeurs économiques des biens reçus et des biens rendus. Le fait est qu'à la libéralité du *poqalla* dans le don répond la prodigalité de ses sujets dans le contre-don.

Mais la réciprocité qui s'établit sur la base du volontariat n'est pas automatique, en tout cas pas forcément immédiate. Le *poqalla* qui se montre généreux voit graviter autour de lui un ensemble de personnes auxquelles rien n'a été expressément demandé en retour mais qui, tant qu'elles ne se seront pas acquittées de leur « dette », resteront redevables de quelque chose<sup>242</sup>. Pour le *poqalla*, ce vivier de personnes corvéables en cas de besoin constitue la base du renforcement de son pouvoir, entre autres, économique.

#### Des demandes de bois perçues comme des signes d'allégeance

Le don de bois présente pour les *poqalla* un autre intérêt : la demande de bois, tout comme la demande de terre<sup>243</sup>, est une mesure tangible de l'allégeance que les villages leur portent. Ces chefs se voient en effet reconnaître un pouvoir plus territorial que clanique. La délimitation du « territoire » sur lequel ils règnent se construit sur les marques de dépendance que leur témoignent les habitants des bourgs alentour. Les demandes de bois adressées constituent aux yeux de tous une réaffirmation régulière et performative de l'alliance entre le *poqalla* et ses « sujets ». Pour les *poqalla*, c'est la délimitation de leur périmètre d'influence qui se dessine dans la demande de bois.

Sur ce point, Kala qui possède la forêt du pays konso dans le meilleur état, se voit conférer un avantage sur les *poqalla* concurrents. Aujourd'hui on vient lui demander du bois depuis Fasha (dans la région de Takati), une région où les gens affirment pourtant avoir leur *poqalla*... mais pas de forêt donnant un bois aussi bon

---

<sup>242</sup> « Generosity is a manifest imposition of *debt*, putting the recipient in a circumspect and responsive relation to the donor during all that period the gift is unrequited » (SALHINS 1963).

<sup>243</sup> Cf. « Nourrir au sein », ou la généralisation de ce système d'échange, p. 341.

que le sien<sup>244</sup>. Cette demande adressée préférentiellement à Kala peut dès lors s'interpréter par tous comme le signe de l'augmentation spectaculaire de l'influence de ce dernier dans les trente dernières années. Pour enfoncer le clou, à Dokatto, la réfection de la *pafta* du *kanta* Ottayya a été pour nous l'occasion de relever que lors de la construction de la maison des hommes quarante ans auparavant, c'est à Pammale qu'un arbre avait été demandé. Bien que le village prête en principe toujours allégeance à Pammale et que sa *mura*, toute proche, soit toujours riche en genévriers, les habitants du voisinage se sont adressés à Kala pour la rénovation faite en 2001 (Figure 15). Cette infidélité faite à Pammale est expliquée par ses auteurs comme une conséquence de la période du *Därg*, pendant laquelle celui-ci aurait subi de nombreuses vexations, à la fois de la part du régime, mais aussi de la part de son peuple, « éduqué » par la propagande communiste, et qui aurait alors voulu le chasser. Privé de la reconnaissance de son peuple, Pammale s'est alors refusé à se comporter suivant la tradition qu'on lui déniait pouvoir incarner. Dans un mécanisme de causalité circulaire, les habitants de Dokatto ont dès lors refusé de faire appel à ce *poqalla* déchu, boycottant l'attitude irresponsable de leur ancien chef, qu'ils avaient pourtant eux-mêmes engendrée<sup>245</sup>.

Actuellement, c'est un autre combat qui se joue autour des demandes de bois. Depuis l'annexion du pays konso à l'Éthiopie en effet, les administrateurs éthiopiens ont toujours cherché à se substituer aux autorités traditionnelles, quand ils n'arrivaient pas à trouver en elles des alliées. Sous Haylé Sélassié, les *poqalla* étaient plutôt en bonne relation avec le pouvoir central, qui voyaient en eux l'incarnation

---

<sup>244</sup> Le bourg d'Arfayte situé dans la région de Tuuro, donne un autre exemple de la préférence que ses habitants témoignent à Kala en dépit de la distance qui les sépare de l'actuel lieu de résidence du *poqalla* : « Avant, ils [les troncs] venaient d'une forêt située à *Xome* dans la région de *Tuuro*, mais il n'y a plus eu de *pirpirta* [*Juniperus procera*] dans cette forêt. Il s'agissait d'une *mura poqalla* qui appartenait au *poqalla Dippana*, du clan *Kertitta*. L'avantage, quand l'arbre vient d'une forêt de *poqalla*, c'est que le *poqalla* bénit (*isakni*) la génération. Désormais, les gens d'Arfayte demandent à *Kala*. *Kala* est plus fort que *Pammale* : il aide les gens jusqu'à *Arfayte*, dans la région de *Tuuro* ! *Pammale* est considéré comme le *keussita* (petit frère) de *Kala* ».

<sup>245</sup> Le personnage est présenté comme quelqu'un qui a dilapidé son héritage, en vendant par exemple des arbres pour dépenser ensuite l'argent dans les bistrot. S'il en a été ainsi, alors son refus de se comporter selon les règles n'a pas été motivé par une quelconque avarice, mais par une incapacité, après ces événements douloureux, à s'inscrire à nouveau dans le cycle vertueux du don-contre-don. Dilapider est une façon de continuer à donner, même si l'on ne donne à personne : c'est une façon d'exprimer une déception face à une situation passée de don, qui n'a pas provoqué la gratitude escomptée. C'est une façon de dire que l'on ne croit plus en les vertus socialement roboratives du don, mais que dans l'affaire, le bien a moins d'importance que le lien (GODBOUT 2000 : 71). Depuis le décès de ce *poqalla* déchu et son remplacement par son fils aîné, il semble que les relations entre le lignage Pammale et les bourgs qui lui sont historiquement associés soient en cours d'amélioration.



d'une autorité proche de celle des dignitaires amhara. Certains d'entre eux d'ailleurs se sont vu attribuer les titres de la noblesse éthiopienne : Kayote Kala n'était-il pas « *qäñazmach* », un titre qui lui conférait un haut rang dans la société éthiopienne des Hauts plateaux ? Pendant le *Därg* en revanche, le pouvoir socialiste n'a eu de cesse de s'attaquer au pouvoir des *poqalla*, considérés alors comme les oppresseurs d'un pouvoir féodal dont il fallait définitivement saper les fondements. Les exactions ont été nombreuses, touchant tant les représentants du pouvoir eux-mêmes que leur famille et que leurs biens : des genévriers ont alors délibérément été arrachés. Depuis cette époque noire, les rapports entre pouvoir central et autorités traditionnelles se sont grandement pacifiés. Il n'en reste pas moins que les services déconcentrés de l'État ainsi que les administrations officielles locales accordent désormais une légitimité plus forte aux classes de génération qui administrent les bourgs, qu'aux *poqalla*, dont l'influence n'apparaît pas, à l'aune des représentations du pouvoir actuelles, comme suffisamment démocratique.

Dans ce contexte où la présence des *poqalla* est tolérée sans pour autant que leur légitimité ne soit officiellement établie, il est parfois arrivé, comme à l'époque du *Därg*, que les représentants des administrations viennent se servir de bois sans l'autorisation du *poqalla*. En 1995, Woldedawit Kala est à nouveau sommé de donner du bois à l'administration de Konso pour les pylônes de sa toute nouvelle installation électrique. À la suite de son père Kayote, célèbre pour son opposition au régime socialiste, il fait alors appel auprès de la cour de justice d'Awassa argumentant que « la forêt est notre maison, c'est là que nos pères et grands-pères sont enterrés » (WATSON 1998 : 170-171). Même si par ailleurs, il rappelle le rôle qu'il joue pour l'ensemble de la société, son argumentation face à un régime qui reconnaît le droit des peuples à conserver leur organisation traditionnelle s'appuie essentiellement sur les droits coutumiers qui lui sont attribués. À l'issue de ce procès, raison lui est donnée, mais il accepte néanmoins de céder 35 grumes de genévriers à ceux avec qui il était en litige, en échange de l'attribution d'un terrain à bâtir dans Karat. Malgré des démêlés réguliers avec les administrations modernes, Kala accepte toujours de leur céder des arbres. Un compromis tacite s'est néanmoins forgé autour de l'idée que chaque demande pour être satisfaite devait être formellement adressée au *poqalla*. Pour lui, l'existence de demandes écrites émanant des administrations apparaît comme une précieuse preuve de la subordination de la loi moderne à la coutume (dans ce cas au moins). Les lettres adressées au *poqalla* sont ainsi soigneusement consignées dans un classeur, qu'il rouvre à chaque fois que sa souveraineté sur la forêt est remise en question : si les officiels lui adressent des demandes de bois, c'est bien la preuve que son autorité reconnue.

Le *poqalla* assoit donc son pouvoir grâce au don de bois, qu'il réalise en direction des paysans qui le lui demandent, et de nos jours aussi, en direction des administrations modernes, ou même, des représentants des religions d'importation récente. En contrepoint de ces temps ordinaires, dans lesquels le *poqalla* est généreux et la forêt respectée, la coutume konso prévoit des situations particulières où la relation de don est travestie.



Photographie 30 : Le *poqalla* Woldedawit Kayote Kala, avec son fils Gezahegn Woldedawit Kala, dans « sa » forêt (septembre 2002)

#### Le vol de bois ritualisé : une inversion par rapport à la situation normale

Si les grandes *mura poqalla* comportent des chemins fréquemment utilisés par les paysans, l'accès aux petites *xapna*, servant exclusivement de cimetières est beaucoup plus limité, les gens préférant s'abstenir d'y pénétrer en les contournant. Sauf pendant les périodes de cérémonies funéraires, personne n'entre dans ces forêts. À la mort du *poqalla* en revanche, les interdits touchant les *mura* semblent être levés, comme en témoignent différentes personnes entendues qui attestent que les gens du village ont alors pour pratique de pénétrer dans le bosquet, et même de prélever du bois, soit pour le feu, soit pour la construction.

« Quand le *poqalla* meurt, les gens du *kanta* vont utiliser le bois de feu et du bois pour la construction (seulement le bois sec), que ce soit dans la *mura* cimetière ou dans la *mura a-kutum-daysbo* ("pour l'honneur"). Les gens du clan ne sont pas autorisés à faire de même. Les gens n'entrent habituellement pas dans la forêt » (les Anciens de Mejelo).

« À Sawkame, quand le *poqalla* meurt, la population entre dans la *mura*. Ils peuvent même prendre et emporter les vieilles branches d'arbre. En dehors de cette période, il leur est interdit d'y pénétrer. À Deepana, c'est la même chose : on utilise le bois des *xapna* à la mort du *poqalla* » (un habitant de Sawkame).

« Les gens ne touchent pas aux arbres. Mais quand quelqu'un de la famille du *poqalla* meurt, alors les gens du village viennent et peuvent ramasser et couper les arbres, pour la construction. Les gens du clan n'y touchent jamais. Ils [ceux du bourg n'appartenant pas au clan] choisissent quelques beaux arbres, 4-5-6 » (paysans à Fasha).

En fait, le recueil d'autres témoignages permet d'apporter un éclairage nouveau sur cette action de prélèvement du bois, qui bien que connue et pratiquée par un grand nombre de personnes, doit être effectuée en conservant les apparences d'un vol : « ils viennent pendant la nuit, comme des voleurs », précise-t-on en effet à Fasha.

Cette pratique rituelle qui a lieu selon les endroits pendant la nuit ou en cachette peut être comprise comme un vol institutionnalisé. Il ne s'agit donc pas d'une levée de l'interdit, au contraire, mais plutôt de sa transgression ritualisée. Dans les monarchies africaines, la mort du souverain déclenche souvent une explosion de violence, qui se fait la métaphore de la confusion dans laquelle se trouve la société privée de son chef, et qui en même temps se présente comme une occasion de rappeler au groupe la nécessité de se soumettre à des règles strictes, aussi contraignantes puissent-elles paraître<sup>246</sup>. Si la violation de la règle est classique dans de telles circonstances funéraires, la forme qu'elle revêt chez les Konso est significative du rôle attribué aux *poqalla*. D'une part, ce sont les gens extérieurs au clan (*kaffia*), et exclusivement eux, qui participent à cet acte de maraudage ; dans la *mura Kala* de Kashale, il est même précisé que ce sont les *xawda* (les membres du groupe des artisans) qui opèrent. Quelle que soit l'identité exacte des auteurs du vol, l'idée récurrente est qu'ils doivent nécessairement être extérieurs, il doit s'agir d'*outsiders* (au sens anglo-saxon du terme), de personnes qui échappent à l'autorité légitime du *poqalla*. À l'image des incivilités du Carnaval, l'acte transgressif se fait l'exutoire ritualisé et canalisé de tensions existant habituellement dans la société – tensions provenant de l'inégalité de traitement entre les personnes du clan automatiquement sous la protection du *poqalla*, et les autres, qui peuvent éventuellement s'y rattacher mais de façon moins légitime – et qui éclatent au moment fort de son décès. D'autre part, la transgression ne touche spécifiquement que l'interdit de prélèvement du bois : elle se concrétise par la dilapidation (certes

---

<sup>246</sup> « Les périodes d'interrègne, ou de vacance du pouvoir détenu par les souverains des sociétés de la tradition, ouvrent souvent une crise à la fois symbolique et effective. C'est un temps de désordre et de violence, de suspens de la règle, d'agression, de confusion et de désarroi ; lorsque la force génératrice d'ordre n'a plus son support, le corps royal, elle devient inopérante et le chaos s'établit par des actions mimétiques et de multiples transgressions. Il semble alors que la ritualisation agisse à l'envers : il faut laisser le champ libre au désordre pour que l'ordre ravivé surgisse d'une société provisoirement fausse, pervertie, parce qu'en apparence non gouvernée » (BALANDIER 1988 : 35).

ritualisée, donc contrôlée) du bien forestier qu'est la *mura poqalla*. On constate donc une inversion entre la situation du vivant du *poqalla*, marquée par le don effectué (prioritairement) au profit des membres du clan, et celle consécutive à sa mort, marquée par le vol au profit des personnes extérieures au clan. L'opposition souligne à l'évidence le rôle actif joué par le *poqalla* (de son vivant bien sûr) dans la régulation des relations entre les membres de la société, dans l'établissement d'un ordre social, par le biais idéal et matériel de la gestion de la *mura poqalla* dont la charge lui incombe.

L'arbre ne doit pas cacher la forêt, sommes-nous tentée de dire... Le thème du bois en effet ne doit pas occulter les autres services que le *poqalla* prodigue par ailleurs et qui interviennent également dans ce système d'échange.

« Nourrir au sein », ou la généralisation de ce système d'échange

De fait, notre point d'entrée dans la compréhension du système d'échange de biens et de services qui relie les *poqalla* à leur peuple est le bois. Mais les *poqalla* peuvent faire démonstration de leur générosité par d'autres biais en faisant des « cadeaux » d'une autre nature : essentiellement le prêt de parcelles aux paysans sans terres (en échange duquel ceux-ci sont tenus de venir travailler trois fois dans l'année pour le *poqalla*), mais aussi de menues aides en nature, comme par exemple l'avance de sacs de céréales pour les familles qui ne peuvent assurer la soudure entre deux récoltes.

Le prêt de terres (*piyolada*) couramment pratiqué par les *poqalla* en faveur des paysans fait l'objet d'un chapitre entier dans la thèse d'Elizabeth Watson (1998), consacrée au rôle du foncier sur la durabilité des pratiques agricoles. Cette pratique est rendue possible par l'important contrôle foncier que les *poqalla* exercent sur le territoire, lequel s'est mis en place aux origines du peuplement konso et visait, selon les récits que nous avons recueillis, à « contrôler les gens »<sup>247</sup>. La stratégie de prise du pouvoir du *poqalla* est sans ambages subordonnée à la maîtrise du territoire, dont on déduit facilement qu'elle permet une domination économique du peuple. Mais ce raccourci ne restitue qu'une partie de la réalité : l'évidence du pouvoir du *poqalla* ne doit pas occulter les nuances du mécanisme plus complexe de dépendance mutuelle, volontairement entretenue par les deux parties, que nous venons d'exposer pour le bois, et qui se généralise aux autres ressources naturelles.

---

<sup>247</sup> Le récit suivant raconte comment Kala, alors installé sur le site de Kutelle à Dokatto, a choisi de migrer dans son lieu de résidence actuelle : « Il venait de Gondar. Il était avisé et voulait contrôler les gens (*iskalpa orra orsatta henna* : sous/ les gens/ le contrôle/ il voulait). Quand il a vu la forêt sur la colline en face de sa maison, il s'est dit : “ si je vais là-bas, je pourrai avoir beaucoup de terres. Je pourrai contrôler les gens ” » (un paysan de Fasha).

Assez significative, l'expression *lukani* relevée par WATSON (1998 : 172) et traduite par « nourrir au sein » (*breast feeding*), désigne l'assistance générale que les *poqalla* apportent aux nécessiteux. Considérée à l'aune de toutes ces actions bienfaitrices, la relation de dépendance offerte par le *poqalla* constitue pour les plus fragiles un véritable système de protection sociale, d'autant plus sûr que le *poqalla* est puissant. Les *poqalla* « affilient » leurs sujets par leur capacité à concentrer la richesse et à la redistribuer. Du côté des paysans, cette circulation de richesse est vécue comme une protection contre les accidents de la vie<sup>248</sup> ; tandis que du côté des *poqalla*, elle permet de convertir un pouvoir économique en reconnaissance et en force de travail, qui viendront à leur tour renforcer le pouvoir économique. Comme le rappelle le récit de l'arrivée de Kala dans sa résidence actuelle, cette boucle rétroactive nécessite pour être initiée l'acquisition d'une richesse initiale qui permet d'amorcer le cycle des dons et des contre-dons.

Mais plus qu'une seule assistance économique, les *poqalla* offrent aussi et avant tout une protection d'ordre religieux. Chefs garants du bien-être de la société, dépositaires de la tradition konso et disposant d'une relation privilégiée avec Dieu, ils assurent à la population qui accepte en contrepartie leur domination, un service rituel qui les relie et les réconcilie avec les forces de la nature. Pour les habitants d'un bourg, demander des arbres à leur *poqalla* est le meilleur moyen de se placer sous ses bons auspices, quand bien même le prix « à payer » serait supérieur à celui du marché. Le transfert de l'arbre de la forêt de *poqalla* vers le bourg matérialise ainsi le consentement du chef à accorder sa protection rituelle.

Ainsi, bien que parfois inégalitaire, ce système d'échange fonctionne, précisément parce que les paysans sous l'autorité d'un *poqalla* lui reconnaissent un rôle, et lui sont redevables des services multiples qu'il rend à la communauté. Comme l'analyse Maurice Godelier,

« Pour qu'il y ait partage [des mêmes représentations entre groupes sociaux aux intérêts partiellement ou profondément opposés], il faut que l'exercice du pouvoir apparaisse comme un *service* que rendent les dominants aux dominés et qui crée chez ceux-ci une *dette* à leur égard, une dette qu'ils doivent honorer par le don de leurs richesses, de leur travail, de leurs services, voire de leur vie. (...) Parmi ces services, je mettrai au premier plan les services magico-religieux destinés à contrôler rituellement une nature progressivement domestiquée par l'homme » (GODELIER 1984 : 25).

---

<sup>248</sup> Kala considère aussi que sa forêt abrite avantagement les villageois qui chercheraient à échapper à la menace d'un éventuel pouvoir répressif. La mise en avant de cet atout est peut-être une réminiscence de la période trouble du *Därg*.

Et l'auteur d'ajouter plus loin : c'est bien « une fusion de services dont les uns nous apparaissent aujourd'hui purement imaginaires et les autres bien réels, qui [fournissent] les raisons du consentement des membres de la communauté à l'exercice [du] pouvoir et de [la] domination » (*id.* : 28). Effectivement chez les Konso, la forte valeur accordée aux arbres issus de *mura poqalla* témoigne d'une confusion volontairement entretenue entre la prestation matérielle, le bois en lui-même, et une prestation plus abstraite, la bienveillance du *poqalla*.

#### De la construction du prestige des *poqalla* : une hiérarchie à la fois héritée et méritée

Alors que les positions respectives des *poqalla* semblaient à première vue déterminées par leur « ordre d'arrivée » sur le territoire konso – c'est-à-dire plus précisément par l'ancienneté de leur lignage – l'attitude plus ou moins généreuse du *poqalla* introduit une dimension moins automatique et moins définitive dans la construction du pouvoir. En se montrant généreux ou non, le *poqalla* a la possibilité de renforcer ou d'altérer son prestige : c'est précisément cet « ajustement » qui est à l'œuvre dans les dynamiques observées entre Pammale et Kala, et qui conduit à modifier l'équilibre des influences des deux *poqalla*. La générosité des *poqalla* constitue le comportement socialement convenu et attendu ; elle appelle un retour de la part des bénéficiaires, soit matériel soit symbolique, qui vient d'une part renforcer le capital économique des *poqalla*, c'est-à-dire aussi leur capacité à se montrer généreux, d'autre part leur « capital social », c'est-à-dire les opportunités d'être sollicités. Si le *poqalla* n'obéit pas à cet impératif de générosité, alors non seulement il ne gagne pas de prestige supplémentaire à celui que son rang lui a offert à la naissance, mais il peut même être sanctionné par son peuple qui se détournera alors de son autorité en s'adressant à un autre chef. Ce mécanisme n'est pas sans rappeler celui de la constitution du prestige des Big Men décrit dans certaines sociétés mélanésiennes de Nouvelle-Guinée par SALHINS (1963) : comme les *poqalla*, les Big Men acquièrent du prestige grâce à une position économique élevée qui leur permet de distribuer largement leur richesse. La différence majeure est que les Big Men perdent leur statut dès lors qu'ils n'ont plus les moyens de se montrer généreux. Le pouvoir des *poqalla* en revanche comporte aussi une base héréditaire : par leur naissance, les *poqalla* se voient reconnaître un statut supérieur, dont la légitimité est justifiée par de nombreux mythes. La hiérarchie des *poqalla* – à la fois *méritée* et *héritée* – se construit, tout comme dans la société polynésienne des Tikopia étudiée par Firth (1939), sur la position donnée par leur naissance, autant que sur leur degré d'implication dans des actions de « mise en circulation » des richesses, grâce auxquels les paysans konso se sentent protégés et obligés.

Le don de bois s'avère donc un procédé complètement intégré dans la construction du prestige du *poqalla*. Plusieurs expressions relatives aux *mura poqalla* viennent qualifier leur importance pour la renommée de la famille : ainsi les Konso disent-ils *tola upatame*, « [les forêts] agissent pour le prestige/ pour la renommée de la famille (*tola*) ». Ce faisant, les Konso parlent certes de la forêt en tant qu'élément d'un panorama offert à la vue et affirmant par sa haute visibilité la présence voire la domination du chef, mais ils évoquent aussi selon nous, de façon sous-jacente, la capacité du *poqalla* à se montrer généreux en bois. Cette générosité est rendue possible par la possession de bois, mais aussi par la démonstration ostentatoire de cette richesse qui suscite chez les paysans la sollicitation et l'endettement. Les *poqalla* ont des forêts, ce qui constitue indubitablement un signe de richesse, et il faut que cela se sache !<sup>249</sup> Pour traduire la relation qui lie les paysans à leur *poqalla*, les Konso utilisent une autre expression significative : *qulfessini* <sup>250</sup>, « ils respectent », avec selon la traduction amharique (*yakäbbirallu*, AMSALU AKLILU 1993 : 199), une nuance de respect religieux. On comprendra alors plutôt « ils honorent », traduction française qui convient particulièrement pour son double sens, qui implique à la fois une attitude de déférence exprimée par les paysans et un sentiment de prestige moral ressenti par le bénéficiaire. On retrouve le terme *qulfessa* (aussi *qulfenna*) dans la réponse offerte par un *poqalla* à la question « à quoi servent les *mura poqalla* ? » : *qulfenna poqallaati patta*, « [la forêt est là] uniquement pour l'honneur des *poqalla* ». Mais cet honneur n'est jamais un privilège immuable, il se construit matériellement à l'aune des transferts de bois dont les forêts sont la source.

Qu'est-ce à dire, sinon que la construction d'un tel « honneur », ou prestige, n'a jamais été ni comprise ni acceptée par les pouvoirs centraux successifs ?

Les hauts dignitaires de l'empire d'Haylé Séllassié, s'ils ont parfois trouvé chez les *poqalla* des alliés, ont le plus souvent traité avec mépris la culture des colonisés. À ce propos, le *poqalla* Pahimo s'est trouvé particulièrement touché par le déni de sa légitimité. Alors qu'il avait au début du XX<sup>e</sup> siècle une forêt près de Fasha réputée pour être quasiment aussi grande que celle de Kala, on raconte que sous Haylé Séllassié, un chef amhara nommé Abebe a fait couper sa forêt pour en récupérer les arbres pour les constructions de Fasha et de Beqawle. La terre était arable et a donc

---

<sup>249</sup> *Zéna*, la traduction en amharique de l'expression *tola upatame*, est aussi le nom donné aux « nouvelles », télévisées par exemple : cette acception montre bien l'importance de la dimension publique que l'expression contient (AMSALU AKLILU 1993 : 241).

<sup>250</sup> Par exemple, *Arkamayta muloota Xalpeha qulfessini*, « le clan Arkamayta entier “respecte” Xalpeha ».

été mise en culture. Sous le *Därg*, elle a été cultivée pour une coopérative d'État ; le gouvernement actuel de l'EPRDF enfin y a installé l'école élémentaire de Fasha.

Le régime socialiste quant à lui, a toujours déployé une agressivité virulente et ciblée à l'encontre des *poqalla*. À l'époque noire du *Därg*, les chefs politico-religieux konso étaient en effet présentés par le régime comme des oppresseurs ayant instauré sous couvert de tradition une véritable exploitation des paysans. Il est vrai que si l'on occulte la dimension sociale et religieuse dans ce système de circulation parfois inégalitaire des richesses, il n'apparaît plus qu'un rapport dominant-dominé, dans lequel les *poqalla* jouent le rôle des « méchants », des « affreux capitalistes ». Il va sans dire que le pouvoir socialiste en infiltrant le pays konso est resté étranger aux *services magico-religieux* rendus par les *poqalla*, dont faisait mention Godelier dans la précédente citation : par la voie des Associations de paysans, organes politiques destinés à administrer les citoyens et à infiltrer les consciences à l'échelle la plus petite possible, il a donc tâché d'inciter le peuple à se révolter contre le joug des seigneurs. À défaut de soulèvement populaire, les supporteurs du *Därg* ont fait incarcérer les *poqalla* les plus influents<sup>251</sup> accusés de perpétuer les inégalités de l'Ancien régime et ont réquisitionné l'un des supports de leur pouvoir, *leurs forêts*<sup>252</sup>. Cette dépossession a permis à chacun – les apparatchiks autant que la population encouragée en cela par le régime – de se fournir en bois à moindre frais. Elle a surtout contribué à asséner un coup psychologique énorme, une mesure vexatoire, tant pour les *poqalla* et leur famille, que pour la majorité des personnes restées attachées à cette forme traditionnelle d'autorité. De fait, les instigateurs de l'offensive se sont attaqués à l'honneur des *poqalla* plus qu'à la seule ressource ligneuse.

En s'effondrant, le *Därg* a laissé la place à un régime d'affichage démocratique qui a pris le parti de reconnaître les spécificités culturelles locales. Pour autant, les traces de sa politique agressive à l'encontre des *poqalla* ne se sont pas totalement dissipées : elles ont ouvert la voie à une nouvelle forme de contestation du pouvoir traditionnel en général, de celui des *poqalla* en particulier.

---

<sup>251</sup> Ce fut au moins le cas de Kayote Kala, et du *poqalla* Pammale de l'époque. Quant au lignage Quufa, qui règne sur la région de Takati, il s'est rapidement retrouvé sans représentant. Quelques années avant l'avènement du *Därg*, le *poqalla* Quufa est décédé, laissant le pouvoir à son très jeune fils. L'enfant inexpérimenté aurait subi de telles pressions de la part du régime qu'il serait devenu fou. Il serait mort peu après. De son côté, Kayote Kala aurait pris la précaution d'envoyer son fils Woldedawit hors des frontières konso afin de le préserver.

<sup>252</sup> Pour ne citer que quelques exemples, c'est le cas des forêts de Quufa à Mejeqe (dont tous les représentants étaient morts), de Palkuto à Goja, et provisoirement de Kala. Kayote Kala est le seul qui a réussi à faire valoir ses droits, portant l'affaire au tribunal et plaidant qu'il était le mieux placé pour garder la forêt au nom du peuple.



Les « Associations de paysans », qui étaient venues se surajouter à l'administration des traditionnels *paleta* pour mieux les contrôler, ont en effet survécu à l'effondrement du socialisme. Certes leur objet a changé : elles n'ont plus été pensées comme des instruments de manipulation des masses mais comme des instances démocratiques. Mais leurs représentants, élus dans la population locale, disposent désormais de toute la latitude qu'ils souhaitent pour appuyer ou non leur politique sur celle des autorités traditionnelles locales – composées du couple classe de génération-*poqalla*. Le travail de collaboration du pouvoir officiel avec le pouvoir traditionnel, se fait sur la base de l'adhésion volontaire des élus aux valeurs et aux conseils portés par les dépositaires de la tradition. Finalement, en apparence, rien de bien changé par rapport à ce qui se passait autrefois, avec le système des changements de génération, où l'entrée des jeunes dans le grade des *xela* signait leur entrée dans la vie sociale, mais où ils n'exerçaient leur fonction que sous l'avis consultatif mais respecté des Anciens. La différence majeure réside dans le fait que, dans le binôme formé par les deux pouvoirs, l'un dispose désormais d'une légitimité supérieure du fait de son rôle d'interlocuteur unique auprès des administrations étatiques. Le pouvoir étatique a créé une dissymétrie en accordant un avantage politique aux représentants élus des bourgs, au détriment de l'autorité des Anciens.

Dans la majorité des cas, les membres officiellement élus de l'Association – qui appartiennent en général à la génération *xela* – travaillent de concert avec les tenants de la tradition, et jouent par le biais de l'institution qu'ils représentent un rôle de courroie de transmission entre l'expression du pouvoir traditionnel local et le pouvoir central. Mais lorsque ces mêmes personnes trouvent un intérêt personnel à contester les décisions du pouvoir traditionnel, elles le font alors en s'appuyant sur leur légitimité nouvellement acquise. La tension est particulièrement significative au sujet du devenir de la *mura poqalla* Quufa, confiée depuis l'éviction du jeune *poqalla* Quufa par le *Därg*, à l'Association de paysans des bourgs réunis Mejeqe et Gaho. Pour la majorité de la population, cette délégation de responsabilité est transitoire, et doit trouver une issue dans le retour de la forêt à la famille du *poqalla* Quufa. Le projet trouve cependant de farouches opposants parmi les représentants de l'Association de paysans, qui estiment – au nom de principes démocratiques – que c'est la responsabilité de leur institution de gérer les biens de la communauté villageoise<sup>253</sup> : il faut préciser, pour comprendre tous les enjeux sous-jacents à ce débat, que la gestion

---

<sup>253</sup> La tension est plus forte encore au sujet des terres prêtées aux paysans par les *poqalla* suivant le système du *piyolada*. Le régime foncier actuel ne reconnaît pas cette appropriation des terres, et ouvre une porte à la contestation, dans laquelle les jeunes représentants des Associations de paysans, lorsqu'ils sont personnellement concernés, s'engouffrent.

de la forêt leur permet de dégager quelques menus revenus, qui financent par exemple l'entretien des bâtiments administratifs...

## LE DEVENIR DES GENÉVRIERS SACRÉS

Les considérations sur la fonction sémantique des forêts ne doivent pas nous faire perdre de vue leur rôle matériel évident : les *mura poqalla* fournissent des genévriers. Afin de compléter notre tour d'horizon des manifestations culturelles liées aux *mura poqalla*, voyons maintenant à quoi ces arbres particuliers sont destinés.

Les genévriers issus des *mura poqalla* possèdent *a priori* les mêmes qualités techniques que tout autre représentant de la même espèce, et peuvent par conséquent assurer les mêmes fonctions matérielles : parmi les usages pour lesquels le bois de genévrier est reconnu, se trouve en premier lieu la construction, et plus accessoirement la fabrication de *waka*... Cependant, ces genévriers ont au moins la spécificité d'être cédés par des chefs rituels reconnus, et se voient conférer de ce fait un statut particulier. Pour cette raison, ces arbres sont de préférence réservés à des usages très spécifiques, pour lesquels de quelconques arbres ne feraient pas l'affaire.

### LES MÂTS RITUELS (*OLAHITTA*)

#### Pour les cérémonies de changements de génération

#### Un assemblage de plusieurs troncs de genévrier d'âge différents, érigés vers le ciel

*Juniperus procera*, essence majoritaire dans les forêts de *poqolla*, est une espèce qui joue un rôle majeur au cours des fêtes de changement de génération (nommées *katapaha*) qui ont lieu dans chaque bourg de Karati tous les 18 ans (12 ans à Takati et 5 ans à Tuuro). L'arbre est en effet utilisé pour former les mâts sacrés appelés *olabitta*, composés de l'assemblage de plusieurs troncs de genévriers, et érigés sur la plus grande place du bourg. Chaque tronc représente une lignée de génération, et l'ensemble symbolise la cohésion des générations, qui regroupées, ne forment qu'une seule et même société. À chaque changement de génération, un nouveau tronc est ajouté sur le mât : il correspond à la nouvelle génération qui accède à la classe des guerriers (*xela*). Du bon déroulement de la cérémonie d'érection du tronc sur l'*olabitta* (*olabitta qala*) dépend le succès de la génération. Tout manquement au rituel ou toute offense par la suite contre l'objet rituel risque de mettre directement en danger la génération tout entière. Hallpike (1972 : 236) rapporte par exemple qu'un jour, un bœuf que l'on s'apprêtait à sacrifier, a échappé à la maîtrise de ses gardiens et s'est rué vers la terrasse sur laquelle se situait l'*olabitta*. Cette attaque contre le mât des

génération menaçait de mort l'ensemble des guerriers du bourg : un sacrifice a été effectué en réparation de cet accident, qui constituait une atteinte au bon ordre des choses. Parmi les éléments qui participent à cet ordre des choses, se trouve la provenance de l'arbre qui doit nécessairement venir de la forêt d'un *poqolla*, celui considéré comme le plus influent sur le bourg au moment de la cérémonie : « c'est impossible de prendre un arbre qui ne vient pas de cette forêt, ils *croient* en les arbres des forêts de *poqolla* », dit Woldedawit Kala. Mais posées comme des axiomes de base indispensables à la bonne réalisation du rituel, d'autres règles viennent se greffer à celle, fondamentale, de la provenance.

#### Février 2000 : une cérémonie de changement de générations à Mejelo

Le mardi 1<sup>er</sup> février 2000, nous avons eu la chance d'assister à la cérémonie de changement de génération qui s'est déroulée à Mejelo. Cette observation a été pour nous l'occasion de voir comment les principes « théoriques » d'organisation se concrétisaient dans la pratique, et de noter quelques divergences entre les discours et la réalité de leur application. Appelée *katapaba* par Hallpike (1972), la cérémonie était nommée par ses acteurs de Mejelo, *Orkupa*. En fait, *Orkupa* s'avère être le nom d'une des classes de la lignée de génération qui était particulièrement célébrée ce jour-là (en l'occurrence Melkussa)<sup>254</sup>. Cette remarque est capitale<sup>255</sup> : elle souligne que l'érection du mât ne rend pas seulement hommage à la classe de génération qui entre dans le degré des guerriers (*xela*), mais bien à l'ensemble de la lignée (*xelta*) auquel elle appartient. Mais alors même que la cérémonie *katapaba* célèbre la sortie du degré de l'enfance (*farayta*) et l'arrivée dans la vie sociale d'une nouvelle cohorte, c'est le nom de la classe des Anciens qui a été cité et non pas celui de la classe des jeunes *xela* : cette façon de présenter les choses nous a d'abord paru être le résultat d'une convention voulant que l'on marque de cette manière le respect que l'on doit aux plus anciens, jusqu'à ce que nous réalisions que la jeune classe n'avait pas encore reçu officiellement de nom<sup>256</sup>...

Prévue pour fêter une seule lignée de génération à la fois, la cérémonie d'érection du mât de génération qui fut organisée à Mejelo en 2000 fêtait elle, trois

---

<sup>254</sup> Pour se remettre le fonctionnement du système en mémoire, on pourra se reporter à l'Annexe I qui en expose les principes généraux.

<sup>255</sup> Nous avons mis quelques années avant de la relever ! Pendant longtemps, tout comme la plupart des auteurs non spécialistes de l'organisation formelle des classes de génération, nous nous sommes accommodés de la complexité du *kilota* konso en utilisant le terme général de « génération », lequel occulte les multiples découpages du système et interdit la compréhension de ses raffinements.

<sup>256</sup> L'attribution d'un nom à une classe de génération ne survient en principe qu'après l'entrée dans le degré *xela*, une fois que l'un de ses membres a abattu un animal sauvage.

lignées (Melkussa, Hirpa et Kalkussa) en même temps. En effet, le rituel n'avait pas pu se tenir pendant plus de trente ans, interdit, séquestré par le régime autoritaire du *Därg*. Depuis 1999, des conditions extrêmes de sécheresse s'étaient abattues sur le pays. Face aux difficultés rencontrées, les représentants de l'administration traditionnelle de Mejelo sont alors allés consulter des *nama dawra* pour leur demander ce qu'il fallait faire pour revenir à un climat plus clément. Ce à quoi les *nama dawra* ont répondu que la culture konso n'était plus respectée, que c'était pour cela que la pluie s'était arrêtée de tomber... Les choses pourraient pourtant s'améliorer si les cérémonies pour les générations reprenaient. Il a alors été décidé d'organiser la fête. Mejelo, un bourg situé à la frontière entre les régions Karatti et Takati, constitue une exception dans l'organisation de son système générationnel dans la mesure où il fait allégeance au *poqalla* Kala dont l'influence s'exerce surtout sur Karatti mais suit le système de Takati avec trois lignées de générations (Hirpa, Kalkussa, Melkussa) et un cycle de 12 ans<sup>257</sup>. Par ailleurs, ce bourg organise et fête seul les changements de génération, alors que dans la majeure partie de Karatti, ces transitions sont célébrées de façon synchronisée sur plusieurs bourgs<sup>258</sup>. Cette cérémonie de changement de génération s'inscrit dans une temporalité longue, et constitue donc pour l'observateur un « morceau » ethnographique de choix : nous avons pour cela fait figurer l'intégralité des notes prises au moment de la cérémonie en Annexe VIII. Dans les paragraphes qui suivent, nous revenons sur les éléments qui concernent spécifiquement le choix, l'abattage et l'érection des genévriers des générations.

#### La provenance du genévrier

Alors que selon la règle admise qui nous a maintes fois été énoncée par Kala et ses « sujets », l'arbre des générations doit impérativement provenir d'une forêt de *poqalla*, la cérémonie de Méjelo nous fournit l'apparence du contraire. Ce contre-exemple fait-il figure d'exception qui confirme la règle ou bien est-il le signe précurseur d'une évolution des pratiques, en décalage car en avance sur une évolution du discours ? Après de nombreuses enquêtes dans d'autres régions que Karatti, nous

---

<sup>257</sup> Hallpike (1972 : ch. IV) décrit le système en vigueur à Karatti avec un cycle de 18 ans, celui de Takati avec un cycle de 9 ans et celui de Tuuro avec un cycle de 5 ans. La longueur du cycle est ainsi une autre des originalités du système de Mejelo.

<sup>258</sup> Auquel cas, plusieurs *olabitta* sont dressés. Par exemple, en 2007, quand dans la région de Karatti le pouvoir passera de la lignée *Kalkussa* à la lignée *Hirpa*, un *olabitta* sera d'abord dressé en commun par les habitants de la région sur la *mora* (place) « régionale » appelée *Perpurayte*. Une deuxième érection de mât aura ensuite lieu de façon simultanée dans chacun des bourgs. À Dokatto par exemple, elle aura lieu sur la *mora Kitoole*. Puis dans Dokatto, deux autres érections d'*olabitta* se dérouleront, l'une sur la *mora Kolalita*, située dans la partie haute de Dokatto, pour la division du bourg appelée *Illika*, l'autre sur la *mora Koptalle* située dans la partie basse de Dokatto, pour la division du bourg appelée *Perkutta*.

avons compris que la règle relative à l'origine de l'*olabitta* n'était pas énoncée de la même manière dans tout le pays konso, et que dans les endroits même où elle était censée être de mise, elle ne s'appliquait pas avec la rigueur que le discours voulait bien laisser entendre. L'observation concrète du déroulement du rituel de Mejelo ainsi que le détour par le discours énoncé dans les autres bourgs nous a permis de relever des variantes du rituel soit pleinement assumées soit cachées derrière l'orthodoxie du discours. De cette variabilité dans l'énonciation de la règle semble se dégager néanmoins un dénominateur commun révélateur de ce qu'au-delà des fluctuations, la culture konso impose de retenir.

À Deepana (région Takati), la règle est ainsi formulée que le *poqalla Kossa* doit donner pour les changements de génération, des genévriers en provenance de ses champs. Les terres du *poqalla* sont en outre divisées en trois, et chaque lot est associé à l'une des lignées de génération. Si la fête célèbre la lignée *Kalkussa*, alors l'arbre sera choisi sur une terre *Kalkussa*, et ainsi de suite pour les autres lignées. Dans le bourg de Gaho (région Takati), le *poqalla Quufa* qui dispose pourtant d'une belle forêt de genévriers, attribue lui aussi pour l'*olabitta* des générations, un arbre qui provient d'un champ, lequel correspond de la même façon au *xelta* (fraction de génération) de la génération fêtée. Dans ce cas précis, il nous a été explicitement précisé qu'il s'agissait d'un champ *sans tombe*. La précision est d'importance car elle révèle tout le sens du choix de l'arbre et de sa provenance. Quelles que soient les règles énoncées et quelle que soit l'efficacité de leur application, la fraction irréductible qui les lie toutes entre elles concerne le choix d'un arbre qui d'une part doit nécessairement être attribué par un *poqalla*, car cette origine est un moyen de s'assurer de la protection du donateur<sup>259</sup> ; et d'autre part, doit avoir poussé sur une terre qui n'a pas été au préalable en contact avec la mort<sup>260</sup>. Cette propriété se retrouve aussi bien dans les champs des *poqalla* que dans les grandes forêts de genévriers, dans la partie extérieure à l'espace délimité comme cimetière<sup>261</sup>. Ainsi conformément au canon de la règle, les

---

<sup>259</sup> Les paysans konso considèrent que le *poqalla* « bénit » l'arbre (*isakni*). Cependant, on remarque que le chef spirituel n'intervient à aucun moment du rituel décrit ; il en est au contraire particulièrement absent. Si bénédiction il y a, elle est probablement donnée par le vieil homme considéré comme le père du *poqalla*, celui-là même qui donne le premier coup de hache, au moment de la coupe de l'arbre.

<sup>260</sup> L'évitement de la souillure par la mort se retrouve dans une autre règle relative au déroulement du rituel. En effet, il est dit que si quelqu'un meurt le jour où l'érection de l'*olabitta* est programmée, il faut remettre la cérémonie à plus tard. Il faut attendre la fin du deuil, dont la durée est variable selon le sexe, l'âge et la région de la personne décédée. À titre indicatif, le deuil dure trois jours pour les filles et les garçons à Depena. Pour les personnes qui décèdent à un âge avancé, une fête joyeuse d'une semaine (*shiloota*) est organisée.

<sup>261</sup> Cf. § « Des incarnations de la pureté (qulquloota) » (p. 381).

arbres attribués par Kala doivent en principe être choisis à l'intérieur de sa forêt, mais dès lors que sont respectés les critères qui en font l'essence, le rituel autorise une certaine souplesse de réalisation et autorise des aménagements. La provenance des trois arbres de Mejelo, si elle était inhabituelle, restait conforme à l'esprit de la tradition. Cet aménagement décidé par le *poqalla* et les représentants du bourg, permettait l'établissement d'un compromis tenant compte des autres critères de choix des arbres : ceux-ci s'expriment dans une préférence marquée pour des arbres à la forme parfaite, sans accident, sans histoire.

#### Le choix du genévrier : un arbre « sans histoire »

Les informateurs insistent beaucoup sur le fait que la cime de l'arbre abattu doit être intacte, sinon « *ça ne marche pas* ». Plusieurs interprétations de cet impératif sont possibles. L'une d'entre elles est que l'arbre érigé dont la pointe s'élance vers le ciel se rapproche de *Waqa*, le Dieu-ciel, et établit un rapport privilégié entre la génération représentée et Dieu. Cette interprétation est corroborée par les propos tenus par Kala pour expliquer le port du *xallasha* sur le front des héros : ce que tous les chercheurs interprètent spontanément comme un symbole phallique – la forme de l'objet est en effet assez suggestive<sup>262</sup> – est présenté par Kala comme un signe de grandeur, montrant que le héros est proche de Dieu, « que personne n'est au dessus de lui, sauf Dieu ; qu'il n'y a rien entre le héros et Dieu »<sup>263</sup>. Elle est corroborée également par le fait que le dernier mât érigé est toujours plus grand que les précédents<sup>264</sup>. Mais la hauteur n'est pas la seule à être déterminante dans le choix de l'arbre ; au contraire, la forme – en particulier l'absence de rupture dans la verticalité du tronc – importe fortement. Du point de vue de la biologie, lorsque la cime est cassée, c'est aussi le bourgeon apical responsable de la croissance en hauteur de l'arbre qui est coupé. Sa section implique un arrêt du développement vertical de

---

<sup>262</sup> On peut en voir une figuration sur certains *waka* (cf. [Photographie 3](#), p. 62)

<sup>263</sup> Woldedawit trouvait d'ailleurs cette interprétation phallique idiote. Il nous précisa lors de l'entretien, qu'autrefois, les Konso portaient des shorts assez ouverts qui laissaient entrevoir le sexe, et qu'il n'y avait donc pas besoin d'en rajouter en représentant sur le front ce que tout le monde pouvait voir en vrai... Mais son explication ne suffit pas à battre en brèche l'interprétation communément répandue dans la communauté des chercheurs. La verge n'est pas le phallus ; la vue quotidienne de la première n'affaiblit pas l'intensité symbolique de la représentation du second, dont il n'est pas absurde de penser qu'elle se retrouve sur des objets rituels associés au thème de l'héroïsme.

<sup>264</sup> Cette réalité, imputable au travail de l'érosion qui, pendant le temps qui sépare une cérémonie d'érection de mât de la suivante, réduit de façon significative la taille des troncs, est aussi une nécessité : si à l'occasion d'une nouvelle cérémonie, le mât érigé dix-huit ans auparavant n'a pas été suffisamment érodé pour devenir sensiblement plus petit que le nouveau, alors les Konso forcent l'œuvre du temps en le coupant à mi-hauteur (les deux morceaux du mât coupé sont ensuite replacés dans l'*olahitta*).

l'arbre – à moins qu'un bourgeon axillaire ne prenne le relais auquel cas, l'arbre perdra sa forme archétypale, linéaire, élancée vers le ciel, et inscrira définitivement dans sa forme la brisure, l'accident de son existence. Le point de vue émique se fonde sans doute sur les mêmes observations, auxquelles les Konso attribuent alors une signification culturelle particulière. Ainsi tout le monde est à même d'observer dans le temps qu'un conifère de cette espèce lorsqu'il est sectionné à la cime est condamné, ou tout au moins rendu plus fragile, face aux attaques parasitaires par exemple ou aux divers stress environnementaux. Dans la cérémonie que nous décrivons, l'arbre est un symbole. Par sa forme, sa nature, il a pour fonction d'évoquer dans le temps la génération que l'on s'apprête à célébrer. L'arbre est donc une représentation actuelle immédiate, mais est aussi lié au destin de la génération, à son devenir. On peut dans cet usage métaphorique du ligneux comprendre que les Konso portent une attention particulière à choisir un arbre qui puisse incarner la vigueur physique et non la faiblesse, la continuité et non la rupture, qui puisse représenter par sa cime préservée tout le potentiel de croissance des hommes.

Mais cette obsession de l'*intégrité* de la cime est peut-être aussi à comprendre comme une intention de conserver l'*intégralité* de l'arbre. C'est du moins ce que la technique d'abattage semble vouloir dire.

#### La technique d'abattage de l'arbre

Quel que soit l'usage auquel on le destine, l'idéal pour couper un arbre et en préserver toute la *force* vitale, c'est de le prélever au plus bas, en le déracinant si possible, sinon en fouillant la terre pour couper au niveau des racines. Cela permet de garder l'arbre « plein » (Metasebia Bekele, juin 2004, comm. pers.). Nous interprétons cette « plénitude » de deux manières : d'abord comme une intégrité de la forme – l'arbre conservant après la coupe une anatomie complète –, ensuite, comme une préservation de ses principes vitaux. Sur un plan biologique, une telle technique pourrait maintenir durant un certain temps après l'abattage de l'arbre, une circulation de la sève qui retarderait son flétrissement et le dessèchement de son bois. L'arbre resterait ainsi « plein » de la vie qui l'anime.

Le recours à une telle technique a été observé par Metasebia à l'occasion de la cérémonie d'enterrement de Woldedawit Kayote en février 2004, au cours de laquelle un petit genévrier a été coupé pour la fabrication du *waka*. L'abattage auquel nous avons assisté en revanche s'en éloignait sensiblement. Cet écart par rapport au modèle idéal ne remet pas en question la volonté des Konso de s'y conformer, au contraire, les Konso cherchent toujours à prendre l'arbre de l'*olabitta* avec les racines et à en conserver les branches (HALLPIKE 1972 : 243) ; mais il exprime plutôt une difficulté technique à le réaliser. L'opération, aisée pour des arbres de petite taille,

devient en effet compliquée voire impossible pour les grands genévriers choisis pour représenter les générations. Le tronc n'est alors pas déraciné, mais coupé au plus bas, à quelques dizaines de centimètres du sol.

### Un sacrifice végétal ?

Selon ce que nous avons observé durant la cérémonie de Mejelo, cette coupe de l'arbre est parachevée par un écorçage rapide de la souche. Cette dernière opération constitue un moyen de garantir que la souche ne produise pas de rejet<sup>265</sup>. Une telle éventualité irait à l'encontre de ce que les Konso se représentent de la croissance normale du genévrier, dont le potentiel d'accroissement se situe dans la précieuse cime. Mais l'écorçage est aussi une précaution supplémentaire pour s'assurer de la mort complète de l'arbre<sup>266</sup>. Selon les témoignages que C.R. Hallpike a recueillis, cette mort de l'arbre est capitale, car la vie de la classe de génération qu'il symbolise en dépend : « si le genévrier de l'*olabitta* meurt, alors le *xela* vivra, mais si l'arbre vit, alors le *xela* mourra ». L'observation de l'écorçage semble ainsi rajouter un argument à la théorie de l'auteur (1972 : 268-9), selon laquelle l'abattage d'un arbre pour l'*olabitta* constituerait un *sacrifice végétal*. L'arbre coupé avec les précautions que l'on sait est destiné à mourir. Les soins qu'on lui apporte (onction de beurre, disposition d'aliments dans le trou qui accueille la base) sont alors comparables à ceux prodigués aux animaux sacrifiés, également oints de beurre et nourris avant leur mort. Sa verticalité retrouvée ensuite constitue l'équivalent d'une présentation de la dépouille vers le Dieu-ciel, qui comme dans tout sacrifice permet d'intercéder auprès du monde sacré.

Mais cette interprétation du sacrifice végétal ne doit pas faire oublier une propriété de l'arbre qui le distingue de l'animal, à savoir la décomposition lente de son matériau même après la mort. Ainsi, contrairement à un sacrifice animal, le genévrier dressé permet d'inscrire durablement la trace de l'événement dans l'espace et dans le temps<sup>267</sup>. Ce marquage du territoire par des objets pérennes favorise à

---

<sup>265</sup> Le naturaliste Sigurd Lende (1994) affirme que *Juniperus procera* est une espèce qui rejette de souche. Kala interrogé à ce sujet, soutient au contraire que ce n'est pas possible. Dans sa dénégation d'un phénomène qui peut être observé simplement dans des conditions naturelles du pays konso, Kala se fait peut-être l'écho de *ce qui doit être* et *ce qui ne doit pas être* : on peut alors comprendre de ses propos que le genévrier, dans les conditions écologiques et culturelles du pays konso, *ne doit pas rejeter* de souche.

<sup>266</sup> Dans le cas où l'arbre est arraché, il subsiste un faible risque que l'arbre reprenne « par le haut », s'il est rapidement remis en terre. Pour l'éviter, les Konso coupent les éventuelles racines avant de dresser l'*olabitta* (HALLPIKE 1972 : 269).

<sup>267</sup> Cf. § « Le bois et la pierre : les marqueurs respectifs du temps cyclique et du temps historique » (p. 384).



l'évidence la fixation de la mémoire collective des hommes en même temps qu'il constitue une communication avec le sacré qui perdure. Ainsi, à chaque fois qu'un arbre est érigé vers le ciel pour élever une nouvelle génération, il est présenté vers le Dieu-ciel en même temps que les vestiges des sacrifices passés. Dès lors, c'est l'*olabitta* constitué de l'assemblage des ligneux de toutes les générations qui peut être conçu comme un sacrifice appelant une intercession divine pour la société tout entière.

Ces considérations sur les *olabitta* ont été établies à partir du cas des fêtes de changement de génération, sur lequel nous avons pu réunir le plus d'informations. Mais les *olabitta* constituent une figure symbolique récurrente dans la culture konso : à défaut de développer leurs caractéristiques avec les mêmes détails que précédemment, nous mentionnons brièvement les deux autres circonstances dans lesquelles les Konso ont également recours au ligneux sous cette forme.

#### Les successions de *poqalla*

Photographie 31 : Sur la place (*manta*) au milieu de laquelle est érigé un *olabitta*, danse funéraire en l'honneur de Woldedawit Kala (début février 2005)



Les *poqalla* les plus importants disposent à proximité de leur habitation d'un large espace appelé *manta*, dédié à la fois au déroulement quotidien d'activités profanes et aux moments forts de la vie rituelle du *poqalla*, de son lignage et de son peuple (Photographie 31). Au centre de cette place qui constitue l'équivalent pour les *poqalla* de ce que les *mora* (places publiques) sont aux bourgs, un grand *olabitta*, de taille comparable à ceux des générations, est majestueusement dressé. Conformément à ce que l'on peut prévoir si l'on poursuit le parallèle entre *mora* et *manta*, cet assemblage de troncs d'âges différents représente une succession du pouvoir, qui ne concerne plus l'organisation du bourg mais celle du lignage du *poqalla*. Chaque tronc de l'assemblage est associé à un

---

On peut poursuivre l'interprétation d'Hallpike en proposant comme hypothèse que les pierres dressées constituent un *sacrifice minéral*. Pour en convenir, il faudrait faire un parallèle systématique entre les pratiques d'érection des mâts de genévriers et celles d'érection des pierres levées, parallèle dont l'ébauche initiée par Metasebia Bekele (2001) indique déjà quelques points communs, comme par exemple la disposition du mésentère d'un animal sacrifié au fond du trou creusé pour contenir la base de l'objet à dresser.

représentant du lignage, le dernier érigé (le plus grand) correspondant au *poqalla* actuel, le pénultième à son père, l'antépénultième à son grand-père, etc.

Un nouveau tronc est érigé à chaque fois qu'un nouveau *poqalla* entame son « règne »<sup>268</sup>. Les modalités d'érection d'un mât sur l'*olabitta* semblent, selon les trop rares informations que nous avons recueillies à ce sujet, relativement similaires à celles décrites précédemment dans le *katapaba*. La principale différence tient à l'occurrence aléatoire de l'événement, qui est liée au décès imprévisible du précédent *poqalla* et non à un cycle dont la période est prédéterminée.

Les *olabitta* interviennent dans un dernier rituel, cyclique cette fois.

### Les cérémonies annuelles tenues par les chefs de lignages

En tant que chefs responsables du bien-être de leur lignage et de la société, les *poqalla* réalisent au début de chaque année agricole un rituel pour réconcilier la société avec Dieu, afin que celui-ci assure la fertilité des terres et l'abondance des récoltes. Ce rituel annuel appelé *arxatta ayla* attire notre attention, car une de ses étapes consiste à rajouter un mât sur le petit *olabitta* situé dans l'enceinte familiale du *poqalla*. Cet *olabitta tola* (littéralement l'*olabitta* « de la famille » ou « du lignage ») constitue un attribut important des *poqalla*, puisqu'il signale, au même titre que les crânes des animaux sacrifiés disposés à l'entrée de leurs maisons, le rôle de sacrificateur qu'ils jouent au sein de leur lignage.

La cérémonie, à laquelle nous n'avons jamais assisté, est décrite de façon relativement détaillée par C.R. Hallpike (1972 : 260-267). Nous donnons ici quelques repères sur les étapes majeures du rituel, en mentionnant au passage les variantes que nous avons recueillies dans les discours par rapport au déroulement décrit par Hallpike, tout en exposant les points qui rapprochent ou séparent l'érection de cet *olabitta* de celui des générations.

La cérémonie a lieu dans tout le pays konso au début de l'année agricole, c'est-à-dire peu avant la saison supposée apporter les pluies les plus abondantes. Dans la majeure partie du pays konso, ce commencement du cycle annuel est fixé au mois de

---

<sup>268</sup> En principe, une semaine après la fin du deuil de l'ancien *poqalla* décédé. En ce qui concerne le *poqalla Kala Gezahegn*, fils de Woldedawit dont la fin du deuil a été célébrée le 13 février 2005, l'érection de son *olabitta* aura lieu un an après, en février 2006.

janvier (*oypa*)<sup>269</sup>, mais c'est en septembre (*partupta*) que l'année débute dans certains bourgs de la région de Takati. Comme son nom l'indique littéralement – *arxatta* désigne l'étage du bas dans les concessions konso et *ayla* signifie « labourer », « semer » – le rituel consiste à réaliser un semis symbolique dans la partie basse de l'enceinte familiale du *poqalla* (en versant quelques graines de sorgho et de l'eau sur le sol), après avoir au préalable béni la terre. Une séquence du rituel comporte aussi l'érection d'un petit *olabitta*. Le tronc de genévrier qui est rajouté à l'ensemble du mât est de taille bien plus réduite que ceux des générations : il fait tout au plus 1,50 à 2 m. Les aspects techniques de l'opération, comme la coupe de l'arbre, la façon dont le mât est associé aux autres, semblent présenter de nombreux points communs avec l'érection de l'*olabitta* des générations. Choisi par le *poqalla* sur une terre « sans tombe (*hawla*) », soit dans une forêt, soit dans un de ses champs<sup>270</sup>, l'arbrisseau est coupé par les *saara*, qui accompagnent leur acte d'une bénédiction. De retour dans la maison, l'enclos familial est « nettoyé » par l'entourage familial du *poqalla*, notamment par les femmes qui, contrairement à la cérémonie *katapaba*, sont présentes. La terre est creusée autour de l'*olabitta* déjà en place, afin d'agrandir le trou. Le nouveau genévrier est enduit de beurre. D'après un des témoignages que nous avons recueillis, c'est le lait d'une chèvre noire qui est versé sur l'*olabitta* dressé. Dans la plupart des cas, le mésentère d'un mouton sacrifié au préalable par le *poqalla* est abandonné dans le trou de l'*olabitta*, avant que l'ensemble des petits mâts, le nouveau y compris, ne soit remis en place. Les Anciens, proches du *poqalla*, peuvent alors prononcer leurs bénédictions et leurs prières pour que la pluie soit abondante et la récolte bonne<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> *Oypa kuli-desa katana inoolado* « Après janvier [*Oypa*], la grande saison des pluies [*Katana*] ne se fait pas attendre », disent les paroles d'une chanson scandée par les paysans, pour accompagner le travail de préparation de la terre qu'ils effectuent à cette époque.

<sup>270</sup> En ce qui concerne le *poqalla Quufa*, la provenance des arbres pour chacune des cérémonies révèle une sorte de spécialisation de l'espace : les genévriers des générations sont en effet prélevés dans les champs, tandis que les arbres et arbustes de la forêt sont destinés à l'usage exclusif de la famille et du lignage.

<sup>271</sup> Dans le cas particulier décrit par Hallpike (1972 : 260-267), cette séquence du rituel prend pour support une petite colonne de basalte, plantée dans la partie basse de la concession du *poqalla*. Cette pierre, enduite de beurre, et plus tard couverte par le mésentère de l'animal sacrifié, se substitue explicitement à l'*olabitta*. À un autre moment du rituel, des branches de différentes espèces végétales dont le genévrier sont plantées à la base d'une autre pierre, avant que des graines, de l'eau et un bout de cuir de mouton soient également déposés. Nous manquons d'éléments pour analyser avec précision cette variante du rituel. Mais l'intuition qui nous vient d'emblée, c'est que les Konso dissocient et incarnent en deux objets différents, les deux fonctions habituellement remplies par l'*olabitta*. D'une part, la pierre marque durablement l'événement ; d'autre part, les branches – répliques miniatures d'un *olabitta* dans lequel les parties vivantes et périssables (les feuilles) auraient pris le dessus sur les parties inertes et durables – rappellent le sacrifice végétal.

L'animal sacrifié à cette occasion n'est pas un bœuf comme dans la cérémonie des générations mais un mouton, plus précisément un bélier (HALLPIKE *id.*). Par ailleurs, la technique d'abattage diffère sensiblement, car les mâchoires du bélier sont fermement maintenues fermées afin que sa mort ait lieu dans le silence, alors qu'au contraire, il est important que le bœuf mugisse bruyamment. De ces quelques informations, on comprend que le caractère des deux fêtes est radicalement différent. Alors que la cérémonie des générations fête dans une ambiance guerrière l'accession au pouvoir d'une nouvelle recrue d'hommes, en exagérant les signes de virilité et d'agressivité (danses guerrières, trophées de chasse, couronnes de *Cissus rotundifolia* – la liane associée à l'héroïsme, exclusion des femmes, mugissement obligatoire du bœuf sacrifié), le rituel *arxatta ayla* est par essence beaucoup plus pacifique. Réalisé en présence d'un petit groupe de proches du *poqalla*, parmi lesquels se trouvent des femmes, il sert à réconcilier la société avec Dieu pour apporter la prospérité pendant cette nouvelle année. Ainsi dans une telle circonstance, on comprend mieux le sens de cette formule d'un des *poqalla* interrogés : « l'*olabitta* sert à faire la paix » (*Olabitta nakayta nakayta xae /xae*, « donne naissance à »).

Utilisés comme éléments des *olabitta*, les genévriers des *mura poqalla* trouvent un deuxième débouché, dans la construction des maisons rituelles de quartier.

#### LES PILIERS CENTRAUX (*TUUDA*) DES « MAISONS DES HOMMES » (*PAFTA*)

##### Les *pafta*, un lieu de la vie sociale dans les bourgs

Des genévriers provenant des forêts de *poqalla* sont également requis pour la construction des « maisons des hommes » (*pafta*). Ces constructions à deux étages se trouvent en bordure des places publiques des bourgs (*mora*). Leur rez-de-chaussée, pavé de larges dalles de basalte et ouvert sur l'extérieur, est investi dans la journée par des hommes de tous âges qui s'y retrouvent pour jouer, discuter, se détendre. L'étage, directement sous le toit de chaume, qui repose sur un épais plancher, constitue un espace abrité dans lequel les jeunes du degré *xela* passaient autrefois la nuit : ce couchage collectif permettait de lever une armée très rapidement en cas d'attaque ennemie ou d'incendie nocturne, et surtout évitait aux hommes le contact

affaiblissant des femmes<sup>272</sup>. De nos jours, la structure héberge parfois quelques jeunes qui ont plaisir à se retrouver pour discuter tard le soir, ainsi que des visiteurs de passage arrivés en provenance de bourgs amis. Par les usages auxquels ils sont dévolus, ces lieux de convivialité sont importants dans le développement de la sociabilité des jeunes et des moins jeunes, dans le renforcement – qui passe par le vécu commun de tranches de vie et par l'exclusion des femmes – d'un sentiment d'appartenance à la classe des guerriers, ainsi que dans la concrétisation de réseaux d'amitié qui relient les membres de différents bourgs. Conditions *sine qua non* de la vie en société, ces espaces de discussion et de rencontre constituent la base spatiale et matérielle de l'organisation de la cité.



Photographie  
32 : Construction de la  
« maison des hommes »  
(*pafta*) Poloqué à Dokatto

<sup>272</sup> De nos jours, la plupart des pères de famille préfèrent passer la nuit chez eux. Mais même à la maison, hommes et femmes dorment en général dans des cases séparées. Ce n'est que pendant la période rituelle des trois mois qui suit un mariage – durant laquelle la mariée reste recluse à la maison – que les époux passent officiellement leurs nuits ensemble dans une case réservée à cet effet (*ilfinyeeta*). Cette lune de miel (au bout de laquelle la jeune femme est généralement enceinte) se termine par une invitation lancée à l'entourage de la mariée qui peut vérifier à l'évolution de ses formes que celle-ci a été bien traitée. Après cette visite, le rythme normal du couple s'installe : dès lors, les époux dorment séparément, et la femme reprend son activité habituelle, à la maison comme dans les champs.



### Une construction « soutenue » par le bois d'un *poqalla*

Comme les mâts des générations, ces espaces sont placés sous le patronage de *poqalla* (un ou de plusieurs) qui, lors de leur construction, accordent au groupe en charge des travaux, du bois provenant de sa forêt. Comme le montrent la [Figure 14](#) et la [Figure 15](#), l'architecture de ces constructions présente la particularité de reposer sur un massif pilier central et sur quatre piliers latéraux. L'idée communément admise dans la communauté des chercheurs est que la pièce de bois donnée par le *poqalla* le plus prestigieux est utilisée pour la réalisation du *tuuda*, le poteau central. Il est en effet tentant d'imaginer que ce bois, placé au centre de la maison comme le *poqalla* l'est dans la société, se fait la métaphore littérale du rôle structurant et porteur joué par son généreux donataire.

### Des contraintes architecturales qui obligent parfois à déroger aux principes

#### Le cas d'une construction récente à Deepena

Cette idée ne résiste pas à la confrontation avec la réalité. Le relevé de l'origine des composants d'une maison récente à Deepena nous montre que, conformément à la tradition, certaines pièces sont bien issues des dons de chefs lignagers, deux *poqalla* locaux et le grand *poqalla Kala*. Mais les deux grumes d'*Acacia labai* cédées par les deux *poqalla* locaux n'ont servi qu'aux piliers latéraux ; quant au *Juniperus procera* donné par Kala, il a simplement été débité en planches qui constituent désormais, mélangées avec d'autres planches en *Terminalia brownii*, le plancher (*sitta*) du premier étage. Le pilier central est fait d'un arbre de l'espèce *Terminalia brownii*, prélevé dans un bosquet appartenant au bourg et géré par celui-ci (*mura paleta*) ([Tableau 20](#) & [Figure 14](#)).

Tableau 20 : Provenance du bois ayant servi à la construction d'une « maison des hommes » (*makaana*), sur la *mora* Katapile, *kanta* de Marshinna, *paleta* de Deepena.

Construite en 1991.

\* Les pièces de la construction marquées d'une astérisque proviennent d'un bosquet appartenant collectivement au bourg (*mura paleta*).

PIÈCE DE LA CONSTRUCTION	ORIGINE	ESPÈCE, QUANTITÉ
<i>Tuuda</i> (pilier central)	*	<i>Oipatta</i> [ <i>Terminalia brownii</i> ]
<i>Qapayta</i> (piliers latéraux)	Champ du <i>poqalla Kataale</i> ( <i>kanta</i> Marshinna)	1 <i>Kolalita</i> [ <i>Acacia labai</i> ]
	Champ du <i>poqalla Kaltoye</i> ( <i>kanta</i> Marshinna)	1 <i>Kolalita</i> [ <i>Acacia labai</i> ]
<i>Xaarenta</i> (poutres du plancher)	*	<i>Oipatta</i> [ <i>Terminalia brownii</i> ]
<i>Sitta</i>	*	<i>Oipatta</i> [ <i>Terminalia brownii</i> ]

(lambourdes faisant ici office de plancher)	<i>Mura</i> du <i>poqalla Kala</i>	1 <i>Pirpiirta</i> [ <i>Juniperus procera</i> ]
<i>Xeesha</i> (charpente du toit)	*	<i>Oipatta</i> [ <i>Terminalia brownii</i> ]
<i>Qaallota</i> (perches formant les rayons du toit)	*	<i>Oipatta</i> [ <i>Terminalia brownii</i> ] <i>Pirpiirta</i> [ <i>Juniperus procera</i> ]
<i>Oroota</i> (treillis assemblant les rayons du toit)	?	<i>Dittatta</i> [ <i>Dodonaea angustifolia</i> ]
Lanières	?	<i>Kolaltta</i> [ <i>Acacia labak</i> ] <i>Alkitta</i>
Chaume	?	<i>Aykitta</i> [ <i>Hyparrhenia sp.</i> ]

#### Le cas d'une rénovation à Dokatto

L'observation de la rénovation de la maison de la *mora Poloqe* (Photographie 32), réalisée en 2001 dans le quartier où nous habitons à Dokatto, nous a permis là encore de relever la provenance de chaque morceau de bois, et de constater leur utilisation. Plus qu'une rénovation, il s'agissait plutôt d'une reconstruction réutilisant les pièces les moins abîmées de l'ancien bâtiment. Dans ce deuxième exemple, le grand genévrier donné par *Pammale* quarante ans auparavant lors de la construction initiale a été conservé pour constituer le pilier central. *Kala* de son côté a donné en 2001 trois genévriers : ceux-ci ont été débités pour constituer le plancher du premier étage. Les autres pièces proviennent soit de dons privés faits par des paysans du bourg, soit de collectes réalisées dans les basses terres, soit d'échanges faits dans le cadre d'une solidarité intervillageoise (Tableau 21 & Figure 15).



Tableau 21 : Provenance du bois ayant servi à la construction d'une « maison des hommes » (*pafta*), sur la *mora Pologé*, *kanta* de Ottayya, *paleta* de Dokatto.

Construite pour la première fois au début des années soixante, refaite en 2001 en partie avec du matériau récupéré sur l'ancienne construction.

PIÈCE DE LA CONSTRUCTION	ORIGINE	ESPÈCE, QUANTITÉ
<i>Tuuda</i> * (pilier central)	<i>Mura</i> du <i>poqalla</i> Pammale*	<i>Pirpiirta</i> [ <i>Juniperus procera</i> ]
<i>Qapayta</i> * (piliers latéraux)*	Champs des paysans de Dokatto*	<i>Sapanta</i> [ <i>Pterolobium stellatum</i> ]
<i>Xaarenta</i> (poutres du plancher)	Champs des paysans de Dokatto, sur contribution volontaire	<i>Oipatta</i> [ <i>Terminalia brownii</i> ]
<i>Afutura</i> *(poutres)	<i>Kommeyta</i> (Goumaydé)*	<i>Pirpiirta</i> [ <i>Juniperus procera</i> ]
<i>Sitta</i> * (lambourdes)	Champs des paysans de Dokatto*	<i>Sapanta</i> [ <i>Pterolobium stellatum</i> ]
<i>Afta</i> (plancher)	<i>Kommeyta</i> (Goumaydé)*	<i>Pirpiirta</i> [ <i>Juniperus procera</i> ]
	<i>Mura</i> du <i>poqalla</i> Kala	3 <i>Pirpiirta</i> [ <i>Juniperus procera</i> ] (contre 350 <i>biir</i> et 80 <i>biir</i> de miel)
<i>Telaqawa</i> (charpente du toit)	?	<i>Oipatta</i> [ <i>Terminalia brownii</i> ]
<i>Qaala</i> (perches formant les rayons du toit)	Cadeau des <i>paleta</i> de Gaho et Mejelo	300 jeunes <i>Pirpiirta</i> [ <i>Juniperus procera</i> ] (en retour, les habitants des deux bourgs sont invités lors de l'inauguration de la <i>pafta</i> , au cours de laquelle il leur sera offert de la <i>jaqa</i> , avec du miel et la viande (4 bœufs seront sacrifiés). Plus tard, ils pourront bénéficier de la même coopération, en étant approvisionnés en chaume par exemple)
	<i>Kommeyta</i> de Dokatto	<i>Takkaruma</i> [ <i>Combretum aculeatum</i> ]
<i>Oroota</i> (treillis assemblant les rayons du toit)	<i>Kommeyta</i> de Dokatto	<i>Qajamma</i> [ <i>Myrsine africana</i> ]
Lanières	<i>Kommeyta</i> de Dokatto	Écorce de <i>kolalta</i> [ <i>Acacia labak</i> ] <i>Alkitta</i> [ ? ]
Chaume	Champs des paysans de Dokatto sur contribution volontaire ou <i>kommeyta</i> de Dokatto	<i>Aykitta</i> [ <i>Hyparrhenia sp.</i> ]

\* : Bois récupéré sur l'ancienne construction.

Chapitre 9 – les murs paalla

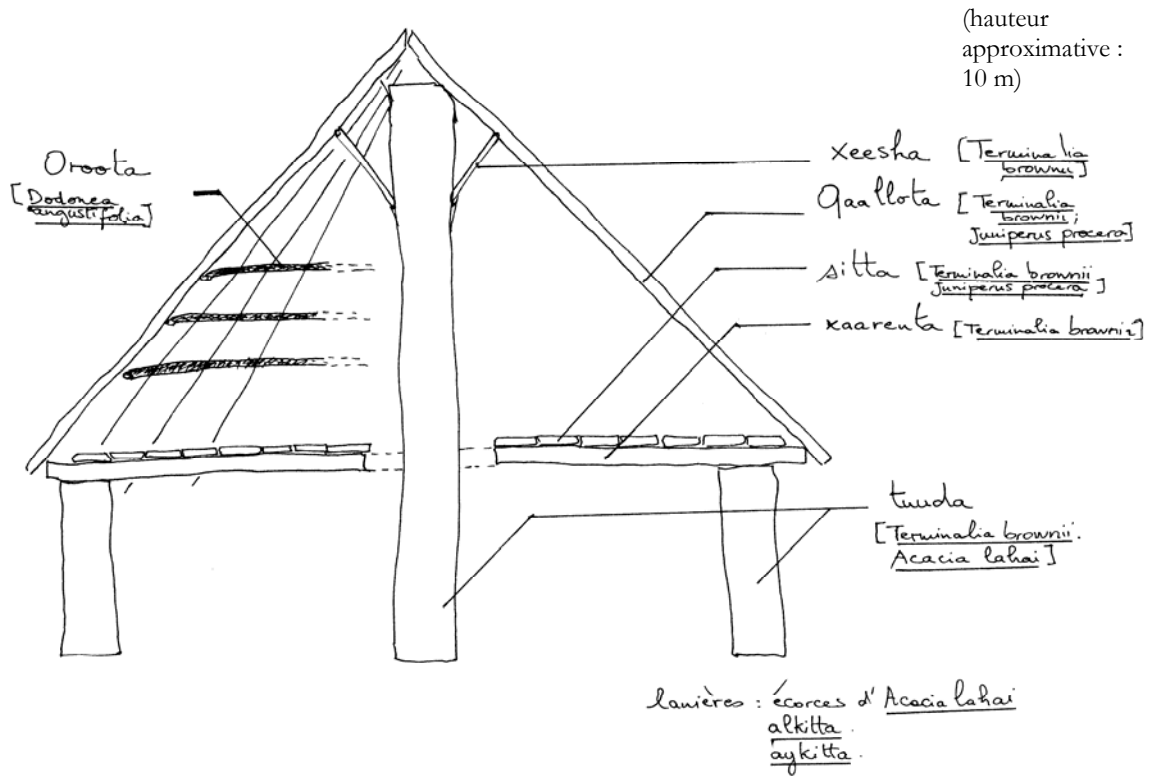


Figure 14 : Schéma de la « maison des hommes » (*makaana*) de la *mora* Katapile, *kanta* de Marshinna, *paleta* de Deepana

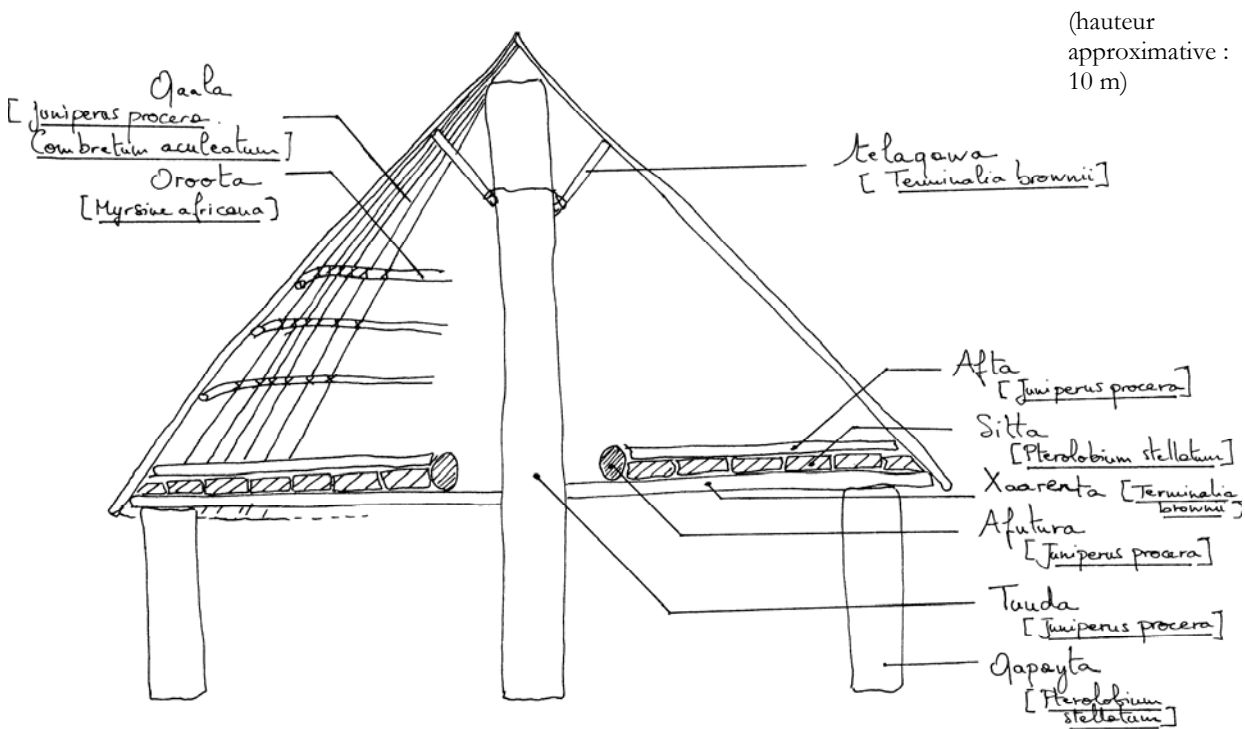


Figure 15 : Schéma de la « maison des hommes » (*pafta*) de la *mora* Pologé, *kanta* de Ottayya, *paleta* de Dokatto.

Le caractère concret de ces études de cas, s'il va en apparence à l'encontre de l'idée d'une adéquation entre le rôle joué par le bois dans la structure et le rôle joué par son donataire, n'en dément pourtant pas formellement le principe. Une telle correspondance est autant que possible recherchée, à la fois par les *poqalla* qui cherchent à asseoir leur prestige, et par les responsables villageois de la construction qui cherchent à mettre leur ouvrage sous les meilleurs auspices. Cependant, les uns comme les autres sont rattrapés par des contraintes matérielles et des impératifs techniques. Ainsi, la raréfaction des très grands arbres a-t-elle pu contraindre Kala à ne donner que des petits arbres aux habitants du *kanta* de Marshinna, les obligeant à se rabattre sur une autre espèce que *Juniperus procera* pour constituer le pilier ; ou alors, le dénuement des habitants de ce petit *kanta* les a-t-il dissuadé de demander un gros arbre au *poqalla* régional pour lequel ils n'auraient pas été en mesure de verser les contreparties...

Ainsi, les genévriers issus des *mura poqalla* servent prioritairement pour les mâts rituels (*olabitta*) et pour les « maisons de quartier », car la coutume spécifie et exige l'utilisation d'un bois de cette provenance particulière. En dehors de ces usages, ces mêmes arbres peuvent également être utilisés comme de quelconques genévriers, pour la construction, pour la fabrication de *waka*, etc., essentiellement pour répondre aux besoins ponctuels du *poqalla* et de sa famille.

Cette description des usages concrets des genévriers « sacrés » montre que les forêts, du moins certaines d'entre elles, sont l'objet d'un prélèvement régulier ; pour certains usages rituels même, il n'existe pas d'autre alternative que ces forêts de *poqalla*. Elles constituent non pas seulement un lieu producteur de symboles, mais un véritable réservoir pourvoyeur d'arbres bien concrets, et doivent être gérées en conséquence

## UNE GESTION QUI IMPLIQUE LES *POQALLA*

### DES ACTIONS DE PROTECTION ET DE PLANTATION DE GENÉVRIERS

« Les bois sacrés [africains] ne [représentent] pas, ou ne [comprennent] pas, à quelques infimes exceptions près, des ressources naturelles dont de prévoyants gestionnaires veilleraient à garantir les conditions de renouvellement », note à raison Stéphane DUGAST (2002 : 64). Les *mura poqalla*, que l'on peut inclure dans cette grande famille hétéroclite des bois sacrés car ce sont bien des raisons liées à l'organisation

politico-religieuse qui motivent leur préservation, semblent bien faire partie de l'exception qui confirme la règle. Exception faite de ces *mura poqalla* qui servent exclusivement de cimetière, ces bosquets et forêts fournissent en effet une ressource précieuse, les genévriers. Ils disposent en outre des gestionnaires reconnus, en charge de leur préservation, les *poqalla*.

La caractérisation du mécanisme social de don de bois et de ses implications dans la hiérarchie des chefs a pleinement révélé l'importance pour eux de ne pas épuiser ce carburant qui alimente le formidable moteur de leur maintien (voire progression) dans la hiérarchie. Ils ont tout intérêt à ce que malgré des prélèvements réguliers, la ressource en bois soit préservée : l'abondance des genévriers leur permet tout à la fois de montrer leur capital forestier sous un jour avantageux, d'honorer les demandes, et de satisfaire leurs propres besoins. Voyons alors quels efforts ils déploient pour aller dans ce sens.

#### Des techniques adoptées pour assurer le renouvellement des genévriers

Pour parvenir à un renouvellement des genévriers, ceux des *poqalla* qui ont le souci de renforcer leur prestige et qui ont compris le rôle que pouvait jouer leur forêt dans une telle entreprise, disposent de plusieurs moyens d'action.

##### Favoriser la croissance

Le premier consiste à favoriser la croissance des genévriers dans la forêt. Mais malgré l'importance de l'enjeu, les actions de sylviculture que les *poqalla* mènent sont relativement réduites. Cela est peut-être en partie dû au faible intérêt que semble porter la plupart d'entre eux à la dynamique de cette végétation, mais surtout aux limites que la culture pose à leur action technique. En effet, selon un paysan de Fasha, les *poqalla* n'ont pas l'autorisation d'utiliser dans leur forêt le moindre outil agricole, ni la houe (*payra*) ni même le bâton à fouir (*sillipoota*). Cette règle, qui vise probablement à signer l'usage non agricole de cette terre, se montre contraignante pour quiconque souhaiterait planter des genévriers même de petite taille. Les actions des *poqalla* pour multiplier le nombre de genévriers se bornent donc en général à en semer les graines. Kala est à notre connaissance le seul *poqalla* qui s'autorise à repiquer de jeunes plants de genévriers. Bien que nous n'ayons pas ouvertement posé la question, nous présumons qu'il réalise le trou de plantation en fouillant la terre avec la main... à moins qu'il ne contrevienne discrètement à la règle affichée. S'ils pratiquent bien l'élagage dans leurs champs, les *poqalla* ont en outre l'interdiction de couper les branches dans la forêt, car une telle pratique serait aller à l'encontre de la vitalité que représente l'endroit. Les branches tordues, les arbres cassés, ne sont pas élagués. Les *poqalla* ainsi dépourvus de presque toute possibilité d'agir directement

sur les arbres, peuvent néanmoins contribuer à créer un environnement favorable à leur développement. Ils peuvent dégager des espaces autour des plants afin que l'éclairage rendu homogène favorise une croissance harmonieuse des arbres (n'oublions pas que, quel que soit l'usage auquel on destine, l'arbre, la droiture du tronc est la principale qualité recherchée). Ils peuvent aussi prévenir les diverses attaques, par exemple en fabriquant des barrières empêchant le piétinement du bétail, ou en supprimant les parasites.

### Limiter le prélèvement

Le deuxième levier d'action dont disposent les *poqalla* consiste à veiller à ce que le prélèvement ne soit pas trop important au regard du renouvellement naturel. Ce paramètre est certes subordonné au facteur extérieur que sont les demandes des gens, mais les *poqalla*, dont il est dit « qu'ils ne peuvent pas refuser de donner du bois à qui leur demande », ont toujours la possibilité de revoir à la baisse les requêtes. Un proche de Kala, qui s'inquiète de la diminution en bois dans la forêt, nous expose ainsi les contraintes auxquelles il est confronté tout en suggérant sa stratégie d'action :

« Pour l'instant, ça va : il [Kala] ne sera pas obligé de stopper la fourniture des arbres. Il ne peut d'ailleurs stopper la fourniture, juste faire diminuer la demande. Il lui est impossible de refuser de donner du bois ».

Ainsi, lorsque l'administration sollicite Kala pour obtenir de lui une vingtaine de genévriers, celui-ci peut choisir de n'en donner que dix. Cette redéfinition par le *poqalla* des termes de l'échange se fait de façon consensuelle, par un dialogue au cours duquel il explique l'obligation dans lequel il se trouve de satisfaire les autres demandes.

Ensuite, s'il est vrai que les *mura* constituent la source principale de bois, les *poqalla* peuvent aussi donner des arbres poussant sur leurs terres cultivées ; accessoirement, ceux qui n'ont pas de genévriers peuvent donner des *Terminalia brownii* également appréciés pour la construction. Ainsi, lorsque la forêt n'offre pas satisfaction, le *poqalla* peut choisir de prélever des arbres dans l'autre « réservoir » d'arbres dont il dispose, celui des champs. Mais comme on l'a vu, pour certains usages, la règle préconise fortement – voire exige – que l'arbre vienne exclusivement de la forêt du *poqalla*, et pas d'une quelconque de ses autres terres.

« On peut certes planter des arbres ailleurs que dans la forêt pour satisfaire les gens. Mais pour les fêtes générationnelles, ce n'est pas possible : il faut obligatoirement des arbres qui viennent d'ici [de la forêt sacrée]. Pour construire une *mora*, ils peuvent certes utiliser du bois qui vient d'ailleurs, mais il faut au moins une pièce qui provienne

de cette forêt : c'est rituel » (Dinoté Kussiya, qui s'exprime à propos de la forêt de Kala).

Si la forêt ne contient pas les arbres requis par le rituel, le *poqalla* peut en dernier recours contourner l'observance en apparence rigide de la provenance du bois. La cérémonie de Mejelo nous en a offert l'illustration, le rituel garde en effet une certaine souplesse qui permet aux Konso de s'adapter aux réalités matérielles et aux contraintes imposées par le temps long de la pousse d'un arbre.

### La gestion de la forêt selon Woldedawit Kala

Pour évoquer plus concrètement les actions de gestion réalisées par les *poqalla* dans leur forêt, nous souhaitons nous appuyer sur des entretiens réalisés lors de notre premier terrain, avec Woldedawit Kayote, le *poqalla* Kala de l'époque<sup>273</sup>. Cet homme ne représentait pas forcément la norme en matière de gestion sylvicole, mais il était de loin le plus loquace à ce propos. On en comprend la raison quand on connaît le conflit qui oppose Kala à l'administration moderne. Celle-ci lui dénie toute capacité et légitimité à gérer la forêt la plus convoitée du pays, et aimerait bien confier cette mission aux agents du Bureau de l'agriculture. Au sujet de la gestion menée par Kala, Korra Garra, employé du Bureau de l'agriculture en charge des questions sylvicoles, soutient :

« le *poqalla* ne fait aucune plantation. Il surveille juste les animaux domestiques et regarde si les gens ne coupent pas le bois. Par exemple il a fait des haies mortes avec des branches épineuses pour empêcher les animaux sauvages et les vaches d'entrer dans la forêt. C'est tout ».

De son côté, à chacun des entretiens qu'il nous a accordés, Woldedawit a toujours insisté sur le fait que la forêt résultait d'un travail de longue date : « au tout début, mon ancêtre Kala a choisi cet endroit parce que les plantes aiment les aires en altitude. Kala a collecté des plants en provenance d'une autre aire et la forêt s'est développée ainsi ». À ce sujet, le discours de Kala diverge sensiblement de celui tenu par un autre *poqalla* régional. Le *poqalla* Pammale affirme en effet que de son côté, sa forêt pousse naturellement, que personne ne l'a plantée et qu'il ne fait rien pour la changer. Dans leurs réponses, Pammale et Kala tous deux réinterprètent le passé en fonction de ce qu'ils font actuellement, et leur relecture de la tradition sert à légitimer leur action présente. La logique de ces deux hommes, conforme à l'idée qu'on a des sociétés traditionnelles, apparaît comme « faire ce que faisaient les ancêtres ». Ce

---

<sup>273</sup> Il est décédé à l'été 2003, a été enterré au printemps 2004. Son fils Gezahegn lui a succédé en février 2005.

fonctionnement semble interdire le changement, de telle façon qu'on réinvente le passé pour le rendre conforme au présent. Si Pammale – celui-là même qui a été rejeté par son peuple (cf. p. 337) – a cessé de gérer sa forêt, il peut rétrospectivement affirmer qu'elle n'a jamais été gérée ; et si inversement Kala pratique une sylviculture très élaborée, il soutient alors que ses ancêtres ont eux aussi façonné la forêt. À travers cette divergence de point de vue, on ne peut pas donner meilleure illustration d'un des aspects que peut revêtir la *tradition*, au sens où Jean Pouillon (1975) l'entend, comme *une rhétorique de ce qui est censé avoir été*.

La famille Kala a-t-elle finalement créé ou non la forêt ? L'enjeu de la question apparaît pleinement lorsque le fonctionnaire de l'agriculture qui dénigre les compétences de Kala, ajoute, comme un ultime argument : « comment une forêt naturelle peut-elle appartenir à quelqu'un ? ». Ce à quoi le discours de Kala répond : « Si Dieu avait créé cette forêt, pourquoi il n'y en aurait pas ailleurs dans le pays konso ? Seuls quelques-uns ont des genévriers dans leurs champs, mais ils n'ont pas une telle forêt. Cela montre bien que ce sont mes ancêtres qui ont fait la forêt »... À la lumière de la tension qui anime les deux pouvoirs, dans laquelle se joue le droit de contrôle sur la forêt, les raisons qui conduisent Woldedawit à faire connaître les actions qu'il déploie pour maintenir sa forêt en bon état sont limpides ; pour autant, elles n'enlèvent rien à la réalité de ses actes.

À chaque fois qu'il coupe un genévrier, Kala en replante un autre à la place laissée libre. Il va chercher des plants, soit dans un autre endroit de la forêt, soit dans une pépinière. Parfois, de jeunes pousses se sont naturellement développées autour de l'arbre coupé : replanter n'est alors pas nécessaire. Mais il veille toujours à protéger les jeunes plants en disposant des pierres autour afin de retenir l'eau de pluie et l'humidité, et en empêchant d'entrer dans la forêt les animaux domestiques qui risqueraient sinon de les piétiner. Les autres arbres et arbustes, *Dodonaea angustifolia* ou *Olea europea* subsp. *cuspidata* par exemple, se développent bien naturellement, mais le *poqolla* peut être amené à ramasser les graines d'un bon semencier et à les disperser dans des parties de la forêt peu boisées. Lorsque nous lui demandons si les espèces de sous-bois, par endroit très abondantes, ne gênent pas la croissance des jeunes genévriers, le *poqolla* répond que non, au contraire. « Les genévriers font un bon usage des feuilles qui tombent au sol. Bien sûr, s'il y a trop de *missa* [la catégorie végétale qui s'oppose à *qoyra*, l'arbre], le genévrier pousse mal. Les arbustes sont coupés de façon à arranger un espace autour du plant de genévrier. Autrement, il ne poussera pas droit ». Toutes les plantes de la forêt n'ont pas le même rôle : « il y a des plantes qui poussent d'elles-mêmes et qui sont sans utilité. Quelques-unes attirent la pluie et les nuages. D'autres sont seulement utiles pour protéger de la lumière du soleil ». Kala complète ainsi l'énumération de ses pratiques de sylviculture : « j'enlève

les parasites, les insectes qui se nourrissent des genévriers. Je transplante des petits plants. Je ne peux pas couper les branches de la forêt si elles ne sont pas droites : je le fais dans les champs, mais dans la forêt, c'est interdit. Mes enfants peuvent me remplacer pour faire tout cela, même pour les transplantations. Je sème des graines de genévriers. Et surtout, j'enseigne à mes enfants comment faire ».

Woldedawit insistait aussi beaucoup sur l'idée que ce savoir était familial et ne venait pas de l'extérieur : « personne ne nous a appris ce savoir. Je l'ai appris de ma famille » ; « c'est mon père qui a découvert que la forêt attirait la pluie ». Certes ce savoir est familial, mais il est d'inspiration divine : « tous les *poqolla* font la même chose et c'est dicté par Dieu : il ne peut pas y avoir de mauvais gestionnaire. Ils font ce que leurs pères faisaient. Les forêts deviennent plus grandes ou plus petites, c'est tout selon la façon d'en prendre soin. ».

Mais s'il a pratiquement tout appris de son père, Woldedawit innove parfois, comme par exemple lorsqu'il installe pour la première fois une sorte de pépinière dans un de ses champs et y pratique la sélection :

« J'ai installé moi-même, il y a dix ans environ, un site pour faire pousser les plants : cela se trouve dans un champ, à l'ombre d'un grand ficus et d'un grand *otaytta* [*Cordia africana*]. Je récupère les graines des grands genévriers, ceux qui poussent haut et droit et les disperse à cet endroit. Des plants poussent. Je les transplante dans la forêt lorsqu'ils sont suffisamment grands, entre 20 cm et un mètre, et quand il a plu. En saison sèche, il ne faut pas transplanter sinon elles sèchent ».

Après l'ouverture de la pépinière de Goja, Kala a également récupéré pour les planter des cyprès *Cupressus lusitanica* (dits *piirpirta farenjeeta*), en pensant qu'ils pousseraient comme des genévriers. Son intuition n'était pas sans rapport avec le nom de cette espèce qui, en *afa-xonso* comme en amharique, signifie « genévrier étranger ». Le résultat fut peu concluant : tous les arbres ont séché, et Kala en a conclu que le sol ne convenait pas à l'espèce.

Nous pouvons noter au passage une remarque importante : le fait d'aller chercher ailleurs des plants de *Juniperus procera* n'enlève rien au caractère « sacré » des genévriers. Qui plus est, le fait que les plants proviennent d'une pépinière créée par une mission protestante ne constitue pas une contre-indication à leur utilisation<sup>274</sup>. D'où qu'il vienne, c'est donc entre le moment de sa plantation et celui de sa récolte

---

<sup>274</sup> Les pépinières à leur création se sont elles-mêmes approvisionnées dans la forêt de Kala...



quelques décennies plus tard, que l'arbre acquiert son statut particulier, qui le différencie du commun des arbres.

Mais l'entretien de la *mura* n'est pas que matériel. L'endroit revêt une dimension sacrée qui requiert elle aussi d'être renouvelée grâce aux pratiques régénératrices régulièrement mises en œuvre par les *poqalla*.

## DES ACTIONS DE PURIFICATION

### Deux types d'infraction

En plus d'assurer le renouvellement de la ressource en genévriers de qualité, les *poqalla* sont responsables de maintenir la forêt dans un état de pureté rituelle. Ces lieux sont en effet « dégagés » d'un certain nombre d'actions jugées polluantes. En particulier, toute opération de coupe non ritualisée, qu'elle concerne un arbre entier ou ses branches, est considérée comme allant à l'encontre de la vitalité que les arbres et la forêt dans son ensemble représentent, qualité qui précisément leur confère leur caractère sacré. La tenue de ces actions en dépit de leur interdiction, contrarie la relation que le *poqalla* entretient avec la divinité, et amène des conséquences néfastes pour l'ensemble de la société.

« Quand les gens vont dans la forêt et font quelque chose de mauvais, Dieu (*Waqá*) lui aussi, fait quelque chose de mauvais. Dieu peut envoyer de l'orage avec des éclairs et ainsi détruire des arbres. S'il fait ça, alors je sais que quelqu'un a fait quelque chose de mauvais dans la forêt. Tant que la faute n'a pas été purifiée (*jaqeeta*, « laver »), les bonnes actions de Dieu ne peuvent pas se poursuivre ».

D'autres comportements sont prohibés, mais leur interdiction semble plus due à l'exigence de respect qu'inspire l'autorité du *poqalla* qu'à des tabous d'ordre religieux. Ainsi, sans une autorisation exceptionnelle du *poqalla*, il est interdit de ramasser du bois mort et de faire pâturer son bétail car ces libertés que sont parfois tentés de prendre les paysans dans une forêt en apparence en libre accès, représentent une atteinte aux droits exclusifs que le *poqalla* possède sur cette ressource.

La distinction entre ces deux types d'interdits étant faite, on comprend mieux les deux types de réparations qu'appellent les éventuelles infractions. D'une part, le *poqalla* se doit de faire respecter, en son nom propre, les règles d'accès au bien dont il a le contrôle et l'usage ; d'autre part, il doit au nom du bien-être de la société, réparer les actes polluants qui, quelle que soit leur origine, modifient le statut de la forêt : il assure alors un rituel qui annule l'effet de la pollution en faisant à l'inverse passer la forêt de l'état pollué à celui de propre. Ce n'est qu'à la condition où ces actions de

purification sont correctement menées que le caractère sacré de la forêt peut être préservé et publiquement reconnu.

« Ainsi les arbres peuvent être libérés des mauvaises choses »

La purification nécessite le sacrifice d'une chèvre dont le sang est utilisé pour « laver » (*jaqeta*) l'ensemble du site considéré comme sali. Lorsque la personne qui a commis l'acte polluant a été identifiée, elle doit, si elle est jugée responsable<sup>275</sup>, c'est apporter une chèvre : celle-ci est selon les versions, vieille, de sexe féminin (*robasha*), de couleur unie, en général noire. Mais lorsque la destruction est d'origine naturelle, consécutive par exemple à une tempête, nous présumons sans en être certaine, que la chèvre est fournie par le *poqalla*. Après le sacrifice, les Anciens qui accompagnent le *poqalla* au quotidien se partageront la viande. À la place d'un sacrifice animal, le rituel suivant est parfois pratiqué : « un vieil homme se rend tôt le matin à la source, avant que personne n'ait pris de l'eau avant lui. Il doit ramener de cette eau pure à l'endroit où l'orage a causé des dégâts<sup>276</sup> et il doit laver le site avec ». L'identité des bénéficiaires de ces actes rituels ne fait pas de doute : il s'agit bien des arbres, qui par là retrouvent l'état de pureté qu'ils avaient perdu à travers l'acte de pollution. « Ainsi, les arbres peuvent être libérés des mauvaises choses ».

Dans les cas de désobéissance qui n'impliquent pas de souillure rituelle, l'auteur des mauvaises actions s'il est identifié, peut être contraint de s'excuser auprès du *poqalla* en lui apportant un bélier de couleur unie. L'animal est alors gardé par la famille du *poqalla*, qui décide librement de son sort. Mais comme le souligne Hallpike (1972 : 267), les cérémonies annuelles menées par les *poqalla* exigent la mort d'un mouton mâle, et c'est vraisemblablement la seule occasion où des animaux de cette espèce sont immolés. Aussi, la plupart du temps, l'animal est gardé vivant jusqu'au rituel de début d'année suivant (*arxatta ayla*), au cours duquel il est finalement sacrifié par le *poqalla* au bénéfice du lignage. Cette réparation, si elle contribue à fournir une victime sacrificielle à la famille du *poqalla*, n'a pas de rapport direct avec une quelconque pollution de la forêt. Elle constitue à la fois un dédommagement matériel pour le *poqalla* et une punition pour le contrevenant, qui ensemble visent à rappeler à tous l'autorité établie du *poqalla*, sur les hommes et sur les ressources naturelles qu'il a en charge.

---

<sup>275</sup> Les enfants, qui ne sont pas supposés avoir intégré toutes les règles posées par la culture, reçoivent juste un avertissement.

<sup>276</sup> On note ici que les destructions de la végétation par des calamités naturelles sont également polluantes.

Nous avons mis en évidence toute une série de faits qui rapprochent indubitablement les *poqalla* des bosquets de genévriers appelés *mura poqalla*. D'une part, les *mura poqalla* constituent un lieu isolé et élevé grâce auquel les *poqalla* s'écartent du bourg (quand ils ne le font pas de leur vivant, ils le font à leur mort). Elles sont aussi l'instrument visible d'affirmation d'un pouvoir économique et rituel, dans une société dépendante du bois sacré qu'elles fournissent. Enfin, les *mura poqalla* sont entretenues matériellement et symboliquement par les *poqalla*. Dans la section suivante, nous poursuivons le parallèle entre les deux figures, afin d'en dégager pleinement toute la polysémie.

### MURA POQALLA ET POQALLA : PARALLÈLES

Le rapprochement que nous essayons de prolonger entre *mura poqalla* et *poqalla* commence par une métonymie. Les *poqalla* sont en effet comparés non pas directement aux *mura poqalla*, mais au genévrier, l'espèce qu'elles contiennent en majorité. Pour relever la comparaison, point besoin de déployer beaucoup de malice ; elle est explicitement formulée par les Konso.

#### LE GENÉVRIER, LE POQALLA DES ARBRES

Les Konso disent en effet de *Juniperus procera* qu'il est le « *poqalla* des arbres ». Quiconque s'intéresse aux relations que les sociétés entretiennent avec leur environnement ne reste pas indifférent à la formule. Qu'est-ce à dire ? Il est vrai que le genévrier d'Abyssinie est un bois qui est hautement valorisé dans toute l'Éthiopie. L'expression pourrait ainsi être interprétée comme une simple façon de placer *Juniperus procera* au plus haut dans la hiérarchie, comme le « seigneur »<sup>277</sup> des *qoyra*. Mais est-ce seulement la qualité du bois qui est prise en compte dans ce parallèle ? Une exploration approfondie des caractères attribués à l'arbre et à l'homme nous permet d'établir bien d'autres correspondances.

#### Une grande vitalité

*Poqalla* et genévrier ont d'abord en commun leur grande vitalité. Nous expliquons en premier comment les multiples formes sous lesquelles ce caractère se manifeste chez les *poqalla*, avant d'effectuer la comparaison attendue avec le genévrier.

---

<sup>277</sup> *Poqalla* est le terme utilisé par les traducteurs de la Bible pour désigner le *Seigneur* Jésus.

### Des funérailles spéciales réservées aux *poqalla*

Par les funérailles qui leur sont offertes, qui diffèrent grandement du commun des paysans<sup>278</sup>, les *poqalla* se voient attribuer un rapport à la mort un peu particulier, qui leur confère un caractère presque immortel. D’abord, leur corps est partiellement momifié pendant tout le temps de leur « maladie » dont personne n’est dupe : ce traitement particulier vise à interdire l’étape de la décomposition du corps, en ne le présentant à la communauté que dans un état stabilisé, dans un support indestructible (THOMAS 2000 : 152). Le pourrissement du cadavre semble en effet un mode de dégradation interdit aux *poqalla*, comme le suggère le mythe racontant la façon dont le corps de Kala était autrefois emporté par Dieu : « il est dit que par le passé (*xatta*, « au tout début »), Kala n’était pas enterré. À sa mort, son corps était tout simplement posé sur un rocher en basalte au milieu de la *mura*. La brume venait du ciel et l’emmenait au ciel (*waqa*) »<sup>279</sup>. La momification permet de retrouver pour le *poqalla* une transition entre le monde des vivants et celui des morts aussi « propre » que celui dont il bénéficiait au temps où Dieu avait encore confiance en les hommes. Par ailleurs, le rituel peut être perçu comme une mise à distance de la mort, car il permet de la différer temporellement. Le jour de l’annonce officielle du décès étant choisi par le fils du *poqalla* en concertation avec les Anciens, tout se passe comme si le jour effectif de la mort du *poqalla* était décidé par les hommes, comme s’ils privaient la mort de la possibilité de faucher le *poqalla* à un moment inattendu de sa vie, comme s’ils mettaient le *poqalla* au-dessus de son implacable loi<sup>280</sup>. Enfin, la responsabilité de la mort finalement annoncée est entièrement endossée par l’embaumeur. Toute la partition se joue comme s’il ne fallait pas admettre que le *poqalla* pouvait mourir de

---

<sup>278</sup> Les personnes sans statut particulier ont droit tout au plus à deux jours de deuil pour les femmes et trois pour les hommes ; pour les vieillards dont on estime qu’ils ont bien vécu, une cérémonie joyeuse d’une semaine (*shilleta*) est organisée.

<sup>279</sup> L’histoire continue pour expliquer que ce rapport de confiance avec Dieu a été brisé par une faute de la deuxième épouse de Kala. Un soir, celle-ci entendit Kala converser avec les *mooba* envoyés par Dieu. Elle ne comprit pas avec qui il parlait, et fut jalouse. Le soir suivant, elle cacha sa servante sous une *tooma jaqa* (large récipient de bois qui sert à faire la bière) et lui confia pour mission d’écouter ce que Kala disait. Le *mooba* qui vint ce soir-là dit : « qu’est-ce qui sent mauvais comme ça ? ». Kala répondit qu’il n’en savait rien. Le lendemain, on trouva la servante morte et complètement desséchée sous la *tooma*. Le *mooba* dit à Kala le jour suivant : « désormais, quand tu mourras, ton corps deviendra comme ça. Tu ne seras plus levé au ciel ». Quand Kala mourut, on déposa son corps sur le rocher au milieu de la forêt. La brume descendit et emporta le corps. Mais quand des enfants s’approchèrent, ils découvrirent un doigt resté sur le sol. Il prirent peur et crièrent. Depuis, Kala n’a plus le droit d’épouser qu’une seule femme et son corps défunt est momifié (des versions similaires de ce mythe sont rapportées par HALLPIKE 1972 : 288, TADESSE WOLDE 1992 : 14 et SHAKO OTTO 1994 : 87-88).

<sup>280</sup> Ce qui n’est pas sans évoquer le meurtre rituel des vieux « maîtres de la lance » chez les Dinka, dont le thème central est que le vieillard choisit délibérément le moment, la manière et le lieu de son décès. Ce sacrifice humain consenti est vécu comme une victoire sur la mort de toute la société (DOUGLAS 1971 : 188).

lui-même. L'amende fait partie du rituel : elle est la preuve que l'embaumeur reconnaît son erreur. Elle vient accompagner la parole de confession, formule magique (ou *énoncé performatif* selon l'expression de James Austin) qui a pour effet immédiat de rejeter la faute sur un seul homme et d'en libérer le reste de la société.

#### De l'association entre *poqalla* et python, symbole de vie

Plusieurs autres symboles viennent s'ajouter à ces faits funéraires pour construire l'image d'immortalité des *poqalla*. Ainsi la figure du serpent, plus précisément le python, est fréquemment invoquée dans les mythes et histoires impliquant les *poqalla*. Ainsi dit-on que quand quelqu'un tue un python, il doit le ramener au *poqalla*. En effet, l'animal est censé avoir un anneau d'argent dans la bouche qu'il enlève quand il boit. Or cet anneau revient de droit aux *poqalla* car il est identique au bracelet qu'ils portent au poignet pour marquer leur statut. Dans l'imaginaire de nombreuses cultures d'Afrique, le serpent est associé à la vie, à l'immortalité, à la mort (PUJOL 1996). La première caractéristique qui vient asseoir cette association symbolique est la forme phallique du corps de l'animal, qui lui donne « le pouvoir de féconder les femmes et de fertiliser la terre » (PUJOL 1996). Cet aspect apparaît très explicitement dans le récit mythique suivant :

Il y a très longtemps (*xatta*), le *poqalla* Pammale est mort sans descendance. Cependant, après quelque temps, la femme du *poqalla* (*poqalteeta*) se retrouve enceinte et donne naissance à un fils. On lui demande qui est responsable de cette naissance. Elle répond que c'est un python (*pafa* ou *pofa*). Elle raconte qu'alors qu'elle coupait des branches de genévrier en haut d'un arbre, le serpent aurait craché son venin sur elle et l'aurait mise enceinte. Après quelque temps, les habitants incrédules demandent au garçon de désigner qui est son père avec un bâton. Celui-ci se rend alors dans la forêt, suivi de nombreux témoins, jusqu'à un arbre autour duquel est enroulé un python<sup>281</sup>.

Le python est phallique au point qu'un jet de sa salive suffit à féconder la *poqalteeta*. Le nouveau *poqalla* s'avère être le fils d'un python : cette origine surnaturelle qui en elle-même légitime le pouvoir politico-religieux de ce chef, le rattache en plus, par un lien de filiation, à un être symbolisant la vie.

#### La mutation des *poqalla* décédés en esprits

La deuxième caractéristique jouant clairement dans la construction du symbolisme associé au serpent est sa mue. Cette dépouille est en effet « interprétée par les hommes comme une mort suivie d'une renaissance, marquant le

---

<sup>281</sup> Voir aussi la version donnée par Elizabeth Watson (1998 : 291).

renouvellement perpétuel de la vie par la mort » (PUJOL 1996). Sauf mort violente, l'animal est ainsi considéré comme une créature éternelle (HALLPIKE 1972 : 152). La propriété peut s'appliquer par association aux *poqalla*. Ainsi, l'exuvie du reptile est à mettre en relation avec la dépouille des *poqalla* momifiés, qui dans les deux cas subsistent comme le témoignage d'une transformation de l'être vivant en une autre forme. Le serpent se mue en un autre serpent ; quant au *poqalla* échappé de sa mue, il se transforme en un esprit (*karaya*) qui continuera d'habiter la forêt<sup>282</sup>, au moins le temps que le *waka* résiste à l'œuvre du temps.

*Wa-akka*, « Quelque chose des aïeux »

D'après Hermann Amborn (*id.*), la signification des *waka* est sujette à de multiples interprétations au sein de la population konso : selon certains, les statues seraient des évocations destinées aux vivants, visant à maintenir dans la mémoire collective le souvenir du mort, selon d'autres, elles offriraient un point d'ancrage dans le monde des vivants aux ancêtres qui préféreraient rester à leur proximité, et selon d'autres enfin, les *waka* seraient *de même nature* que les ancêtres (ainsi la destruction des monuments aurait des conséquences désastreuses sur les descendants du mort, car elle impliquerait la disparition de l'ancêtre).

Les trois interprétations ne sont pas antinomiques, et semblent se réaliser conjointement. En effet, la représentation stylisée du mort n'est pas l'objet d'un culte, mais elle est régulièrement visitée par les proches du défunt, et joue alors un rôle commémoratif. Mais là n'est pas sa seule signification. Le rôle d'ancrage du *waka*, le deuxième proposé par Amborn, nous apparaît clairement. En effet, tout l'enjeu du rituel de fin de deuil consiste à chasser l'esprit du mort de la maison, pour qu'il vienne s'établir définitivement dans la forêt, près de son *waka*. Enfin, la troisième interprétation trouve un écho dans un détail de la pratique funéraire. Dressée sur la tombe du *poqalla* défunt à l'occasion de l'enterrement, la statue est reliée à la momie par une corde : elle constitue littéralement un *prolongement physique* de la momie

---

<sup>282</sup> Hermann Amborn utilise le mot *ancêtre*. Selon lui, cette mutation en ancêtre serait un privilège réservé aux seules personnes auxquelles un *waka* est consacré – à savoir les *poqalla*, les Anciens ayant atteint le degré de génération avancé des *orshata* et les héros ayant tué un animal sauvage ou un ennemi (AMBORN 2002 : 83-84). COWEN (1978) abonde dans ce sens, estimant que le *xallasha* – un objet de forme phallique en corne de rhinocéros, porté au front par les héros et représenté sur leur *waka* – indiquerait leur (futur) statut d'ancêtre (*ancestorship*). Pour notre part, nous n'avons pas identifié de terme konso spécifique aux esprits des héros, et préférons, en l'absence d'autres informations, éviter l'utilisation du terme ancêtre.

enterrée<sup>283</sup>. Elle a alors bien « quelque chose des grands-parents », littéralement, *wakka*, expression utilisée à Takati pour désigner les statues, dont la contraction aurait donné le terme *waka* (HALLPIKE 1972 : 137). Cette dernière interprétation suggère que l'ancêtre trouve son incarnation – temporaire puisque le bois n'est pas imputrescible – dans le *waka*.

À chaque fois qu'une personne vient visiter le lieu de la sépulture, elle lui rend hommage en déposant un fragment végétal sur la statue, qui se retrouve peu à peu couverte de verdure. Bouts d'herbes ou feuilles, la nature du fragment n'a pas d'importance ; la constante reste la couleur verte, attestant de la présence de chlorophylle, elle-même révélatrice de l'activité biologique de la plante. En fin de compte, cette verdure se présenterait comme un symbole de la vitalité des plantes. Quant à son rôle sur la statue du *poqalla*, nous ne pouvons proposer que des hypothèses. On peut imaginer qu'elle est un hommage aux forces de vie qu'il a représentées durant sa vie... ou encore qu'elle alimente en énergie vitale le *poqalla* défunt, ou plutôt, l'esprit qu'il est devenu...

#### Un arbre *semper virens*

Si nous nous attardons sur les thèmes de la vitalité et de l'immortalité, c'est que le genévrier, seul conifère de la région<sup>284</sup>, peut aussi être perçu, de par son caractère *sempervirent*, comme toujours en vie. Les feuillus de cette région au climat semi-aride n'ont certes pas un feuillage parfaitement caduque dans la mesure où toutes les feuilles ne tombent pas de façon synchrone à la saison sèche, mais ils traversent néanmoins à cette époque une période de réduction importante de leur activité biologique pendant laquelle leur renouvellement foliaire est important. Et de fait, ils contrastent avec le genévrier *semper virens*, « toujours vert ». Or, on vient de le voir avec la pratique décrite ci-dessus qui consiste à disposer un fragment de végétation sur le *waka* du *poqalla*, la verdure est importante : elle représente l'énergie de la vie.

La liste des analogies entre le genévrier et le *poqalla* ne s'arrête pas là ; nous poursuivons donc son exploration avec un caractère qui peut à la limite découler du premier, la longévité.

---

<sup>283</sup> Cette observation ne concerne que les *poqalla*. Dans la plupart des autres cas, les *waka* érigés ne sont pas placés sur la tombe du défunt, mais en bordure de chemins à la vue du plus grand nombre de passants : ils ne constituent alors pas des figures tombales.

<sup>284</sup> *Afrocarpus gracilior* mis à part, peu présent à l'état naturel sur le territoire konso du fait de la relative aridité du climat, et dont nous n'avons vu qu'un seul représentant.

## Une grande longévité

### De la longue vie des genévriers et des poqalla

Genévriers et *poqalla* se caractérisent tous deux par une grande longévité. On dit des *poqalla* qu'ils vivent en moyenne jusqu'à 120 ans, et autrefois beaucoup plus (SHAKO OTTO 1994 : 84). Cette longévité est partagée par le genévrier, dont la croissance est lente, et qui possède dans les circonstances optimales une durée de vie supérieure à 1000 ans (BLOT n.d. : 142). Cette capacité à résister à l'œuvre du temps se retrouve non seulement dans le végétal tout entier, mais aussi comme nous allons le voir, dans les qualités du bois mort.

### De la longévité recherchée du bois

Particulièrement dur, notamment bien sûr dans la partie du duramen (*xeella*), le bois de genévrier possède une grande résistance aux termites et à la moisissure (BLOT n.d. : 193). Cela en fait un bois considéré, au pays konso comme ailleurs en Éthiopie, comme noble. Il est donc utilisé préférentiellement pour les ouvrages destinés à durer, comme les pièces maîtresses des *pafta* (maisons rituelles dites « des hommes ») ou les *waka* (statues funéraires)<sup>285</sup>.

Bien que ce ne soit pas formulé de façon explicite, cette propriété de résistance au temps est également exploitée dans la constitution des *olabitta*. À chaque célébration de génération (tous les 18 ans à Karatti), un nouveau tronc est rajouté aux précédents, ce qui fait que comme les hommes qu'ils représentent, les arbres sont d'âges différents. Sous l'effet des termites et des intempéries, les troncs s'érodent très progressivement et les plus anciens finissent par disparaître : en résulte un ouvrage où coexistent entre 3 et 5 mâts. De ce chiffre multiplié par la durée du cycle (18 ans), on peut estimer la durée de vie approximative des mâts de genévrier entre cinquante et quatre-vingt-dix ans (durée qui varie en fonction de la taille de l'arbre initialement coupé), soit à peu près le temps pour une génération d'hommes de disparaître complètement. Mais lorsqu'ils servent pour les *olabitta* annuels, les arbres choisis sont beaucoup plus petits. Ils ne sont en effet pas destinés à durer aussi longtemps que les arbres des *xelta*.

---

<sup>285</sup> Bien que la matière première majoritairement et préférentiellement employée soit le genévrier, la liste des bois utilisés pour la sculpture de *waka* est large : *Pterolobium stellatum* (*sapanta*), *Olea europaea* subsp. *cuspidata* (*ekerta*), *Dobera glabra* (*karsatta*), *Berberia discolor* (*qananta*), *Zanthoxylum chalybeum* (*keatta'atta*), *Commiphora* spp. (*qabatta ataa* et *qabatta dima*) (Akloge Zewde, membre de l'équipe d'inventaire des *waka*, mars 2000 : pers. comm.). Selon Gezahegn Woldedawit Kala, *Acacia labai* (*kolalita*) serait aussi utilisé.



Intrinsèquement, le genévrier possède donc des qualités de vitalité et longévité communes avec celles des *poqalla*. Mais qu'est-ce qui distingue alors le genévrier d'un champ quelconque, d'un autre pris dans une forêt de *poqalla* ? Pourquoi les Konso insistent-ils tant sur la nécessité de prendre pour leurs constructions rituelles un genévrier issu d'une forêt de *poqalla*, quand bien même ils seraient amenés à verser des contreparties bien plus élevées que s'ils avaient à l'acheter sur le marché ? Cette simple interrogation nous invite à poursuivre le parallèle que nous avons ébauché entre le *poqalla* et l'arbre pour l'élargir à l'ensemble de la formation végétale. Nous y verrons que l'arbre acquiert d'autres qualités également partagées par le *poqalla*, dès lors qu'il pousse dans la forêt de *poqalla*.



Photographie 33 : Dans la *mura Kala* en février 2005

Le nouveau *poqalla* Kala, Gezahegn, supervise la fabrication d'un abri pour protéger le *waka* de son père défunt, Woldedawit. Les travaux sont menés par des membres du clan Kertitta habitant à Gamole.

## LES ORIGINES DU PAYS

Les forêts de *poqalla*, particulièrement les grandes forêts de genévrier sont le plus souvent présentées par les développeurs et les administrateurs comme une végétation « naturelle ». Selon ces acteurs, ce vocable suppose d'abord que la végétation est composée d'espèces indigènes – ce qui est en général le cas, abstraction faite des quelques cas de replantations d'eucalyptus et de cyprès. Il implique également une origine et une régénération spontanées. Sur ce point, rien n'est moins sûr : bien qu'il ne représente pas la norme, citons par exemple Kala qui a pour habitude de transplanter des plants de genévrier produits dans une pépinière personnelle sur un de ses champs, jusque dans le cœur de la forêt...

### Aux tout débuts était la forêt de genévrier

Ce en quoi l'appellation *végétation naturelle* est justifiée, c'est qu'elle correspond à la conception que les Konso en ont. En effet, dans l'imaginaire collectif konso, la végétation originelle qui se trouvait aux tous débuts, avant que les premiers *poqalla* n'arrivent, était faite d'une forêt continue de genévriers. Les bosquets actuels de genévriers sont perçus comme des vestiges de cette végétation primitive ayant échappé au défrichement agricole. De nombreuses affirmations en témoignent : *xatta mura-se Waqa uume* « cette forêt a été créée par *Waqa*, depuis le tout début (*xatta*) » ; « avant qu'ils n'arrivent, le pays était couvert de forêts. Ils ne l'ont pas plantée [la forêt] » ; ou « les terres ont été défrichées sauf là où il avait les *poqalla* ». Si cette représentation n'est pas invraisemblable – il est vrai que la végétation climacique de la région correspond à une forêt sèche dans laquelle *Juniperus procera* est l'essence dominante (FRIS & al. 1982) – elle comporte à l'évidence une dimension mythique, idéalisée, par laquelle les forêts de genévriers sont pensées comme héritées tout droit du passé, préservant dans un écrin d'authenticité les *poqalla*. Cette conception se retrouve ailleurs en Éthiopie, comme sur les hauts plateaux d'Abyssinie, où le mythe d'origine est aussi celui d'une population qui s'installe sur un territoire entièrement couvert de forêts de genévrier, peu à peu défrichées pour l'agriculture, sauf aux endroits où un « pouvoir sacré » s'installe (les églises des paysans amhara chrétiens, les *adbar* des Oromo) (GASCON 1998 : 387).

Par ailleurs, on voit mal comment cette représentation peut être conciliable avec cet autre mythe selon lequel les *poqalla* en arrivant sur le territoire konso auraient défini les frontières de leurs terres en brûlant la végétation et en observant la limite où le feu se serait arrêté (WATSON 1998 : 128). Dans ce scénario, les *poqalla* seraient venus de leur région d'origine avec des graines de genévriers et en auraient planté quelques-uns à proximité de leur nouveau lieu de résidence.

### À l'origine du peuplement, les *poqalla*

Si la cohérence entre les faits rapportés dans les deux mythes n'est pas de mise, on leur trouve quand même une constante : l'idée de l'antériorité des *poqalla*. En effet, s'ils ont eu à brûler la terre, une des techniques adoptée pour la défricher, c'est bien qu'il n'y avait personne avant pour la cultiver. De même, si les forêts ont été conservées intactes, comme elles se présentaient « aux origines », c'est que les *poqalla* étaient là les premiers.

### Les origines du pays cachées dans la forêt

Le parallèle entre *mura poqalla* et *poqalla* se dessine alors à nouveau : les bosquets de genévriers sont les représentants actuels de la forêt originelle, tout

comme les *poqalla* sont les représentants actuels des fondateurs de la population konso, ceux qui étaient là aux origines. Les *mura poqalla* représentent ainsi ce que nous sommes tentée d'appeler des « nœuds spatio-temporels », des espaces dans lesquels un retour aux origines est possible. D'ailleurs, selon Ernesta Cerulli (1956 : 53), des Anciens auraient confié à Azaïs que les Konso gardaient cachées dans une grotte au milieu de la forêt des annales de leurs origines, écrites dans un alphabet secret. La grotte n'a jamais été retrouvée, pas plus que les annales... À moins que le message censé livrer le secret des origines ne fût écrit par les arbres eux-mêmes et par leur répartition dans le territoire... Les forêts – en marquant les étapes de l'arrivée des premiers fondateurs, et les traces de leurs déplacements dans le territoire, en fixant les esprits des ancêtres, en permettant la réalisation ponctuelle des conditions originelles de proximité avec Dieu – révèlent en effet l'origine mythique et l'histoire des Konso. Inscrivant dans le territoire la présence actuelle et passée des fondateurs du peuplement konso, elles constituent pour la société un ancrage de leur culture multidimensionnel, dans l'espace et le temps.

Les genévriers incarnent donc les origines du pays, en particulier quand ils se développent dans une forêt rituelle de *poqalla*, où leur nombre vient alimenter la croyance que ladite forêt est un vestige de la végétation originelle. Ainsi les forêts de genévrier ont précédé toutes les autres formes de végétation, comme les premiers *poqalla* ont précédé tous les hommes.

Enfin, genévriers et *poqalla* se trouvent reliés par un dernier caractère particulièrement déterminant, que les deux figures acquièrent en partie dans un contact mutuel : il s'agit d'une forme de *pureté*, dont nous nous proposons de préciser ici le sens et le mode de construction.

DES INCARNATIONS DE LA PURETÉ (*QULQULOOTA*)

Les *mura poqalla* ne sont exploitées qu'en dehors des limites des cimetières. L'explication qui vient spontanément est que seuls les cimetières méritent un respect d'ordre religieux, et que le reste des forêts de genévriers ne constitue finalement qu'une quelconque ressource en bois absolument dépourvue de charge symbolique. Dans cet ensemble hétéroclite que sont les *mura poqalla*, les bosquets cimetières détiendraient le monopole du sacré. La suite montre au contraire. Les *mura poqalla* quelles qu'elles soient, mais surtout les parties hors cimetière, sont très intimement liées à la figure du *poqalla*, et portent un caractère habituellement associé aux *poqalla* : la « pureté », qui se définit chez les Konso comme une absence de tout contact avec la mort.

Les *mura poqalla* dans lesquelles des arbres sont prélevés sont considérées comme « pures » (*qulquloota*), en ce sens qu'elles ne sont pas en contact avec la mort. Cela peut sembler paradoxal dans la mesure où la plupart d'entre elles sont justement des cimetières. C'est là qu'il faut comprendre qu'elles ne sont pas toutes équivalentes en nature. Les petits bosquets dans la région de Fasha, appelés *xapna*, sont effectivement des cimetières et uniquement des cimetières. Aucun arbre n'y est prélevé, seul du bois y est ramassé lors de la mort du *poqalla*. Mais certains des *poqalla* de Sawkame ont en plus d'une *xapna*, une autre *mura* « pour l'honneur » : de cette dernière, ils tirent du bois qui peut servir pour des usages pratiques ou rituels. La *mura* est considérée comme *qulquloota* car aucun corps n'y est enterré. On en est d'autant plus sûr que la famille a son cimetière personnel dans un autre bosquet. Hors de Fasha, on trouve des bosquets plus grands, voire des forêts, qui servent aussi de lieu de sépulture. Mais il ne faut pas comprendre ces *mura* comme des copies en plus grand des *xapna* de Fasha... Elles doivent plutôt être considérées comme la réunion d'une *xapna* et d'une *mura qulquloota*. En effet, la partie cimetière de la forêt est clairement délimitée par des pierres, qui en séparent également les espaces homme et femme. Dans l'enceinte de ce périmètre, la pollution de la mort est présente<sup>286</sup>. À l'extérieur, les terres ne sont pas perçues comme contaminées. Ainsi une grande partie de la forêt, celle qui est exclue du périmètre du cimetière, est *qulquloota*.

---

<sup>286</sup> Quoiqu'on puisse en discuter... La pollution par la mort dans les bosquets-cimetières est probablement atténuée par rapport à celle présente dans les champs où des paysans konso sont enterrés, car les terres des *mura poqalla* ne sont pas le creuset de la décomposition des corps. Or, c'est la pourriture des cadavres qui, selon Louis-Vincent Thomas (2000 : 152), est l'étape universellement la plus génératrice de craintes et d'angoisses.

Le thème de la pollution par la mort revient constamment dans la vie des *poqalla*. Ils sont « purs » comme doivent être « pures » un certain nombre d'étapes de leur vie. Pour cela, les *poqalla* évitent certains lieux et certaines actions. Ils sont dans l'interdiction de tuer, que ce soit à la guerre ou à la chasse<sup>287</sup> ; ils ne doivent pas fréquenter les maisons dans lesquelles un décès a eu lieu récemment (mais une fois la période rituelle de deuil passée, la maison redevient fréquentable). Ils ne doivent pas manger de la nourriture qui n'a pas été produite dans leurs propres champs, ce qui est interprété par HALLPIKE (1972 : 250) comme un signe de leur isolement, mais qui peut aussi être lié au souci d'éviter la contamination des produits qui ont poussé sur une terre en contact de la mort. Cela impliquerait alors que la pollution se transmet de la terre à la nourriture, hypothèse qui n'est pas absurde, puisque comme nous allons le voir, la pollution se transmet bien de la terre aux arbres qui y poussent. Les *poqalla* ne doivent pas non plus se raser la tête<sup>288</sup> : à ce propos, HALLPIKE encore, dans un article qui ne fait particulièrement référence au cas konso (1969), postule que porter les cheveux longs peut être compris comme l'affirmation d'une position extérieure à la société, l'exclusion géographique des *poqalla* hors des bourgs abondant dans ce sens. On peut proposer une autre interprétation, qui nous ramène à la notion de pureté rituelle, selon laquelle se raser la tête serait aller à l'encontre du mouvement de vitalité des cheveux, dont la propriété est au contraire de pousser continûment. Là-dessus, on peut souligner le parallèle entre les cheveux du *poqalla* et les arbres de la *mura*, tous deux porteurs de vitalité, et sur lesquels s'applique le même interdit.

Nous traduisons *qulquloota* par « pur », mais nous aurions aussi pu utiliser le terme de « sacré », car on voit bien que cette notion est associée à des règles strictes de séparation. HALLPIKE (1972 : 253) opte pour la traduction « propre » (*clean*), mais à moins d'être clairement explicitée, cette notion (dans le langage courant du moins) ne fait selon nous pas suffisamment référence à un aspect rituel. Or c'est bien de propreté ou de pureté *rituelle* qu'il s'agit. L'auteur le souligne en notant qu'une fille (*enanta*) qualifiée de *qulquloota* est une fille vierge. Par ailleurs, un homme qui revient de funérailles ou d'une visite à une famille en deuil peut dire : *anwe anti anqulo*, « aujourd'hui je ne suis pas *qulquloota* ». Pour cette raison, il ne se rendra pas dans la maison d'un *poqalla*. De notre côté, nous avons relevé l'emploi du terme par les Konso convertis au protestantisme, pour qualifier la Bible.

---

<sup>287</sup> En revanche, ces *poqalla* – désignés sous le terme de *sacrificateurs* par TORNAY (1972) – ont le droit de sacrifier bœufs, chèvres et moutons, ce qui symboliquement ne revient pas à donner la mort car les animaux domestiques sont regardés plus comme des choses que comme des êtres vivants (voir à ce sujet la discussion d'HALLPIKE 1972 : 255).

<sup>288</sup> Dans la pratique, le *poqalla* ne porte pas les cheveux longs. Il se fait couper les cheveux avec un ciseau réservé à cet usage par une fille de sa famille, une à deux fois par an.

Mary DOUGLAS (1971) insiste bien sur le fait que la « pollution » a selon les contextes culturels, différents moyens de propagation. Chez les Bemba, la pollution de l'adultère est transmise par le feu (p. 152), chez les Hindous, la souillure des castes inférieures est transmise par les aliments (p. 142), ailleurs ce peut être le sel... Chez les Konso, le contact direct ou par personne interposée est source de contamination ; mais la terre semble aussi être un bon « conducteur », comme en témoigne ce fait divers rapporté par TADESSE WOLDE (1992 : 14). L'auteur raconte l'anecdote pour montrer le rôle des *poqalla* dans les jugements, mais c'est un détail précis survenant sur la fin du récit qui attire notre attention. C'est l'histoire d'une femme enceinte qui a été battue à mort par son mari. L'homme coupable est présenté devant le *poqalla* Kala, pour qu'il avoue en public sa faute. Alors même qu'il y a eu des témoins et que le jugement est prononcé sur la *mora Kala* (où il est interdit de mentir), celui-ci refuse de reconnaître la vérité. Il est alors conduit aux instances modernes de justice, qui le condamnent à purger son crime à la prison d'Arba Minch. Par la suite, le jeune frère du coupable se rend chez le *poqalla* pour lui formuler une requête. Reconnaisant solennellement la faute de son frère, il souhaite que la jeune femme soit enterrée dans un cimetière réservé à ceux qui sont morts de façon surnaturelle. Il craint en effet que si la femme est enterrée dans un « cimetière normal » [nous présumons qu'il s'agit, comme pour la majorité des paysans konso, d'une des terres cultivées dans laquelle les membres de la même famille sont enterrés], la faute ne se répercute par l'anéantissement de l'ensemble de la famille (*tola*) voire même du clan (*kaffa*). Cet homme exprime ainsi le besoin de compartimenter les terres de sépulture pour éviter une contamination de sa famille par ce crime, resté impuni car non confessé<sup>289</sup> au regard de la loi coutumière konso.

La liste des éléments qui rapprochent les figures du genévrier et du *poqalla* pourrait s'arrêter là. Mais nous y rajoutons un dernier parallèle, cette fois entre le matériau bois et le *poqalla*, qui à l'aune des représentations konso et des usages rituels, ont pour caractère commun de s'inscrire dans le temps cyclique. Nous allons voir pourquoi.

---

<sup>289</sup> Il existe selon DOUGLAS (1971 : 151) deux manières d'effacer la pollution : selon la première, le rituel n'exige pas une enquête sur l'origine de la pollution et ne cherche pas à en attribuer la responsabilité à tel ou tel individu ; la seconde est un rite de confession.

## LE BOIS ET LA PIERRE : LES MARQUEURS RESPECTIFS DU TEMPS CYCLIQUE ET DU TEMPS HISTORIQUE

Les Konso font usage tant du bois que de la pierre pour marquer les événements importants de la vie sociale. Quand ils utilisent du bois, en même temps qu'ils exploitent la résistance du matériau, les Konso jouent aussi sur sa dégradabilité. Il suffit pour le comprendre de se pencher sur les pratiques mégalithiques de la société konso où la pierre est cette fois sollicitée, un matériau autrement plus durable que le bois. Les ethno-archéologues qui ont travaillé sur le mégalithisme des Konso ont bien mis en évidence que certains des événements de la vie des Konso étaient marqués par des pierres dressées, et d'autres par des objets en bois (METASEBIA BEKELE 2001 ; JOUSSAUME & METASEBIA BEKELE 2002-2003). Ainsi la célébration des héros à leur mort se fait par le truchement de deux types de monuments funéraires qui en général coexistent, l'un en pierre, l'autre en bois. Le premier, un orgue de basalte dressé sur la tombe (*daka diirumma*, « pierre d'héroïsme »), est mise en place par les hommes du voisinage (*kanta*) ; quant à la fabrication du deuxième, un ensemble de statues taillées dans le bois, elle est prise en charge par la famille du défunt (METASEBIA BEKELE 2001). La différence de signification des monuments n'a pas échappé aux chercheurs, qui remarquent : « alors que [les *waka*] marquent la reconnaissance des enfants envers leur père, c'est la reconnaissance du héros par toute la ville qui est marquée par la pierre dressée » (JOUSSAUME & METASEBIA BEKELE 2002-2003 : 91). Le choix des matériaux répond aux exigences respectives de ces deux vocations. La pierre, dure et durable, est le support anonyme d'une admiration désincarnée pour un héros qui peut devenir avec le temps légendaire ; le bois, façonnable et dégradable, se fait le support figuratif de l'hommage des proches, rendu pendant seulement quelques générations, et qui s'estompe en même temps que les traits de la sculpture et que le souvenir du défunt s'effacent.

De la même façon, les transitions de génération sont marquées par des cérémonies qui requièrent soit des pierres dressées, soit des mâts en bois. La cérémonie *kara*, qui célèbre les actions d'une classe de génération réalisées durant toute la période de son mandat, s'achève par l'érection d'une colonne de basalte, appelée *daka xela* (« la pierre du *xela* », c'est-à-dire « la pierre du degré des guerriers »). La pierre porte en particulier le nom de la classe de génération qu'elle commémore : par exemple, si la génération s'était choisi pour nom *Keserkupa*, la pierre sera désignée par le nom *daka Keserkupa*. Comme nous l'avons dit lors de l'exposé du fonctionnement du système de génération, une classe de génération est un groupe fini de personnes, et à la mort de tous ses membres, la classe s'éteint. La célébration

de la classe et des exploits qu'elle a réalisés au cours de l'exercice de ses fonctions de *xela*, est un événement unique, et la commémoration de l'événement par une pierre lui confère une valeur historique. À l'inverse, dans la cérémonie *katapaba*, c'est un mât en bois qui est érigé pour être assemblé avec les précédents. Cette cérémonie se déroule tout comme le *kara*, à un moment charnière de transition générationnelle, mais contrairement à ce dernier, elle se concentre sur les lignées (*xelta*) et non pas sur les classes de génération. Nous en voulons pour preuve la cérémonie de Mejelo, qui était essentiellement consacrée au retour au pouvoir de la lignée *Melkussa*. Mais lorsque que nous avons demandé le nom de la classe de génération correspondante, le nom qui nous a d'emblée été cité est *Orkupa*, c'est-à-dire une classe appartenant effectivement à la lignée *Melkussa*, mais composée d'hommes déjà âgés, qui avaient déjà rendu leur service il y a longtemps. Ce n'est que par notre insistance (et notre désir inconscient de retomber dans les schémas cognitifs que nous avons construits à la lecture de la littérature scientifique consacrée au système de génération) que nos informateurs finissaient par évoquer la classe (pas encore nommée) des jeunes entrant dans le degré des *xela*. Ce détail montre bien que la cérémonie, en même temps qu'elle célèbre la génération *xela* à venir, se tourne aussi vers le passé et vers la génération de ses pères. Elle se situe ainsi dans un temps cyclique, qui voit dans les changements générationnels le retour périodique d'une lignée de génération après 12 ou 18 ans (selon les bourgs) d'absence. L'*olabitta* constitué par l'assemblage des troncs de *xelta* se lit de façon presque littérale comme la représentation de la solidarité des lignées de génération entre elles. Si le monument, fait de bois, se dégrade au cours du temps, c'est aussi parce qu'il est conçu pour être régulièrement « réalimenté » en nouveaux mâts. Ce rajout périodique est la réaffirmation, aux moments cruciaux des transitions, de la cohésion de la société. Le matériau bois, à l'inverse de la pierre, permet de conférer à l'ensemble un caractère vivant, dynamique, à l'image du fonctionnement social, fondé sur une alliance sans cesse réactivée. Toujours dégradé mais toujours renouvelé, l'arbre (ou son bois) s'inscrit dans le cycle biologique de la vie, et se fait une belle métaphore du cycle permanent que connaît la société, avec ses alternances de pouvoir.

Mais à leur manière, les *poqalla* sont aussi « renouvelables », pour utiliser le vocabulaire consacré aux ressources naturelles impliquées dans un cycle de destruction-crédation. Sitôt la période de deuil passée, tout *poqalla* décédé est en effet remplacé par un successeur, son fils aîné en l'occurrence. Jusque-là, rien de bien extraordinaire... C'est là le propre du fonctionnement de toute institution dans laquelle un mécanisme de succession de son représentant est prévu.



La particularité des *poqalla* est que leur identité personnelle s'efface derrière celle de leur lignage. Ainsi, dans les récits légendaires qui les concernent<sup>290</sup>, les *poqalla* sont toujours nommés par le nom du fondateur du lignage, si bien que l'on ne sait jamais à quelle génération le narrateur fait référence, et l'on en oublie même que les noms cités peuvent désigner plusieurs dizaines de représentants différents<sup>291</sup>. Les *poqalla* ne sont pas censés marquer de leur personnalité et de leurs actions l'histoire du pays konso ; ils doivent au contraire se fondre dans une tradition qui se veut immuable, et agir comme le faisaient leur père, leur grand-père, et ainsi de suite... Ils sont tenus de jouer dans la plus grande continuité possible un rôle de représentation des premiers fondateurs du pays konso. Dans cette perspective, la mort d'un *poqalla* et son remplacement par son fils fait partie des événements qui se répètent, et qui continueront à se répéter. On peut donc comprendre, à l'aune de nos précédentes explications sur le bois et la pierre, que ces occasions cycliques soient marquées uniquement par des monuments en bois : un *waka* pour l'enterrement du défunt, et un *olahitta* pour l'investiture du nouveau *poqalla*.

Ainsi, le rapprochement entre les genévriers et les *poqalla* ne se limite pas à un statut commun qui les place au-dessus des autres membres de leur groupe (respectivement, les *qoyra* et les hommes). Genévrier et *poqalla* sont associés de façon intime, par l'image de noblesse, de vitalité, de longévité, voire d'immortalité qu'ils véhiculent. Cette immortalité souhaitée mais impossible est palliée par un processus cyclique de remplacement d'un *poqalla* par un autre, que l'ajout d'un mât sur l'*olahitta* représente à merveille. Les deux figures sont en outre des représentants des origines du pays, de la pureté rituelle, deux caractères qui s'acquièrent pour l'arbre, au cours de sa croissance dans une forêt perçue comme originelle, et où la mort est absente ; pour le *poqalla*, par une généalogie mythique et par le suivi strict des interdits d'évitement de la mort.

On comprend à l'aune de cet intime parenté, que les *poqalla* soient rassérénés par la présence de genévriers dans leur entourage immédiat, et contribuent à en augmenter le nombre. Le signe est intelligible aussi aux Konso qui adhèrent encore aux valeurs du pouvoir traditionnel : quand de leur maison, ils peuvent voir une forêt étendue, bien gérée, riche en genévriers, ils se sentent rassurés de se savoir sous la protection d'un *poqalla* puissant.

---

<sup>290</sup> Voir l'[Annexe VII](#).

<sup>291</sup> Dans le lignage Kala, Gezahegn représente le 20<sup>ème</sup> *poqalla*.

Le rapprochement entre forêt de genévrier et *poqalla* est-il tellement sensible au point que les représentants de la junte socialo-marxiste aient cherché à jouer dessus ? Est-ce un hasard si dans leur entreprise pour attaquer les signes de la domination des *poqalla*, ils ont non seulement coupé les plus beaux arbres de leurs forêts, mais ont en plus, systématiquement replanté des eucalyptus au lieu des traditionnels genévriers ? La disparition complète de la *mura poqalla* de la famille Palkuto (bourg de Goja) et son remplacement par une plantation d'eucalyptus répondait-elle à ce dessein d'éradiquer une espèce par trop associée à des valeurs conservatrices quand la productivité de l'eucalyptus représentait la modernité ?

À défaut d'information plus complète sur l'idéologie de la révolution, et sur les formes qu'elle a revêtu concrètement, nous sommes juste en mesure de soulever les questions. Il n'empêche qu'aujourd'hui, les habitants de Mejelo revendiquent que la forêt de leur *poqalla* décédé Quufa, actuellement placée sous le contrôle de l'« association de paysans » Mejeqe-Gaho, ne soit plus régénérée qu'avec des genévriers. Même à valeur économique égale, le genévrier a du sens pour eux, alors que l'eucalyptus n'en a pas. Le premier constitue les fondements de leur culture, quand le deuxième rappelle au mieux, la charpente des toits en tôle ondulée d'importation récente, au pire, l'idéologie pragmatique d'un régime totalitaire.

## 10. Les *dina*, à la périphérie des bourgs

---

Les ceintures de végétation qui encerclent les fortifications des bourgs constituent le deuxième type de bosquet que nous allons aborder. L'identité des acteurs de la gestion et les modes de gestion sont d'abord évoqués ; nous développons ensuite les différentes fonctions matérielles auxquelles sont associées ces formations végétales, avant de prolonger l'exposé par une lecture plus symbolique de l'existence des *dina*.

### DES ESPACES RÉGULIÈREMENT PLANTÉS PAR UNE CLASSE DE GÉNÉRATION

Traditionnellement, la responsabilité de planter et d'entretenir le bosquet d'euphorbes autour des bourgs revient aux Anciens (de la génération *orsbata*) qui, comme pour toute décision concernant la vie collective, font exécuter leur volonté par les jeunes de la génération des guerriers. De nos jours, la superposition des autorités traditionnelles et modernes a peu changé le déroulement des choses : les jeunes élus représentants de l'unité administrative « Association de paysans » suivent en principe les préconisations de leurs aînés, si bien que même des gens comme le fonctionnaire Korra Garra, fervent partisan d'une inscription du pays konso dans la modernité, reconnaissent : « les *dina* sont indiscutablement sous le contrôle des Anciens ».

La principale action qu'ils mènent consiste à planter régulièrement des *Euphorbia tirucalli*.

« Les anciens (*qimmayta* ou *raaka*) qui ont la responsabilité de protéger la forêt peuvent vendre les *xoleyta* [*Euphorbia abyssinica* ou *E. candelabrum*] qui y poussent, mais seulement les très vieux qui sont sur le point de tomber. On peut en faire des planches souples pour le petit mobilier... À la place du *xoleyta*, ils doivent planter des *qarrata* [*E. tirucalli*] ».

Le bétail n'est alors pas autorisé à venir pâturer dans les endroits qui viennent d'être replantés, afin de permettre aux plants de se développer. Cependant, malgré

l'interdiction, le passage régulier des animaux sur les chemins qui traversent la *dina* contribue à modifier la composition des bosquets. Nous en voulons pour preuve l'arbuste *Acalypha fruticosa*, très largement représenté. Si l'on regarde de près, on s'aperçoit que c'est la variété *fruticosa* qui se développe le plus, aux dépens de la variété *eglandulosa*, dépourvue de glandes odoriférantes qui dégagent une odeur particulière et qui rendent la plante non appétente pour le bétail. Cette dominance d'une variété sur l'autre n'est pas le reflet d'un quelconque calcul des Konso, mais la conséquence incontrôlée de la fréquentation des animaux.

De plus en plus, mais c'est une évolution récente, l'espace est mis à profit par la plantation de quelques eucalyptus. Ces cultures ne sont pas le fait des Anciens, mais celui des jeunes représentants de l'administration moderne. Les arbres récoltés servent de matière première pour les bâtiments administratifs, quand ils ne sont pas vendus pour renflouer les caisses de l'Association de paysans. À l'évidence, avec la plantation d'eucalyptus dans les *dina*, un glissement se dessine entre la mission poursuivie par les Anciens et les objectifs actuels des représentants officiels du bourg. Le changement n'est pas conflictuel pour autant, les multiples fonctions de la *dina* pouvant se superposer sur un même espace.

Pour l'heure, essayons de comprendre les raisons qui justifient les efforts des anciens pour maintenir le couvert ligneux, qui plus est, en l'enrichissant en une espèce donnée (*Euphorbia tirucalli*). Ces pratiques de plantation ne sont pas gratuites ni dénuées de sens ; elles tiennent aux fonctions reconnues des *dina*, dont la première concerne la protection du bourg.

## UNE VÉGÉTATION ASSURANT LA PROTECTION DES BOURGS

Le rôle de protection constitue la fonction des *dina* que généralement, les discours locaux et la littérature scientifique présentent en premier. Ce bosquet entourant le bourg est en effet censé protéger les habitants contre deux risques : les attaques ennemies, et les incendies.

### UN REMPART CONTRE LES ATTAQUES ENNEMIES

Le premier risque semble incongru si l'on ne se replace pas dans le contexte d'avant l'intégration du pays konso dans l'empire éthiopien. Il est en effet difficile d'imaginer la fréquence et l'intensité des conflits qui régnaient alors entre le peuple konso et ses voisins (surtout les Borana), mais aussi entre les Konso eux-mêmes, dont chacun des bourgs constituait une unité politique autonome et indépendante.

En 1970, quelque soixante-dix ans après que l'administration éthiopienne a imposé la *Pax aethiopica* grâce à laquelle les terres du sud lointain se sont considérablement pacifiées, HALLPIKE (1970b) rapporte dans son article sur les alliances entre villes konso, des situations de conflits assez tendus entre bourgs, mais qui ne sont probablement que la pâle reproduction des véritables guerres inter-villageoises qui ravageaient le pays un siècle plus tôt. De fait, les histoires orales témoignent de la grande insécurité qui régnait autrefois dans les campagnes, les paysans évitant de s'aventurer loin de chez eux, et ne trouvant refuge sûr que dans leur village<sup>292</sup>. Dans les bourgs, un certain nombre de structures témoignent de cet impératif de défense militaire : en premier lieu, la situation même des agglomérations – perchées à flanc de colline – et celle des *mora* en leur sein, qui grâce à la vue panoramique qui leur est réservée, forment des postes d'observation privilégiés pour voir venir l'éventuel attaquant ; ensuite, les fortifications, dont les murs s'ajoutent au fur et à mesure que l'agglomération s'agrandit ; les « maisons des hommes » (*pafta*, aussi appelées *makaana*) situées sur les *mora* qui sont certes devenues un lieu pacifique de la socialité des quartiers, mais qui autrefois abritaient pendant la nuit tous les garçons vaillants du *kanta*, afin de pouvoir lever très rapidement une armée en cas d'attaque nocturne ; et enfin, les *dina*. Les Anciens expliquent expressément l'origine de leur création par la nécessité de protéger les bourgs :

« Au tout début de l'installation des Konso, quand il y avait des conditions dures telles que la guerre, la forêt a été plantée tout autour du village. Ainsi les gens pouvaient se cacher dans la forêt » (Woldedawit Kala, 1999).

La principale technique de défense des Konso est l'embuscade : en témoigne le récit de la bataille de Dokatto (cf. [Annexe IV](#)) qui met en scène plusieurs stratégies d'attaques par surprise de l'agresseur. En atteste aussi l'origine du nom donné à ce même bourg, particulièrement reconnu pour le courage au combat de ses habitants : Dokatto, de *dekatta* « se cacher », *indokatta*, « je me cache ». L'environnement buissonneux des *dina*, qui pour pouvoir cacher une armée étaient probablement plus fournies qu'aujourd'hui, constituait selon les témoignages un contexte favorable aux assiégés.

De nos jours, les campagnes konso sont devenues paisibles. Les conflits qui restent toujours présents entre certains bourgs n'atteignent pas les sommets de

---

<sup>292</sup> Par exemple, dans le récit que les Anciens d'Arfayte font de la découverte du *Moringa stenopetala*, ils insistent sur le choix que leurs ancêtres ont fait de partir vers l'ouest car « ils avaient peur de se faire tuer en se dirigeant vers là où il y avait des gens. Ils sont partis en se cachant dans le *kommeyta* ». Les Anciens ajoutent que de façon générale, « ils ne se mariaient pas entre bourgs. À Arfayte, ils avaient peur d'aller à Tuuro... Et encore plus à Karatti, ils risquaient se faire tuer ».

violence dont la présence de réelles fortifications témoigne. Ils s'expriment par des batailles ponctuelles qui opposent uniquement les jeunes hommes, et n'impliquent d'aucune manière tout le village. De fait, les espaces bâtis en périphérie du bourg (les « faubourgs » pourrait-on dire par analogie avec nos villes médiévales) ne sont plus protégés par la construction de nouvelles fortifications. Les *dina* créées pour la défense des villes ont donc perdu cette fonction originelle. Mais d'autres rôles leur ont été attribués au cours du temps.

#### UN PARE-FEU EFFICACE

Le deuxième danger contre lequel les *dina* sont réputées protéger les bourgs est celui des incendies. La crainte du feu est permanente chez les Konso. Il faut rappeler que le bois dans les zones habitées constitue le principal matériau de construction des maisons<sup>293</sup> et des clôtures qui délimitent les concessions. En saison sèche, les habitations sont très vite inflammables. La vitesse de propagation d'un incendie d'une case à l'autre est encore accrue par la disposition très dense de l'habitat. Or, le risque d'un départ est quotidien : instrument de la vie domestique, le feu est toujours allumé dans au moins un des foyers du quartier. Les femmes chez qui il s'est éteint envoient leurs enfants munis de bris de poterie chez les voisines, pour qu'ils en rapportent des braises chaudes ; au cours de ce transfert, l'accident est vite arrivé ! Par ailleurs, le feu a parfois été une tactique guerrière face à laquelle les Konso se sont retrouvés démunis. De grands incendies qui ont marqué la mémoire collective sont parfois avancés comme une explication à la dispersion de l'habitat dans certaines contrées du pays<sup>294</sup> ; ils ont notamment joué un rôle important dans la défaite des Konso face aux envahisseurs éthiopiens, comme en témoigne encore le récit de la bataille de Dokatto (cf. Annexe IV).

L'efficacité des *dina* dans la lutte contre l'incendie est due à la présence massive des euphorbes et notamment d'*Euphorbia tirucalli*. C'est cela même qui justifie qu'on les replante régulièrement. Comme toutes les Euphorbiacées, cette plante lorsqu'elle est coupée libère un latex qui s'avère chez cette espèce particulièrement abondant. Il est dit « plus efficace encore que de l'eau » pour éteindre les foyers d'incendie

---

<sup>293</sup> Hors de la région de Karatti, on peut voir aussi des constructions en pierre.

<sup>294</sup> « Nos grands-parents vivaient dans un bourg, un bourg de la forme de Dokatto. Mais pendant la période de Ménélik II, les gens qui ont été envoyés par le gouvernement ont brûlé de nombreux villages, et quand les habitations sont ensemble, il est très difficile de lutter contre le feu et les attaques. C'est pourquoi nos grands-pères et grand-mères ont préféré se disperser » (un habitant de la campagne autour de Goja). En cas de feu, les maisons isolées ne bénéficient pas de la même solidarité entre voisins que celles de bourgs, néanmoins les risques de propagation d'incendie y sont moindres.

naissant. Lorsqu'un feu se déclare, l'ensemble du *kanta apitta* littéralement « le voisinage du feu », se mobilise pour couper des branches de l'euphorbe. Alors, tout le monde participe, les femmes sacrifiant l'eau dont elles disposent et même la *jaqa* (bière locale) entreposée dans de larges *toma* (récipient taillé dans un tronc d'arbre).

« Si quelqu'un a le feu chez lui, tout le monde va l'aider à maîtriser l'incendie. Les filles vont chercher de l'eau à la source, on va utiliser de l'*eroorota* [boisson de sorgho non fermentée], de la *jaqa* [boisson de sorgho fermentée] » (Kussiya Asela, Dokatto).

Cette entraide est nécessaire pour venir à bout du fléau, tant et si bien que la lutte contre le feu constitue un ciment majeur de la solidarité dans un quartier :

« Il y a des gens qui ne parlent à personne, qui ne participent pas à la vie du village. Ces gens-là, si le feu arrive chez eux, personne ne va les aider. C'est pour ça qu'il faut vivre bien avec les voisins » (Kussiya Asela, Dokatto).

Même si le feu n'est plus utilisé comme arme stratégique, le rôle des *dina* dans la protection de ce danger est toujours très important. C'est à ce dessein que les anciens en charge de la gestion de la *dina* font régulièrement replanter des *Euphorbia tirucalli*.

Mais la *dina* n'est pas un lieu vide et mort dont on ne se rappellerait l'existence qu'en d'exceptionnelles occasions d'incendie ; elle n'est pas seulement une machine stratégique destinée à ne se déployer que lors d'improbables attaques. Elle est au contraire le lieu d'une fréquentation intense et journalière, et se trouve par la fonction qu'elle remplit associée de façon intime avec le quotidien des Konso.

## LE LIEU D'ENTREPÔT DES DÉCHETS

La *dina* est en effet sillonnée de chemins qui permettent l'accès ou la sortie du bourg, ou la mise en liaison par l'extérieur des différentes entrées du bourg. Les jeunes vachers et bergers la traversent pour mener leur troupeau dans les basses terres ; les jeunes filles qui reviennent de la source l'empruntent nécessairement, de même que les paysans en route pour leur champ, ou que les marchands et chalands les jours de marché. Les carrefours s'élargissent parfois en petites places : ils offrent alors un espace nécessaire au déploiement d'activités qui seraient mal adaptées dans l'enceinte du bourg, comme la cuisson des pots par les potières. Grâce aux quelques grands arbres émergents, la production de miel y est également présente... mais anecdotique.

En dehors de ces espaces de circulation, partout où une végétation dense subsiste se déroule une activité autrement plus intime, qui vient supplanter toutes les autres par son importance.

#### LES TOILETTES DU VILLAGES

La *dina* est en effet le principal lieu utilisé par les Konso pour faire leurs besoins. Le bourg dont l'habitat est très dense, pourrait difficilement laisser suffisamment d'espace à cet effet. Aussi, lorsqu'une envie les prend, les habitants sont obligés de traverser le *kanta* pour rejoindre l'extérieur du village. La seule indication *din-opa-n aana* « je vais à la *dina* » suffit à faire comprendre le motif du déplacement. Au milieu des plantes de la *dina*, ils peuvent se soustraire avantageusement aux regards que la décence konso juge indiscrets, surtout lorsqu'il s'agit de déféquer. Les Konso ne recouvrent pas leurs excréments, si bien que l'endroit se retrouve vite parsemé de nombreux étrons. Parfois la densité en matière fécale est telle, que les usagers de la *dina* préfèrent empiéter sur les champs directement attenants, à l'unique condition cependant que les cultures y soient suffisamment hautes pour les cacher. La miction en public suscite moins de pudeur : sur les routes qui conduisent vers les marchés, c'est une scène courante que de voir des hommes ou des femmes, alors accroupies les jambes entièrement dissimulées sous leurs amples jupes, uriner en chemin et au regard de tous. Dans certaines circonstances, il est toléré que la concession familiale soit aussi utilisée comme lieu d'aisance : à la nuit tombée, pour les urines, et pour les femmes dans les trois mois qui suivent leur accouchement. Durant cette période qui s'achève par un rituel de « sortie » (*sokkeeta*), ces jeunes mères ne sont pas autorisées à quitter la maison, et restent enfermées dans la *mana* (une case réservée à cet usage, remarquable pour l'architecture de son toit de chaume qui arrive jusqu'au sol), le bébé étant censé y être mieux protégé des mauvais esprits (*orritta*)<sup>295</sup>. Mais en dehors des déplacements à l'extérieur et des situations suivant la parturition, la *dina* est bien le lieu qui centralise les déjections des habitants du bourg. On notera d'ailleurs en circulant dans la *dina* que beaucoup de plantes rudérales y poussent spontanément (*Tagetes minuta*, *Senna occidentalis*, *Cleome gynandra*), témoignant par là d'un enrichissement important du sol en nitrates.

---

<sup>295</sup> La disposition à l'entrée de la *mana* d'unealebasse remplie d'eau et de feuilles d'*arkayta*, avec laquelle les visiteurs se lavent les mains en entrant et en sortant, augmente encore la protection des nourrissons contre les mauvais esprits.



Les dernières décennies ont vu s'opérer quelques changements significatifs. Les autorités sanitaires, alarmées par la rapide croissance démographique des bourgs, se sont attelées à combattre ces pratiques, volontiers qualifiées d'anarchiques tant l'accumulation de matière fécale dans les abords immédiats du bourg paraissait déplacée. Quelques actions ont d'ores et déjà été entreprises pour y remédier. D'une part, les enfants scolarisés sont sensibilisés à la nécessité de recouvrir de terre leurs excréments, afin selon le discours hygiéniste d'empêcher la prolifération des mouches, vecteurs de nombreuses maladies. D'autre part, les ONG ont fait construire dans les *dina* de certains bourgs des latrines sommaires, composées d'une simple fosse sur laquelle des planches sont posées, et entourées d'une cabine de branchages. À défaut d'un entretien minimum, qui consisterait à recouvrir régulièrement de terre le fond de la fosse, ces toilettes sont dans un état qui décourage les plus vaillants défenseurs de cet embryon de système sanitaire. De plus, les personnes qui s'aventurent à utiliser ces installations défèquent le plus souvent à côté de la fosse. L'origine de ce comportement n'est sans doute pas seulement liée à un défaut d'explication concernant le mode d'emploi des fosses : dans certains villages en effet, surtout ceux du centre du *xonso* où l'élevage est le moins développé, les excréments humains sont aussi utilisés pour fertiliser les champs. La *dina* représente alors un lieu de concentration de cette précieuse matière organique, constituant un stock dans lequel les paysans peuvent puiser au moment de leurs opérations d'épandage dans les champs. En n'utilisant pas les latrines, ou en les utilisant à contre-emploi, les paysans expriment peut-être l'importance qu'ils accordent à cette manne d'engrais naturel. Mais nous savons que cette explication n'est pas satisfaisante partout, car à Dokatto par exemple, les paysans démentent formellement se servir des excréments humains pour enrichir leurs champs. Cette pratique est perçue par eux comme honteuse – ce qui n'exclut d'ailleurs pas qu'elle soit réalisée en cachette – et les fèces sont définitivement présentées comme un déchet, non réutilisable. Il n'en reste pas moins que dans ce village que nous connaissons bien, les toilettes ne sont pas utilisées suivant l'emploi que leurs concepteurs avaient imaginé. Peut-être alors faut-il invoquer une autre raison à la réticence que manifestent les Konso à utiliser « proprement » les toilettes que de généreuses ONG ont conçues pour eux ? L'explication tiendrait cette fois à une conception locale de l'assainissement qui divergerait sensiblement de celle que les représentations hygiénistes préconisent. C'est la lecture d'un article d'Alain Epelboin qui nous le suggère, lorsqu'il note que la Bible (chap. XXIV, 10-15) dont semble s'inspirer la doctrine pasteurienne en dépit de son apparente scientificité, recommande aux fidèles d'enterrer leurs déjections, alors qu'en Afrique, « contrairement au Deutéronome, point n'est besoin de couvrir sa crotte » (1998 : 398). L'auteur ajoute que les conditions climatiques que l'on trouve dans bon nombre d'aires de défécation africaines, vent et plein soleil, contribuent à stériliser la matière

fécale. Laisser sa crotte à l'air libre, chaud et desséchant, constituerait pour les Konso une technique d'épuration dont l'efficacité au moins symbolique si ce n'est sanitaire, ne les incite pas à se convertir à l'usage de la fosse, à l'inverse sombre et humide, qui conjugue à leurs yeux tous les facteurs de pourrissement de la matière et de multiplication de la vermine, d'où émane un équivalent africain du miasme de nos marais.

Dans ce cadre, il nous semble important de souligner que malgré la volonté des ONG d'assainir l'endroit, il ne semble pas essentiel pour les Konso de rendre la *dina* plus « propre » qu'elle ne l'est actuellement. C'est peut-être parce qu'elle n'est justement pas perçue comme sale, ou, ce qui revient au même, parce que la « saleté » qui s'y trouve ne détonne pas<sup>296</sup>. Effectivement, tout se passe comme si les fèces étaient à leur place dans ce lieu pourtant aux portes du bourg.

#### LA POUBELLE, LIEU DES *MISSA DINA*

Le choix de cet emplacement pour déféquer est tout à fait cohérent avec l'idée que se font les Konso de la *dina*, perçue comme le lieu du déchet, et utilisée de fait dans ce sens.

Les paysans interrogés nous ont clairement fait comprendre que la *dina* était le « lieu des *missa* », expression qui n'a pris tout son sens pour nous que grâce à un passage à l'amharique, avec *yä koshasha bota* (ou *yä koshasha mät'aya bota*), « l'endroit de la saleté » ou « l'endroit pour mettre les saletés ». Si le terme *missa* reste relativement vague pour nous du fait de sa grande polysémie, en revanche le terme amharique *koshasha* désigne clairement le nom « saleté » ainsi que l'adjectif « sale ». C'est ce que les mères éthiopiennes d'Addis-Abeba (pour parler de la ville du Nord qui nous est la plus familière) disent spontanément à leurs enfants lorsqu'ils s'apprêtent à toucher ou manger quelque objet qui les dégoûte – tout comme en français on dit « c'est sale ! », aux enfants qui par exemple s'aventurent à des expériences gustatives qui ne sont pas de notre goût. Ce petit détour pour insister sur le point qu'aussi inaccessible soit-elle en *afa-xonso*, une nuance de dégoût ou au moins de rejet semble apparaître dans ce sens contextuel du terme *missa*. Nous avons demandé pour nous en assurer comment nos informateurs traduiraient en *afa-xonso* le mot amharique *koshasha*, et la réponse est restée le terme générique *missa*, puis, devant notre insistance, le même terme suivi

---

<sup>296</sup> Mary Douglas (1971 : 24) raconte le malaise qu'elle a ressenti le jour où elle a dû prendre un bain dans une baignoire pourtant régulièrement nettoyée, mais située dans un corridor rempli d'outils de jardinage. Par cette anecdote, l'auteur montre bien que le sentiment de saleté vient de l'idée qu'une chose n'est pas à sa place.

d'un déterminant, *missa dina*. Ainsi donc, la *dina* est le lieu des *missa*, terme polysémique qui désigne dans ce contexte les *missa dina*, les « *missa* de la *dina* » ! Cette tautologie (ou définition circulaire) est résolue par le recours à une autre langue, et par l'énumération de ce qu'elles désignent : la paille, les litières des animaux, les crottes de mouton et de chèvres, les cendres (cf. Chapitre 3. L'arbre et le débris). Ce qui ne sert pas, ce qui n'a pas de forme, ce qui est créateur de désordre au milieu d'un espace habité par un certain ordre, ce qui est constamment généré et qui s'accumulerait dans la maison si on ne l'évacuait pas régulièrement. Soit, l'ensemble des déchets organiquement produits par un foyer – et il n'y en a pas d'autre, puisque tout autre produit de la maison (produit manufacturé, reste alimentaire...) est chez les Konso réutilisé, transformé, donné aux bêtes, épandu dans les champs. La *dina* alors réalise une fonction d'épuration à l'échelle du bourg. Elle constitue une zone de désordre nécessaire à l'ordre du village. La végétation semble nécessaire pour cacher ce dépotoir, comme si le désordre des *missa* (des végétaux) « couvrait » le *missa-déchet*, désordre créé par l'Homme.

Les *dina*, tout à la fois latrines et poubelles, font également l'objet d'une utilisation controversée. Elles serviraient de lieu de sépulture pour la frange la plus déshéritée de la population du bourg.

#### UN CIMETIÈRE POUR LES GENS SANS TERRES

##### Des *xawda* enterrés dans les *dina* : une première hypothèse

À plusieurs reprises dans les conversations, il a été suggéré à mots couverts que les *dina* accueilleraient de surcroît les corps défunts des artisans. L'information est capitale, car la minorité des *xawda* est traditionnellement associée à des règles de séparation strictes : ainsi, la culture konso contre-indique les mariages entre *etenta* (agriculteurs) et *xawda* (artisans), et par le passé, recommandait même de séparer les deux groupes dans les moments de consommation de nourriture et de boisson (interdit de commensalité). Rappelons également que l'appartenance à un des deux groupes est définie par la descendance, de telle manière qu'un enfant de *xawda* est automatiquement *xawda* et qu'un enfant d'*etenta* devient *etenta*, quelle que soit que leur véritable activité professionnelle. La présence de tombes *xawda*, combinée au fait que souvent les potiers effectuent la cuisson de leurs pots dans les *dina*, semblait suggérer que l'espace de la *dina* était associé au groupe des *xawda*. Se dessinait alors un parallèle tentant entre *mura poqalla* associées aux *poqalla* et *dina* associées aux *xawda*. Par ailleurs, les règles de ségrégation entre cultivateurs et artisans ayant souvent été interprétées comme des mesures de prévention contre une pollution des *etenta* par les *xawda*, le marquage spatial de la *dina* par les *xawda* conférait un caractère « pollué » à

la *dina*. Cette idée semblait concorder avec le caractère négatif de la saleté domestique que la *dina* est également destinée à recevoir. Ainsi, de l'association des *dina* avec les *xawda*, nous déduisons un caractère négatif conféré à la *dina*, ce qui nous faisait penser que la hiérarchie sociale observée entre *poqalla* et simples paysans et entre paysans (*etenta*) et artisans (*xawda*), se répercutait sur les bosquets.

#### Là où l'hypothèse ne tient pas...

Notre interprétation a sensiblement évolué depuis l'époque où nous adhérons à cette première intuition.

#### Les *xawda* ont leurs propres *poqalla*

D'une part, la perception d'une hiérarchie sociale plaçant *poqalla* au-dessus des paysans et paysans eux-mêmes au-dessus des artisans *xawda* semble devoir être nuancée. Dans le cadre d'un travail sur les minorités marginalisées dans différents peuples d'Éthiopie, Alula Pankhurst (1999) s'est attaché à remettre en question l'emploi du terme de *caste* en Afrique. Au cours de sa démonstration, il est amené à examiner différents critères habituellement pris en compte dans la définition d'une caste – endogamie, restrictions de la commensalité, hiérarchie entre groupes, existence de règles de pollution, activité associée au groupe, statut défini. Abordant les règles de pollution chez les Konso, il conteste l'assertion de Todd (1977) selon laquelle les Konso n'auraient pas de groupe social « pur » s'opposant au groupe impur des *xawda*<sup>297</sup>. Pankhurst concède que les *etenta*, auxquels on oppose habituellement les *xawda*, n'ont pas de statut particulièrement pur, mais il estime que parmi eux le groupe des *poqalla* représente le pôle de pureté que Todd semblait chercher. Se dessine ainsi une échelle hiérarchique comprenant : *xawda* (impurs) < *etenta* (non-purs) < *poqalla* (purs).

Le principal argument que nos résultats de terrain opposent à cette hiérarchie est qu'elle lisse, voire ignore la stratification sociale dans laquelle les *xawda* sont eux-mêmes inscrits. Dans le groupe des *xawda* en effet se trouvent des familles considérées comme plus importantes et qui représentent leurs intérêts dans des réunions organisées sous l'égide du « *fuldo* »<sup>298</sup>. *Fuldo* est le nom de la famille de

---

<sup>297</sup> Cet aspect est important dans l'argumentation de Todd car selon lui, il ne peut y avoir de *caste* sans une véritable hiérarchie dans la société qui distinguerait autant les groupes inférieurs que les groupes supérieurs.

<sup>298</sup> Ces autorités portent-elles le titre de *poqalla* ? Watson & Lakew Regessa (2002) répondent à cette interrogation par la négative ; de notre côté, nous avons recueilli des réponses contradictoires à ce sujet. La question reste ouverte.

*xawda* sous l'autorité de laquelle se déroule un certain nombre d'arbitrages en cas de conflits concernant les *xawda* ; c'est également le nom de l'ensemble de l'organisation structurant les artisans-commerçants de Konso. Selon la légende, Fuldo est l'un des premiers à avoir instauré des relations de solidarité entre *xawda* :

« Il y a très longtemps, *etenta* et *xawda* se disputèrent. Les *etenta* regardaient les *xawda* de haut, ils les considéraient comme des filles (*enanta*). Il y avait un homme *xawda* qui quand il se rendait au marché battait sa femme. Les *etenta* le désapprouvèrent, il fut obligé de s'exiler à Areero (au sud du pays konso). Un jour, le fils de Fuldo, venant de Buso, se rendit à Areero et croisa le fils de cette personne qui avait été chassée du pays. Il lui demanda d'où il venait, l'autre répondit de Konso, et alors le fils de Fuldo l'invita à boire de la *jaqa* » (Récit d'un forgeron à Dokatto).

« Les représentants de la famille Fuldo sont les chefs de tous les *xawda*, d'où qu'ils soient, d'Addis-Abeba, de Negelle, d'Omorate, de Moyale, etc. Ils prennent les ordres du Fuldo. Les *xawda* collaborent toujours entre eux. Ils ont le même système de *xelta* que les *etenta*, et le fêtent au même moment. Les *senqalitta* sont les représentants des *xawda* pour un *xelta*. Dans notre village (Dokatto), nous avons six personnes du même *xelta*. Pour ces six, il y a un *senqalitta*, qui s'appelle Karpara [de la famille Bincho]. Le chef de tous les *senqalitta* dans tous les villages est Ayano Anshe [de la famille Fuldo, à Purkutaya], dans la maison de Fuldo. Si quelqu'un fait quelque chose de mal, il est accusé devant la maison de Fuldo : Fuldo et les anciens (*qimmaya*) le jugent. S'il est coupable, ils peuvent l'empêcher de travailler [*idufeni*, ils l'« arrêtent », ils le « ferment » ; *dufana*, « ostracisme »] ».

Un autre argument allant à l'encontre de la hiérarchisation proposée par Alula Pankhurst vient de l'un des mythes d'origine des populations *etenta* et *xawta* : six bébés seraient nés d'une calebasse, trois avec des céréales à la main, et trois avec des outils. Les premiers seraient devenus les *poqalla* des agriculteurs, et les seconds les chefs des artisans, et tous auraient été à l'origine de la population des Konso (WATSON & LAKEW REGESSA 2002 rapportent une version assez similaire de ce mythe). Dans l'état actuel des connaissances<sup>299</sup>, il est difficile de reconnaître une hiérarchie entre *xawta* et *poqalla* sachant que les uns et les autres semblent s'inscrire dans des stratifications sociales parallèles et incommensurables.

#### La hiérarchie entre *etenta* et *xawda* n'est pas établie avec certitude

Par ailleurs, alors que les *xawda* ont été clairement placés par Hallpike (1968) en dessous des *etenta*, leur position dans la hiérarchie konso n'apparaît pas aussi

---

<sup>299</sup> Il conviendrait pour creuser cet aspect, de comparer systématiquement les règles, les restrictions, les honneurs associés d'une part aux *poqalla* et d'autre part aux « chefs » des *xawta*.

évidente que ça. Alula Pankhurst rappelle à l'instar de HABERLAND (1978) et BRAUKÄMPER (1983 ; cités in PANKHURST 1999 : 491) que le statut des groupes d'artisans est ambigu, ambivalent, voire dual dans la mesure où ils sont certes méprisés, ostracisés ou craints, mais ils n'en jouent pas moins des rôles sociaux et rituels importants dans les cycles de la vie : chez les Konso, c'est effectivement un *xawda* qui pratique la circoncision rituelle lors des changements de génération ; c'est encore un *xawda* qui pratique l'embaumement du *poqalla* défunt. AMBORN (1990) abonde dans ce sens, estimant que « les concepts de pureté et d'impureté rituelle ne peuvent pas être identifiés », et que les règles d'évitement entre *etenta* et *xawda* sont mutuelles. WATSON & LAKEW REGESSA (2002) signalent pour corroborer cette idée qu'un *xawda* né d'un lignage qui n'a jamais épousé un *etenta* peut porter un bracelet spécial qui indique sa pureté. Ceci est la preuve que le contact entre *etenta* et *xawda* peut être à l'origine d'une pollution dans les deux sens ; or, si les *etenta* peuvent polluer les lignages de *xawda*, cela remet en question le statut inférieur des *xawda*. Il est certes établi que les *xawda*, minoritaires, se rangent pour les affaires du village sous l'autorité des *etenta* et sont de ce fait, appelé les filles, les sœurs, ou les petits frères des *etenta*<sup>300</sup>, mais aucun mythe ne vient justifier une différence de statut entre les deux groupes. Seul cet adage que nous avons recueilli à Dokatto – selon lequel le jour où le partage des terres a eu lieu, les *xawda* n'ont rien reçu parce qu'ils étaient au marché – explique l'absence de terre pour les *xawda* ; mais la phrase ne fait que statuer une spécialisation professionnelle, sans faire intervenir la moindre hiérarchie, ni la moindre responsabilité des *xawda* dans leur disgrâce.

*Xawda qommosopa tabinka, etentaka kamman dulla qootatte* / « alors que les *xawda* se rendaient au marché de Qommosa, les *etenta* se sont partagé les champs ».

### Les dina sont le lieu de sépulture de tous ceux qui n'ont pas de terre

Pour en revenir à notre discussion sur le possible marquage négatif des *dina*, nous pensons de plus que la *dina* n'est pas intrinsèquement un lieu marqué par la présence des *xawda*. En effet, si des *xawda* sont enterrés dans la *dina*, c'est de façon conjoncturelle : le choix de ce lieu particulier de sépulture s'expliquerait par l'absence de toute autre terre disponible pour les artisans, plus qu'à une ségrégation spatiale liée à leur statut de *xawda*. De leur vivant, il n'y a vraisemblablement pas de règle de séparation physique concernant les lieux de vie des *xawda* et ceux des *etenta* : ils vivent dans les mêmes quartiers et partagent les mêmes obligations de voisinage, comme la

---

<sup>300</sup> Mais AMBORN (1990) soutient que les *xawda* sont les « aînés » (*qarta*) des *etenta*, ce qui suggèrerait au contraire une supériorité des artisans sur les paysans...

lutte contre le feu ou la participation à l'enterrement des voisins défunts. Un *xawda* témoigne ainsi :

« Nous ne sommes pas différents des *etenta* dans la société. Nous vivons ensemble. Par exemple, Dokatto a un tambour [symbolisant l'autorité administrative] appelé Aypo, eh bien nous sommes aussi sous ce tambour. Nous avons une société de *xawda*, mais dans nos villages, chaque *xawda* est membre du village, sous la responsabilité des *etenta*. Nous vivons ensemble, protégés par les mêmes fortifications »

Il en est de même pour les terres de sépulture entre *etenta* (agriculteurs) et *xawda* (artisans). Lorsque nous avons interrogé les habitants de Dokatto sur le lieu d'enterrement des *xawda*, la réponse a été ferme et insistante sur le fait que *xawda* et *etenta* « vivaient en paix » et étaient enterrés dans les mêmes terres. Dans cette société qui consacre une grande énergie à établir le consensus entre ses membres et qui au contraire condamne violemment tous ceux qui sèment le trouble, nous avons d'abord pensé que cette réponse était motivée par une réticence à avouer une pratique qui exprimerait une discrimination des *xawda* par rapport aux *etenta*, laquelle serait forcément génératrice de tensions. En fait, nous comprenons maintenant qu'il y a sans aucun doute des variations villageoises, et qu'effectivement, à Dokatto, les corps des *xawda* sont généralement enterrés dans les champs d'un *etenta* membre du même clan. Ailleurs nous dit-on, « les *xawda* sont enterrés dans la *dina* s'ils n'ont pas d'autre terre ». Ainsi, parce que les *xawda* n'ont pas de terres, si on ne trouve personne de leur clan pour les prendre en charge, ils sont enterrés dans la seule terre *a-samayta* (collective) proche du village, à savoir, la *dina*. Mais cette pratique tend à disparaître car les spécialisations professionnelles entre *xawda* et *etenta* s'assouplissent au cours du temps, de plus en plus de *xawda* s'achetant désormais des lopins de terres. En conclusion, la *dina* sert à enterrer les gens sans terres, qui se trouvent être (en général) des *xawda*. Mais il n'y a pas pour autant de ségrégation obligatoire entre les deux groupes concernant les lieux d'enterrement : des *xawda* peuvent être acceptés dans les terres de leurs parents *etenta*, et les *xawda* devenu agriculteurs peuvent être enterrés dans leurs terres. Réciproquement, des *etenta* sans terre reconvertis à une activité d'artisanat peuvent être enterrés dans la *dina*. Ce cas est seulement théorique, car dans la pratique les *etenta* sans terre seront plus probablement enterrés dans les terres de leurs parents restés agriculteurs<sup>301</sup>.

---

<sup>301</sup> Abstraction faite des variations régionale : en effet, dans le bourg d'Itikle, la *dina* sert de cimetière à la fois pour les artisans et pour les cultivateurs (HALLPIKE 1972 : 289).

## UN SYMBOLE DE L'UNITÉ POLITIQUE DU BOURG

Si nous nous étendons avec insistance sur ce thème, c'est que la présence de tombes *xawda* dans la *dina* peut, selon nous, conduire à un véritable contresens. Cet indice peut amener l'observateur à penser que le lieu est symboliquement et matériellement marqué par les *xawda* et par ce qu'ils sont supposés charrier de pollution symbolique ; or, au contraire, la *dina* est par excellence l'espace ligneux qui représente l'unité du bourg, c'est-à-dire la réunion de ses deux populations, *xawda* (artisans) et *etenta* (cultivateurs).

D'abord, le fait que des personnes sans terre du bourg soient enterrées dans la *dina* peut justement être interprété comme l'expression d'une certaine solidarité villageoise. Si les défunts n'étaient pas reconnus comme membres d'un bourg, ils seraient tout simplement enterrés suivant le même protocole que celui qui est réservé aux étrangers à la culture konso, dans le *kommeyta*. Ensuite, ce bosquet est soumis aux règles de gestion de l'administration traditionnelle du bourg, autorité dans laquelle se reconnaissent à la fois *etenta* et *xawda*. Il est concrètement ouvert à tous, et utilisé par tous dans des besoins intimes et quotidiens. Il est vrai que les potiers y font cuire leurs pots, mais cette activité, motivée par l'absence de place ailleurs, n'est en rien exclusive : elle coexiste avec d'autres utilisations et d'autres utilisateurs – la production de miel par les *etenta* par exemple. Ces multiples usages de la *dina* sont, quoi qu'il en soit, coordonnés par le groupe des anciens en charge de leur gestion. Ajoutons à cela le rôle qu'elle jouait lors des attaques ennemies, une protection qui bénéficiait à tous ceux, qu'ils soient *etenta* ou *xawda*, qui habitaient dans l'enceinte des fortifications. La *dina* concerne ainsi la vie quotidienne de *tous* les habitants du bourg.

Cette disposition de la végétation en ceinture autour du bourg est bel et bien le signe d'une organisation politique centrée sur le bourg<sup>302</sup>. Nous ajouterons à cela que l'espace de la *dina*, lieu de déchet et de défécation constitue une poubelle collective encerclant le village, qui en marque la frontière. À l'image des populations qui vivent en bord de mer mais tournées vers des activités terrestres, et qui accumulent ordures ménagères et déchets corporels sur le littoral qu'elles considèrent comme l'arrière de leur maison (EPELBOIN 1998), les Konso considèrent la *dina* comme l'*arrière* de leur

---

<sup>302</sup> Paul Péliissier observe ailleurs en Afrique ce lien entre la présence de ceintures végétales autour des groupements d'habitations et l'organisation politique de ceux qui les ont mises en place : « aux terroirs ceinturés de dispositifs protecteurs propices à l'embuscade, correspondaient toujours des sociétés lignagères hostiles aux structures hiérarchisées, des paysanneries égalitaires repliées sur elles-mêmes, au sein desquels la seule discipline éventuellement acceptée au service de la sécurité était la participation aux classes d'âge ; (...) au contraire des sociétés dotées d'institutions administratives et militaires autorisant le contrôle de l'espace, *a fortiori* les états pluri-ethniques » (PÉLISSIER 1980a).



bourg, un bourg traditionnellement replié sur lui-même, comme tournant le dos au visiteur.

À l'heure actuelle, la pacification des relations avec les autres bourgs, l'accalmie des conflits avec les populations voisines, l'ouverture à une économie plus large, tendent à modifier le regard que le bourg porte sur sa propre insertion dans le monde et dans l'espace. La *dina* dans ce cadre ne sert plus à se protéger d'autrui, mais à l'accueillir. Le maintien de cette brousse qui dissimule le bourg devient dès lors moins déterminant qu'avant, et en dépit du refuge que la végétation offre contre les regards indiscrets, son érosion a commencé par endroits, suite à la surfréquentation du lieu et à l'agrandissement des bourgs, plus systématiquement compensé comme autrefois par une replantation d'euphorbes à la nouvelle périphérie (Photographie 34). Là où la *dina* subsiste malgré tout, elle se présente comme le témoignage d'un temps révolu où les bourgs constituaient des unités autarciques.



Photographie 34 : Les concessions accordées par l'administration du bourg pour l'installation des jeunes ménages empiètent sur la *dina*, qui n'est plus reconstituée comme autrefois

Quant à la perception négative de la *dina*, il s'agit encore d'une idée erronée. Bien qu'étant le lieu du déchet, cet espace n'est pas perçu négativement par les Konso. Il n'est pas considéré comme sale car le désordre qui y règne y est contenu, à sa place ; il est même nécessaire car il contribue, par un jeu de mise en contraste, à l'ordre dans l'enceinte du bourg. Sur ce point, on peut déceler un rôle de la végétation dans l'accentuation de l'effet de désordre. La présence abondante des *Euphorbia tirucalli*, un arbrisseau dont le statut est intermédiaire entre *missa* et *qoyra* – l'espèce n'a pas de bois lignifié, mais elle est néanmoins identifiée du fait de son importante utilisation contre les feux – contribue par ses multiples ramifications à

donner à la végétation un aspect buissonneux, *missada*, qui cache le désordre voire y participe. C'est ce caractère buissonneux qui est exploité dans la stratégie de défense du bourg : accessoirement champ de bataille, la *dina* devient alors un territoire de violence, sans foi ni loi. Comme dans le *kommeyta* mais à plus petite échelle, c'est l'absence de règles qui marque alors cet espace ; la végétation buissonnante vient ici aussi se superposer à la violence des rapports humains.

Le relevé de ces quelques similarités nous amène à poursuivre la comparaison entre *dina* et *kommeyta*. Ces ceintures s'avèrent toutes deux des aires périphériques, marginales par rapport au noyau central qu'est le bourg pour l'une, le pays konso pour l'autre, dont elles soulignent de façon comparable l'unité politique et culturelle. Le rappel de la correspondance que nous avons déjà notée auparavant entre d'une part deux espaces du pays konso (le bourg : espace habité/ les champs : espace cultivé) et d'autre part les deux espaces symboliques que l'on trouve reproduits dans toutes les concessions du bourg (*oyta* : l'espace du haut, pavé, où se trouvent les habitations humaines/*arxatta* : l'espace du bas, en terre battue, lieu de stockage des récoltes et de parage des bêtes), devrait aider à rallier le lecteur encore incrédule à notre interprétation, selon laquelle le bourg reproduit le pays konso, et possède lui aussi sa marge périphérique matérialisée par la *dina*. Cependant, contrairement au *kommeyta*, la *dina* est trop proche du bourg, trop maîtrisée par l'homme pour qu'y soit associée l'idée de sauvagerie et de ses forces dangereuses.

La *dina* est avant tout un espace utilitaire qui sert au quotidien de tous les habitants des bourgs konso. Elle s'oppose aux *mura poqalla* par la nature de l'institution qu'elle représente – l'administration du bourg fondée sur les classes de génération *versus* les chefs de lignage – ; et par son caractère quotidien, profane – la tenue de multiples activités en son sein et la présence de tombes en témoignent, de même que l'absence de toute sanction divine ou surnaturelle en cas de non respect des règles de gestion. Si quelqu'un venait à contrevenir aux interdits de couper les arbres, il déclencherait tout au plus le courroux des anciens, qui seraient alors en droit de demander réparation au nom de la collectivité. Si on a précédemment bien insisté sur le fait que la *dina* n'était ni associée aux *xawda*, ni perçue comme souillée, on voit maintenant que cet espace est celui du bourg dans son ensemble et des valeurs qu'il représente. Le bourg et son administration qui contrairement aux *poqalla* n'expriment pas de dimension religieuse, et dont la légitimité ne repose pas sur des origines mythiques et sur une descendance particulière, mais sur l'alternance automatique, démocratique, des générations. À l'opposé des *mura poqalla* qui représentent les origines du pays et la « pureté », l'espace ligneux associé au bourg est à l'image de ses gestionnaires, ni pur ni impur, mais symboliquement neutre, à l'image de la société civile qu'il contient.

# 11. Les *mura dawra*, des îlots de « sauvage »

---

## UNE GESTION QUI LAISSE L'ENDROIT DÉLIBÉRÉMENT « SAUVAGE »

Les *mura dawra* constituent le dernier type de bosquets parmi ceux que nous avons identifiés. Leur nom figure en lui-même leur caractère « interdit » ou « sacré ». Dans les *mura dawra* en effet, il est interdit de couper des arbres et toute autre forme de végétation ; interdit aussi de ramasser le bois mort, qui se décomposera sur place. Contrairement aux *mura poqalla* et aux *dina*, il est aussi interdit d'y planter quelque plante que ce soit. Bien que le respect d'une telle règle se soit sensiblement assoupli, l'accès pour les simples villageois y était autrefois strictement prohibé. Cependant, dans certaines des occasions rituelles que nous allons décrire, les *mura dawra* s'ouvraient aux membres du système politico-religieux traditionnel, ou à des groupes plus larges de villageois. Mais en aucun cas, les femmes pubères, toujours susceptibles d'être en période de menstruations, n'étaient ni ne sont autorisées à rentrer. Des *mura dawra*, nous commençons par exposer le mode de gestion puisque c'est cela même qui définit cet ensemble hétérogène.

## UNE GESTION ABSENTE

Un paragraphe sur ce thème ne peut qu'être court, car en fait de pratiques de gestion, il n'y en a pas. « Les *mura dawra* doivent simplement rester en l'état » (Gellebo, *nama dawra monoqta* à Paddinkalto). Ainsi malgré leur diversité, ces bosquets ont pour point commun d'être considérés et présentés comme des zones de « nature vierge ». La seule intervention humaine qui nous ait jamais été rapportée est celle éventuellement pratiquée par les *nama dawra* lorsque, à de rares occasions rituelles, ils pénètrent dans le bosquet, qui peuvent relever les troncs d'arbres morts affalés à terre. Un geste en apparence paradoxal à l'endroit même où l'on croirait que la dynamique de la végétation ne doit subir aucune influence anthropique... Paradoxe qui cependant souligne un fait intéressant : c'est moins l'absence d'anthropisation qui est recherchée que le foisonnement d'une nature perçue comme sauvage. Le résultat attendu est obtenu *naturellement* par la suppression de toute entrave d'origine humaine

au développement de la végétation, et *artificiellement* par le relèvement des arbres morts auxquels on donne une seconde chance, à moins qu'il ne s'agisse de créer l'illusion qu'ils sont encore vivants.

Les lieux des *mura dawra* sont donc délibérément abandonnés à la dynamique naturelle de la végétation. Mais si la gestion matérielle est absente, les *mura dawra* à l'instar des *mura poqalla* sont l'objet d'un entretien rituel rigoureux.

#### DES RITUELS DE PURIFICATION TENUS PAR LES *NAMA DAWRA*

Les *nama dawra* endossent la responsabilité de conduire les rituels de purification visant à effacer les souillures laissées par les manquements aux règles énoncées ci-dessus. En effet, le prélèvement de bois ou la fréquentation inopinée du lieu – autant d'actes perçus comme des atteintes au mouvement vital de la végétation – déchaînent la colère de Dieu (*Waqā*) qui alors se venge. La punition s'abat soit sur le coupable, qui peut selon les cas contracter une maladie de peau (*goosha*) ou devenir fou (*taarayta*), soit sur l'ensemble du pays soudainement privé de pluie... Un sacrifice doit alors avoir lieu, à la demande des personnes qui auraient constaté l'infraction commise par l'un d'entre eux, ou à la demande des Anciens qui avec l'aide des *nama dawra* qu'ils consultent régulièrement, interprètent l'origine des déficits de pluie par la probable souillure d'une *mura dawra*. L'animal est offert par le coupable identifié ou par la collectivité qui a sollicité l'aide des *nama dawra* pour résoudre son problème. C'est en général une chèvre (*telteeta*)<sup>303</sup> qui est tuée – de couleur uniformément noire ou rouge, car les animaux dont la robe contient des taches blanches, couleur associée à la mort, sont de mauvais augure – ; et son sang est répandu pour laver (*jaqeeta*) la *mura* de cette faute qui l'entache. Les entrailles font l'objet d'un traitement particulier : selon un informateur lui-même *dawra*, les sacrificateurs en extraient les « choses non voulues » et les éparpillent dans la forêt. S'agit-il des excréments ou plus probablement des caillots de sang formés dans le mésentère, dont Watson dit qu'ils sont signe de mauvaise fortune<sup>304</sup> ? Une fois l'animal tué et découpé, la viande est préparée et mangée sur place, par les *nama dawra* et quiconque souhaite se joindre à

---

<sup>303</sup> Une fois il nous a été signalé l'utilisation d'un mouton pour un tel sacrifice, mais cet animal est en général plutôt sacrifié par les *poqalla* lors du rituel *arxatta ayla*. Le sexe de la chèvre nous a parfois été précisé, mais nous ne pouvons pas en tirer de généralité car il était tantôt mâle, tantôt femelle.

<sup>304</sup> Dans la cérémonie *arxatta ayla*, le *poqalla* sacrifie un mouton dont on lit les entrailles. Le moindre petit caillot dans le mésentère est interprété comme le signe d'un malheur à venir (maladie, prison, mort...). Ces tristes présages sont alors soigneusement extirpés et placés sur un arbre de façon à ce qu'un oiseau les mange et les éloigne du lignage (WATSON 1998 : 200).

eux. Par leurs prières et leur acte de purification, les *nama dawra* neutralisent la pollution et font rentrer les choses dans l'ordre.

Encore une fois, il est intéressant de noter que l'ordre retrouvé pour la société puise dans le désordre des *mura dawra*, lequel est « tout à la fois symbole de danger et de pouvoir » (DOUGLAS 1971 : 111). Mais ce sont exclusivement les *nama dawra* qui transgressent l'interdit de pénétrer ces endroits de nature foisonnante, et de surcroît uniquement lors d'occasions rituelles, car seuls ces prêtres armés du cadre rigide et rassurant du rite ont le pouvoir d'éviter le danger. Dans le même temps, en enfreignant la règle, ils permettent d'alimenter la société malade de cette vivifiante diversité.

## UNE GRANDE VARIÉTÉ DE FONCTIONS

À la lumière de ces rituels de purification, il apparaît qu'une des grandes fonctions des *mura dawra* est justement de pouvoir intercéder auprès de Dieu pour la société. Ce contact divin est recherché en de diverses occasions, ce qui explique les multiples formes que prennent les activités rituelles qui se déroulent dans les *mura dawra*. Mais d'autres activités plus profanes se déroulent également, lesquelles exploitent plus spécifiquement le caractère luxuriant de la végétation. Nous listons d'abord les différentes fonctions attribuées aux *mura* avant d'en faire ressortir une interprétation synthétique.

### SE RÉCONCILIER AVEC DIEU

#### Des prières en cas de calamités naturelles

L'intercession auprès du sacré est recherchée en premier lieu dans ces moments de doute où la société konso se trouve ébranlée par une difficulté particulière. Les déstabilisations ont en général pour origine le dérèglement des activités agricoles, mais elles peuvent relever aussi de la sphère sociale. Sont redoutés par dessus tout la sécheresse, mais aussi les attaques d'insectes, les épidémies... Alors, les Anciens investis de la responsabilité du bien-être du groupe, se mobilisent et décident de solliciter les autorités religieuses pour trouver une solution. La réponse des *nama dawra* est en général double : d'une part, ils se rendent en groupe dans l'une des *mura dawra* situées dans leur zone d'influence et y implorent Dieu de dissiper ce

qui motive l'angoisse des hommes<sup>305</sup>. D'autre part, ils rappellent à ceux qui sont venus les consulter l'importance de suivre la culture konso, comme si le respect de la norme culturelle instituée constituait la condition indispensable pour s'attirer la bienveillance de Dieu.

L'énoncé des prières pour la pluie s'adresse en général directement à Dieu (*Waqā*). Voici par exemple la prière que fait le *poqalla* Kala pour obtenir de la pluie. Celui-ci appelle *Waqā* et lui adresse les mots suivants :

*Orrariteta a unkula keraatin pisha aanato*

« Que les nuages prennent de vieux paniers d'osier troués pour aller chercher de l'eau » (WATSON 1998 : 200).

Cependant, l'énoncé peut parfois faire référence aux *ayaana*, ces principes que l'on peut qualifier en première analyse d'*esprits des éléments naturels* mais qui s'avèrent être des fractions de la Divinité autant que des entités propres et indépendantes. C'est le cas de la prière prononcée sur la montagne de Patikama, le point culminant du pays konso à près de 2000 m d'altitude considéré comme *dawra*.

« Par la force des *ayaana Haylatta, Waqa*, donne-nous de la pluie ».

Cette formule indique que si le destinataire du message est encore Dieu, les esprits *ayaana* sont aussi invoqués. Ici en l'occurrence, il s'agit de ceux de la montagne (*hayla*), nommés *Haylatta* et qui vivent autour du rocher dominant *Hayla Patikama*. De même que les rochers remarquables, les bosquets sont des lieux habités par ces principes immatériels, qui émanent de Dieu en même temps qu'ils le composent. On comprend alors que ces lieux de nature constituent des canaux privilégiés pour toucher le divin.

#### Des prières annuelles pour réaffirmer l'alliance avec Dieu

En outre, les *mura dawra* sont le lieu de prières annuelles organisées « de façon préventive » pour réconcilier la société avec Dieu (*Waqā*), afin d'attirer la pluie, le succès des récoltes, la paix dans les bourgs. Les *dawra* procèdent alors avec les autres responsables politico-religieux (*xela, kata, apa timpa*). Dans certains cas, la cérémonie s'accompagne d'un sacrifice :

---

<sup>305</sup> Pour donner un ordre d'idée, le groupement de *nama dawra* Monoqta de la région de Karatti dispose d'une dizaine *mura dawra* réservées à cet usage.

Dans la *mura dawra* de Goja, « ils nettoient la *mura* avec le sang d'une chèvre noire. Sinon, la maladie et l'absence de pluie s'abattent sur le pays ».

Finalement, ces prières semblent être le pendant institutionnalisé et programmé des cérémonies de purification décrites ci-dessus, auxquelles elles s'apparentent fortement à la différence près que le sacrifice animal n'y est pas systématique. Les deux types de rituels procèdent d'une même démarche, qui vise à supprimer les pollutions présumées dans les *mura dawra* afin de rétablir ou d'assurer le bon fonctionnement de la société. L'analogie est révélatrice de l'interprétation donnée des difficultés qui s'abattent sur le pays konso : elles sont considérées comme la conséquence automatique d'actions néfastes, que l'on n'a pas forcément identifiées mais dont on soupçonne l'existence à leurs perceptibles effets.

#### La cérémonie des récoltes (*ferayata*)

Un autre type de cérémonie se déroule annuellement au sein des *mura*, peu avant les récoltes. En fait, c'est précisément l'occurrence de la cérémonie qui autorise le crieur public (*appa saleta*) mandaté par l'administration traditionnelle du bourg (les *xela*) à annoncer à la population le début de la récolte. L'autorisation n'est pas donnée de façon simultanée pour toutes les terres du finage villageois : à Dokatto, les champs sont récoltés en trois temps, ceux appartenant à l'étage le plus bas étant récoltés en premier, puis vient le tour de l'étage du milieu, enfin celui du haut. Cette remarque nous fait présumer que plusieurs cérémonies préparatoires aux récoltes peuvent se tenir pour un même bourg ; c'est d'ailleurs ce que nous avons constaté à Mejelo, où deux *mura dawra* nous ont été indiquées pour tenir ce rôle (*mura Utumpaano* et *goyra Moba*<sup>306</sup>). Ce rituel de *ferayata* (de *fera*, « récolte ») est organisé lorsque la récolte principale arrive à maturité, vers le mois de juin (*tela*), après discussion au sein des membres de l'administration du bourg pour savoir s'il est bien temps d'y procéder. Le jour convenu, les *dawra*<sup>307</sup> sollicités arrachent alors dans leurs propres champs quelques épis de sorgho, et éventuellement des graines d'autres espèces (blé, orge, éleusine, lin, haricot commun, niébé, etc.), font moudre les graines de céréales puis se rendent ensemble dans une *mura dawra* où ils préparent la *dama* (les boulettes de farine bouillies dans l'eau). Ils goûtent la *dama*, et prient. Dès lors, la récolte qui a été bénie de la sorte peut être ouverte.

---

<sup>306</sup> Une *mura* poétiquement appelée « l'arbre de *Moba* » (le nom d'une étoile, non identifiée) et qui exceptionnellement se réfère à un arbre en particulier et non pas au bosquet dans son ensemble.

<sup>307</sup> Appelés ici *shorokta*.

Il existe des variantes à ce rituel dont de nombreuses versions nous ont été proposées. Par exemple, dans la *mura Kata*, nommée par le nom de la personne qui réalise le rituel à Goja, ce ne sont que 5-6 épis de sorgho qui sont coupés dans les champs de Kata, lesquels sont ensuite seulement déposés dans la *mura*. À Fasha, le rituel décrit ci-dessous a lieu après les semailles – sa signification est donc probablement différente des précédents, car ce n'est plus la période des récoltes qu'il s'agit de bénir, mais plutôt celle de la croissance des cultures. Il consiste lui aussi à préparer de la *dama* dans la *mura dawra*, mais celle-ci, qui provient d'une farine fabriquée à partir des réserves conservées dans les greniers des *dawra*, est déposée et mangée par des animaux et des créatures extraordinaires.

*Mura Kerkama*, à Fasha, aujourd'hui disparue, située à l'emplacement de l'église orthodoxe Mikaél de Fasha. « Après les semailles, les *mursia* [nom utilisé à Fasha pour les *dawra*] prennent des graines de leur maison. Les enfants les moulent. Des personnes allument un foyer dans la *mura dawra*. Ils mettent un pot sur le feu, sans eau. L'eau arrive toute seule dans le pot. Les gens préparent la *dama* avec la farine [ils confectionnent des boulettes avec la farine imbibée d'eau]. Des serpents à deux têtes (*maaka*), des renards (*kabalta*), des poulets (*lukkala*), des perdrix (*koskorta*) viennent et mangent la nourriture. Les gens récupèrent le pot et rentrent chez eux. Le pot est rangé dans la maison des *mursia* » (Melqe Oyopa, Ancien de Fasha).

L'acte prend plus la forme d'une offrande faite au monde vivant, naturel et surnaturel ; son occurrence permet de réaffirmer l'alliance entre les hommes et les différentes créatures du bosquet, laquelle est indispensable à la bonne réussite des récoltes.

#### ACCUEILLIR LE SAUVAGE BIENVEILLANT

##### Accueillir les esprits *ella*

##### Les *ella*, esprits des sources, qui vivent dans les bosquets

Certaines des *mura dawra* sont explicitement habitées par des esprits nommés *ella*<sup>308</sup> : la *mura Paanna* près de Paddinkalto en est un exemple. C'est pour ne pas

---

<sup>308</sup> Les esprits des Konso sont nombreux et de plusieurs sortes. Leur nom générique est *ayaana* comme en oromique. Bienveillants, ils sont les gardiens d'un certain ordre moral, et peuvent à l'occasion punir les contrevenants par divers moyens d'action, comme la maladie, la folie, la malchance, la mort (LEWIS 1984 : 423). Les *karaya* sont les esprits des morts. Les *mooha* sont des esprits qui conseillent les *poqalla* (WATSON 1998 : 197-203), les plus puissants étant considérés comme envoyés par Dieu. Les *ella* sont des esprits présents dans les points d'eau. Les *orritta* sont dangereux : vivant dans l'obscurité, ils tuent les personnes à portée de leur vue. Enfin, de nombreux esprits de possession, appelés sous différents noms (*waqa xoyra*, *marametea*, *osbona*, *aata*, *koyma*, *porentijja*), ont été importés dans la culture konso, en provenance d'autres cultures, amhara, oromo, burji. Ils étaient inconnus des Konso il y a cent ans. L'Église protestante a grandement contribué à faire disparaître ces cultes de possession, en assimilant ces esprits – rebaptisés *setana* – à Satan.



déranger ces derniers que ces *mura ella* sont interdites (*dawra*). Les *ella* sont souvent présentés comme les esprits liés aux points d'eau, mais sont liés de façon plus générale aux éléments naturels. Le principal lieu de résidence des *ella* est Kimpiro, le relief le plus emblématique des basses terres konso, dans le *kommeyta*, même si on peut les trouver ailleurs puisqu'ils se déplacent, et que certains ont élu domicile dans les *mura dawra* :

« Les *ella* sont les esprits des sources. Kimpiro [il s'agit de l'une des formations volcaniques en forme de "pain de sucre" les plus reconnaissables du paysage des basses terres] est la résidence centrale des *ella*. Ces pierres sont considérées comme des *ella* car elles peuvent se transformer en humain, en bétail... ».

Une légende konso raconte par exemple qu'il existe un esprit *ella* sous la forme d'une pierre.

« Son père habite à Kimpiro dans le *kommeyta* ; sa mère est aussi une pierre, plus grosse que l'enfant, qui vit dans le bosquet du *xonso* appelé *mura Paanna*. Je l'ai vue une fois, elle est vraiment petite. On peut observer l'enfant rouler vers son père ou rouler vers le haut pour rejoindre sa mère. Cet esprit peut aussi prendre forme humaine. Lui seul peut aller jusqu'au père qui est situé à Kimpiro. Si quelqu'un les dérange, ils le rendent fou. Si vous allez dans la forêt, vous pourrez peut-être voir la mère, et peut-être même le *ella*. Mais vous les dérangez. Les *nama dawra* ont enseigné aux gens : si vous coupez les arbres, alors vous deviendrez fous » (Shako Otto, médecin et ethnographe konso, à Paddinkalto).

Cet esprit-pierre qui dévale les pentes pour rejoindre son père à Kimpiro et les remonte pour voir sa mère dans la *mura Paanna*, se démarque par sa grande mobilité des *ayaana*, lesquels sont au contraire intrinsèquement attachés à un lieu au point qu'on peut penser qu'ils sont l'expression même du lieu et de ses éléments naturels. En outre, l'instabilité spatiale des *ella* se prolonge dans la forme qu'ils prennent lorsqu'ils se matérialisent : tantôt homme, tantôt animal, tantôt pierre – alors que les *ayaana* sont définitivement désincarnés. Cette double instabilité des *ella* n'est pas pour rassurer les hommes qui ont besoin de ces esprits pour leur propre survie. En effet, les *ella* sont les esprits des sources, et si un jour les *ella* s'en vont, alors les sources menacent de se tarir...

#### Des esprits sociables

Le récit suivant apporte un peu de lumière sur la psychologie des *ella* et la nature de leurs rapports avec les hommes :

« Les *ella* sont liés aux sources d'eau. Si les *ella* s'en vont, alors la source se tarit. La présence des *ella* est requise. Dans le passé, on dit qu'ils étaient florissants, nombreux.

Les *ella* sont partis. Parce qu'ils n'aiment pas le parfum ni le métal. Ils se sont alors transformés en êtres humains, ils ont eu des chèvres et des moutons. Pendant la nuit, ils mènent leur bétail de Kimpiro à Konso. Ils les conduisent à travers Ollanta [division du village de Perkutaya] et les amènent pâturer jusqu'à Pammale [la forêt du *poqalla* Pammale, tout en haut de la colline qui surplombe Ollanta]. À Ollanta, il y a un trou dans le mur d'enceinte, de façon à ce qu'ils puissent passer. Le trou a été laissé spécialement pour eux. Ils parlent la langue konso. Ils disent *keesss* [onomatopée] pour conduire les chèvres, *bedd!* pour le bétail. Ceux des hommes qui dorment sur la *mora* peuvent voir les *ella*. Les *ella* sont bienveillants. Ils n'attaquent que quand ils sont dérangés. Ils disent : "ne venez pas à nous au milieu de la nuit, ne venez pas à nous au milieu du jour". En dehors de cela, ils restent en paix. Ils vivent à Kimpiro et la nuit, conduisent leurs bêtes à Konso » (Shako).

En premier lieu le récit rappelle le foisonnement des *ella* aux origines du pays konso, ce qui renvoie assez classiquement au mythe d'un âge d'or malheureusement perdu, où ce qui manque le plus était abondant, où donc il y avait de l'eau. L'arrivée des Konso les a fait fuir et passer du domaine du *xonso* au *kommeyta*. La précision selon laquelle ils n'aiment ni le parfum ni le métal, objets de séduction et outils qui sont l'apanage de la culture humaine, confirme que c'est bien la présence de l'homme avec ses artefacts qui les dérange. Ils sont devenus des transfuges sauvages, extérieurs à la société konso mais pas complètement étrangers pour autant, puisque *ella* et Konso ont un passé commun sur le même territoire et parlent la même langue. De plus, les *ella* présentent la caractéristique de vivre comme les Konso organisés en société, et avec un rapport avec la vie domestique fort, puisqu'ils ont du bétail. Certains traits cependant les opposent à la société konso : leur mouvement nocturne, notamment, du *kommeyta* au *xonso*, qui s'inscrit exactement à l'inverse de la migration diurne des Konso du *xonso* vers le *kommeyta*. La présence des hommes les dérange, et pourtant les Konso doivent les retenir, car ces esprits sont liés, par une relation qui n'est pas explicitée, au maintien des sources. À défaut de les apprivoiser, les hommes sont donc condamnés à leur aménager des conditions favorables qui rendent la cohabitation possible. En particulier, ils leur facilitent la circulation, et leur réservent des espaces préservés de l'exploitation humaine. Ainsi s'explique la nécessité de laisser tels quels les bosquets (comme celui de *Paanna*) dans lesquels les *ella* sont censés séjourner. Ceux qui contreviennent à cette règle consistant à laisser tranquilles les *ella*, sont menacés de folie.

#### De l'opposition avec les esprits asociaux et destructeurs (*orritta*)

Bien qu'il y ait plus de deux types d'esprits chez les Konso (cf. note 308), les *ella* sont en général opposés aux *orritta*, des esprits associés à l'obscurité, à la pénombre. On rencontre ces derniers soit dans la noirceur de la nuit, soit le jour sous le couvert sombre des grands arbres. Ils se manifestent par des lumières

clignotantes... S'ils voient une personne, alors ils peuvent la tuer en la faisant vomir du sang jusqu'à ce qu'elle meure ; mais si la personne les voit en premier, alors ils disparaissent. Ils n'aiment particulièrement pas les chiens et les hyènes.

« Il y a des esprits de possession et des esprits qui ne sont pas de possession. Parmi les esprits qui ne sont pas de possession, vous avez les sauvages et les pas sauvages, comme les *ella* [la discussion a eu lieu directement en anglais, ce qui ne nous permet malheureusement pas de revenir à l'expression qui aurait été employée ici pour traduire en *afa-xonso*, "sauvage" et "pas sauvage"]. Les *ella* sont comme une copie de la société actuelle. Ils ne sont pas détestés. Au contraire, ils sont plutôt voulus parce qu'ils vont de pair avec l'eau. Les sauvages, les *orritta*, causent des maladies. Ils ne sont pas voulus. Ils vivent dans des zones extérieures [*outer zones*] : il peut s'agir de forêts ou de collines... » (Shako).

Les *orritta* appartiennent aux espaces "extérieurs"/"dehors" (là encore, l'entretien qui s'est déroulé directement en anglais ne nous a pas permis de recueillir le terme « extérieur ») : nous comprenons les espaces mal domestiqués, ce qui exclut d'emblée les champs et les espaces habités, et inclut les *kappina* (c'est-à-dire les friches où qu'elles soient, par exemple sur les ravines) et les *mura*<sup>309</sup>. Contrairement aux *ella*, les *orritta* n'ont pas d'origine commune avec les Konso : dans certains cas, nous indique Hallpike (1972 : 227), ils sont perçus comme étant les fantômes des étrangers qui ont été enterrés dans le *kommeyta*. Loin de chez eux, ils rôdent à la recherche d'hommes à tuer. Leur aversion pour les chiens et les hyènes est peut-être liée à ce qu'on prête aussi à ces deux espèces de rôder la nuit dehors : les hyènes particulièrement occupent la même « niche » que les *orritta*, passant de façon clandestine et transgressive du monde sauvage vers le monde domestique qu'elles viennent hanter. Néfastes, nuisibles, les *orritta* doivent autant que possible être chassés, et ce, par un processus de maîtrise et de domestication des espaces dans lesquels ils se réfugient.

Il n'échappera à personne qu'on retrouve dans cette opposition des esprits *ella/orritta* la dualité du sauvage observée précédemment dans les catégories des animaux sauvages. Ainsi peut-on généraliser en distinguant plusieurs formes de Sauvage dans le *kommeyta*. L'un est composé de répliques dans le *kommeyta* de figures déjà existantes dans le *xonso* : il correspond à des formes spontanées, non domestiquées, mais pas menaçantes pour autant. Lorsqu'elles sont utiles à la société

---

<sup>309</sup> Au passage, l'association entre le concept d'extériorité et le couvert de la végétation dense n'est pas sans nous rappeler l'étymologie certes incertaine du mot « forêt », de *forestare* « mettre au ban, exclure », lui-même de *foris*, « à l'extérieur, en dehors de » (BECHMANN 1984 : 27, HARRISON 1992 : 99).

konso, ces figures non contrôlées doivent être conservées par la simple préservation des conditions de leur existence, c'est-à-dire le maintien d'espaces dans lesquels les hommes n'ont pas d'action. L'autre est un sauvage porteur d'une force destructrice, qu'il convient sinon de détruire, d'éloigner du *xonso* en ne lui laissant pas de place.

En tant que derniers refuges d'un sauvage par nature ambivalent, les bosquets « interdits » portent en eux cette dualité : à la fois respectés et craints, ils présentent les conditions requises pour assurer la fertilité des terres tandis qu'ils offrent aux forces de destruction les opportunités de s'immiscer dans l'ordre konso. De cet équilibre fragile entre des sentiments antagonistes – besoin de sauvage et désir de maîtrise – vient leur maintien dans le paysage, que l'Église protestante n'aura pas de mal à compromettre en invitant à une relecture des *mura dawra* à l'aune de ses propres représentations.

#### PROTÉGER DU SAUVAGE MENAÇANT

##### Un rituel de retour de la chasse à Paddinkalto, avec des étapes dans trois bosquets

Un retour aux chasses rituelles est maintenant nécessaire pour illustrer la fonction protectrice des *mura dawra*. À Paddinkalto, la remontée vers le village une fois la chasse finie se fait par étapes, avec plusieurs arrêts successifs dans différents bosquets (*mura*). Il s'agit dans l'ordre chronologique de leur visite, des *mura Murateeta*, *Poxada Po'e*, *Kaparo*, puis *Peayteeta*. Ces bosquets sont juste brièvement visités, sauf la *mura Poxada Po'e*, dans laquelle hommes jeunes et anciens se retrouvent pour s'amuser et manger de la viande qui a été amenée par les femmes du village<sup>310</sup>. Les hommes continuent leur progression jusqu'à la place principale du village, appelée *mora Karmote*<sup>311</sup>. La peau et le crâne du lion y sont ramenés : mais si la peau est disposée dans la « maison des hommes » sur la *mora*, la tête est là aussi exclue de cet espace, restant exposée, la gueule maintenue ouverte par un bâton, sur un arbre à l'entrée de la *mora*.

Ce rituel a la même portée symbolique que celui de Dokatto (cf. p. 179), lequel laisse le crâne sur un arbre aux portes du *xonso*. En effet, la *mora* reproduit l'espace de

---

<sup>310</sup> Le dicton dit *Poxada Po'e polalsade xela* : « dans le bosquet Poxada de la famille Po'e, les *xela* se retrouvent pour se réjouir ».

<sup>311</sup> On retrouve dans ce mot la racine *karma*, « lion ».

la maison<sup>312</sup>, laquelle reproduit selon nous l'espace du *xonso* : l'*oyta* dévolu à la vie sociale correspond au village et l'*arxatta* dévolu aux activités agricoles correspond aux champs. Le rituel *arxatta ayla* (*arxatta, ayla*/« semaison ») le confirme : il consiste à semer symboliquement le sol de la partie *arxatta* avant la vraie semaison dans les champs, ceci pour bénir la prochaine récolte. Ainsi le fait de laisser la tête de lion à l'entrée de la *mora* reviendrait à la laisser à l'entrée du *xonso*.

### Des bosquets pour exorciser le danger

Mais quand bien même le crâne du lion est placé symboliquement aux portes du *xonso*, au préalable cette partie la plus « impure » de l'animal doit physiquement traverser le territoire du *xonso*, ce qui représente un risque de pollution important. Seul un retour ritualisé, avec des étapes bien codifiées dans les *mura dawra*, permet de neutraliser cette menace. En effet, d'une part les *mura dawra*, elles-mêmes lieu de sauvagerie, permettent de circonscrire la sauvagerie à un endroit de même nature et rendu symboliquement « hermétique » par les pierres qui définissent au sol ses limites. Le *xonso* cultivé n'est ainsi en contact avec son antonyme qu'au cours des transferts limités dans le temps d'une *mura* à l'autre. D'autre part, au cours de ces « mises en quarantaine » rituelles, le sauvage est apaisé grâce à une lente décantation de la contagieuse anarchie qu'il dégage. Car « le rite exorcise le danger, en ce sens qu'il sépare l'individu [ici l'animal sauvage] de son ancien statut et l'isole pendant un temps pour le faire entrer ensuite publiquement dans le cadre de sa nouvelle condition [ici, un animal sauvage débarrassé de sa dangerosité] » (DOUGLAS 1971 : 113). En fin de parcours, on obtient donc des morceaux de l'animal, métonymies de l'animal entier, pas moins sauvages qu'avant, mais rendus inoffensifs par le traitement rituel qu'ils ont subi. S'agit-il d'une précaution supplémentaire ? – de la même façon que dans l'« arbre à lion » de Dokatto, ces restes pacifiés sont disposés dans un arbre, donc en hauteur, ce qui prévient tout contact avec le sol du *xonso*. Grâce aux *mura dawra* qui constituent les étapes de cette remontée, le *xonso* n'est jamais en contact direct avec les éléments sauvages, du moins dans leur forme la plus active : ces bosquets réalisent ainsi une nécessaire médiation entre des éléments dangereux importés du *kommeyta* pour témoigner de la victoire de l'homme sur le sauvage, et le

---

<sup>312</sup> La *mora* est traditionnellement divisée en deux : une large aire dont le sol est en terre, et une autre, pavée et surélevée, sur laquelle se trouvent le mât des générations (*olabitta*) et la maison des hommes (*pafta*). Selon HALLPIKE (1972 : 235), cet espace reproduit celui des concessions familiales, toujours composées d'une partie haute et pavée (appelée *oyta*) dans laquelle vivent les hommes, et d'une partie basse en terre (appelée *arxatta*) dans laquelle sont installés les réserves à grain et les animaux domestiques. *Mora* et *tika* (les maisons) sont toutes deux délimitées, par une limite virtuelle ou par une clôture (*oxenta*) respectivement.

*xonso* où se trouve le public visé par ce succès mais qui dans sa partie cultivée est particulièrement sensible à ces intrusions.

## CÉLÉBRER LES GÉNÉRATIONS

### Des *olahitta* dans les bosquets

Certaines des *mura dawra* présentent en leur centre un lieu marqué par la présence d'un *olahitta*, cette figure que l'on retrouve également dans les concessions des *poqalla* et sur les places sacrées (*mora*) des bourgs. Ces *olahitta* sont exclusivement érigés à l'occasion des changements de génération célébrés dans les bourgs : ce rituel d'érection qui n'est pas systématique d'un bourg à l'autre<sup>313</sup>, précède lorsqu'il existe, l'autre érection de mât, celle-là obligatoire, qui se tient sur la place principale (*mora*) au sein du bourg. Les modalités de ce rituel « forestier » varient légèrement d'un endroit à l'autre, sur la provenance de l'arbre, son espèce, le nombre de mâts érigés, les sacrifices pratiqués au sein de la *mura*. Dans la *mura apaleta* de Buso, on sacrifie un bœuf le jour de l'érection de l'*olahitta* et dans la *mura Oipataale* à Mejeqe, c'est un bœuf et une chèvre qui sont tués, alors qu'ailleurs aucun sacrifice n'est signalé. Dans la *mura Ottomala* de Fasha, n'importe quelle espèce peut être prélevée – genévrier, *Afrocarpus gracilior* (*telta*), *Olea europeae* subsp. *cuspidata*, *Terminalia brownii* – pour être rajoutée aux mâts, qui en l'occurrence se trouvent au nombre de trois, un pour chaque *xelta*. Malgré cette diversité, ces érections de mâts ont en commun de toujours doubler celles qui se déroulent dans les bourgs. En outre, les règles qui régissent la provenance des arbres sont les mêmes que pour les *olahitta* des générations dans les bourgs : ainsi ils sont choisis sur les terres d'un *poqalla*, suivant les mêmes modalités que celles que nous avons décrites dans le chapitre sur les *mura poqalla*.

### Une *mura* spécifique aux Monoqta

Dokatto donne un autre exemple de *mura dawra* utilisée lors des changements de génération. Dans ce bourg, Karatta et Monoqta – les deux groupes qui en s'unissant ont formé la population konso – partagent le même système de classes de génération, et réalisent l'alternance du pouvoir de façon synchrone. Cependant, les générations karatta et monoqta sont représentées par des *olahitta* différents, placés dans des lieux différents. Le tronc de genévrier des Karatti est coupé dans les hautes terres, dans une forêt de *poqalla* ; celui des Monoqta doit venir du *kommeyta*,

---

<sup>313</sup> Il nous en a été signalé à Arfayte, dans la *mura apaleta* de Buso, dans la *mura Oipataale* de Mejeqe, dans la *mura Ottomala* de Fasha. Cette liste n'est bien sûr pas exhaustive.

obligation rituelle qui n'est pas sans poser quelques problèmes car cette essence de haute altitude est rare dans le *kommeyta* à proximité immédiate du cœur du pays konso, ce qui contraint les hommes à la recherche du précieux genévrier à aller bien plus loin que les frontières de leur territoire, au-delà de Goumaydé, jusqu'à Xoyra : en l'absence d'autre choix, l'arbre coupé est en général assez petit. Le lieu d'érection de l'*olabitta* des Karatti est la place publique (*mora*) *Koptalle* à l'intérieur du village de Dokatto, et pour les Monoqta, dans le bosquet (*mura dawra*) *Hankalla* situé dans les basses terres<sup>314</sup>. Ce cas d'érection d'*olabitta* dans la *mura Hankalla* diffère des cas précédents sur plusieurs points : le monument ne représente pas l'ensemble de la communauté mais une partie seulement, le rituel n'est pas antérieur à celui qui se déroule sur la *mora* mais simultanément. Il ne s'agit pas d'un *olabitta* qui ferait « doublon » avec celui de la *mora* centrale, mais d'un *olabitta* qui a une fonction propre et indépendante, celle de représenter les générations de Monoqta, gouvernées depuis la fondation du peuplement konso par les mêmes lois que les Karatta mais représentées par des objets rituels différents.

#### Un lieu à l'écart pour la circoncision

À Keserkyo, les trois *mura Tapnata* sont bien impliquées dans le processus rituel de promotion de génération, mais pour une tout autre étape de l'initiation des jeunes hommes. Parmi les rares pratiques issues de la culture des Monoqta qui ont été adoptées par l'ensemble de la communauté konso, se trouve la circoncision, pour laquelle les Karatta semblent cependant avoir gardé une aversion particulière, au point de se définir comme « les non-circoncis », et de qualifier de *xoyra* [du nom d'une ethnie voisine, près de Burji] tous les circoncis. L'adoption de ce rite d'initiation des hommes n'a été que partielle : dans l'interprétation qu'en ont faite les Konso, elle doit avoir lieu au moment où les jeunes entrent dans le grade *xela*, sur un seul homme, un vieil homme karatta considéré comme pur (*shorokta*, pl. *shorokuta*), et volontaire pour se faire circoncire à la place de la nouvelle recrue<sup>315</sup>.

*Mura Tapnata*, à Keserkyo : Le même nom désigne 3 *mura* différentes, qui servent aux changements de génération. Elles correspondent chacune aux 3 *xelta* (Kalkussa, Hirpa, Melkussa). Quand il y a une nouvelle génération, ils choisissent un homme, et incisent son prépuce dans la forêt. Il est « gardé » 15 j à 1 mois dans sa maison. Les gens l'honorent (*qulfessini*). Il n'y a pas d'*olabitta* dans ces *mura*, seulement une pierre sur laquelle la personne qui se fait circoncire s'assied (un paysan de Keserkyo).

---

<sup>314</sup> Toute trace d'*olabitta* a maintenant complètement disparu, si ce n'est le rond de pierre qui devait marquer l'endroit.

<sup>315</sup> Le rituel, qui n'est plus guère pratiqué qu'à Kolme, tomberait de nos jours en désuétude.

L'acte lui-même se déroule dans une *mura dawra*, endroit qui en plus de sa proximité avec le sacré présente aussi peut-être l'avantage de préserver l'intimité de cette initiation masculine.

#### FAIRE LA LOI ET LA JUSTICE DANS LE BOURG

##### Des lieux de discussion pour les affaires de la cité

Le cas précédent nous permet d'enchaîner sur une autre fonction remplie par certaines *mura*, qui exploitent pareillement la distance au village ainsi qu'éventuellement la végétation qui contribue à renforcer l'effet d'isolement et de dissimulation. Les *mura* en question sont en effet les lieux où se discutent les sujets sensibles qui concernent la cité. La *mura Oipataale* du bourg de Mejeqe, qui se trouve au bord d'une route qui descend vers le *kommeyta* et comporte une dizaine d'arbres, en est un exemple parmi d'autres. C'est un endroit où se rassemblent les hommes pour discuter entre eux des problèmes du village, les femmes n'étant pas autorisées à venir<sup>316</sup>. Remplissant la même fonction, le bosquet appelé Damalle situé près du village de Dera nous a été présenté par un *nama dawra* comme « là où la loi est proclamée ».

Ceci n'est pas sans nous rappeler l'exemple de la *mora Orpasho*, une place publique située comme c'est parfois le cas hors du bourg, dans le *kommeyta* de Dokatto un peu à l'écart du chemin qui s'enfonce dans les basses terres, sur laquelle se tiennent les discussions concernant les thèmes sensibles dont on estime que le contenu ne doit pas être ébruité. Les hommes du bourg sont convoqués le matin même pour une réunion qui se tient vers 11 heures, quand tout le monde est arrivé. Y participent les hommes du *xela* et leurs aînés. Les plus jeunes peuvent être présents mais en général jouent à côté ; de même, les *xawda* sont présents mais ils ne participent pas à la discussion. À leur retour au bourg, les hommes donnent un faux motif à la réunion, de manière à ce que les femmes ne soient pas mises dans le secret.

L'affirmation récurrente qui accompagne ces assemblées est que « les femmes n'entrent pas dans la *mura* ». Un paysan de Buso ajoute pour se justifier : « elles ne sont pas supposées connaître la culture ». La convocation extraordinaire d'une réunion hors de l'enceinte du bourg permet en outre d'éviter la présence fortuite d'autres individus indésirables, par exemple les habitants des villages voisins... Ces

---

<sup>316</sup> Cette même *mura* est également abritée d'un *olabitta*, lequel est érigé dans un endroit précis non accessible le reste du temps. La combinaison de deux missions pour une seule *mura* est donc possible mais semble nécessiter une dissociation physique, un cloisonnement des espaces.



*mura/mora* servent ainsi à débattre des sujets jugés confidentiels, qui ne peuvent être partagés que par le groupe initié des hommes du bourg. À cela peut éventuellement s'ajouter l'idée qu'en donnant à la réunion les apparences d'une société secrète, la cohésion du groupe se trouve renforcée.

### Des bosquets de réconciliation entre clan

Certaines *mura dawra* sont utilisées pour réconcilier des clans entre eux. Hallpike en cite quelques-unes : la *mura Dobo* près de Olanta, lieu de réconciliation des clans Elayta et Toqmaleeta, la *mura Rufi* près de Itikle pour les clans Arkamayta et Ishalayta, et en fin la *mura Xalipa* près de Kantima pour les clans Sawtatta et Mahaleeta (Hallpike, à paraître : 156). Elles portent le nom générique de *mura kaffa dawra* : *kaffa*/clan).

L'intérêt d'une végétation dense pourrait être de préserver une intimité que l'on voudrait garder. Mais c'est avant tout le respect religieusement porté à la végétation, le caractère sacré qu'il révèle, qui importe ; il montre que la résolution des différends entre membres de clans différents ne revêt pas seulement un aspect profane. Pour la plupart des cas de disputes, le règlement de la justice est rendu devant une des « pierres à prêter serment » (*daka xaka*) qui se trouve dressée sur les places publiques. Les accusés sont invités à exprimer leur point de vue en disant la vérité et toute la vérité. Cette confession publique les lave de la souillure portée par le méfait et par sa négation, et se solde selon la gravité de la faute par un dédommagement à payer à l'accusateur, et une amende ou une chèvre à offrir aux Anciens qui ont réalisé la médiation. Le refus d'avouer malgré l'évidence, malgré l'omniscience de Dieu, malgré les éventuels autres témoins, se traduit en revanche par une punition divine qui s'abat impitoyablement sur le coupable et éventuellement par la désapprobation tout aussi dure de la communauté. On voit ainsi que les affaires de justice chez les Konso sont réglées devant Dieu, et le choix de l'endroit n'est pas fortuit, au contraire : il participe pleinement à l'efficacité symbolique du jugement.

### Un bois de justice

Le règlement de la justice peut en cas d'échecs répétés – c'est-à-dire en cas de refus de l'accusé de se conformer à la norme sociale qui l'invite à avouer la faute pour s'en absoudre et en absoudre la société – aboutir à une issue extrême. La *mura Peayteeta*, à 500 m en dessous de Dokatto est contrôlée par le *xela* de Dokatto. Elle constituait autrefois ce qu'on peut appeler un « bois de justice » : lorsqu'une personne était considérée comme malfaisante par l'ensemble de la société au point d'être rejetée par son propre clan, les hommes du *xela* avaient pour mettre fin à ses activités

asociales l'ultime recours de la peine capitale. Le coupable était amené dans ce bois où il était lapidé, puis enterré. Ce mode de règlement de la justice, qui n'a plus cours depuis que le pays konso est soumis à l'autorité de la justice éthiopienne et qu'il a appris à considérer ces pratiques comme barbares, s'appliquait de façon équivalente à tous les membres du bourg, qu'ils soient d'origine *karatta* ou *monoqta*. Le bois permettait l'accomplissement d'une justice sauvage, réprouvée mais utilisée quand même en cas d'extrême nécessité, afin d'éradiquer la menace que portaient ces individus dont le comportement échappait à tout contrôle même clanique. Ainsi ces bois de justice, lieux où s'inverse la modération prônée quotidiennement par la culture konso, s'opposaient par leur excès de violence au territoire policé du *xonso* : plus que des lieux où s'exécutait la loi, ils apparaissaient comme des zones de non-droit, auxquelles la justice traditionnelle des Konso recourrait lorsqu'elle n'arrivait pas avec ses moyens habituels à contenir les perturbateurs multirécidivistes.

#### GARDER LA MÉMOIRE DES LIEUX ET DES ÉVÉNEMENTS

D'autres lieux boisés et « interdits », par conséquent appelés *mura dawra*, semblent être conservés en l'état afin de marquer dans l'espace, l'endroit où se sont déroulés des événements mythiques. Voici le cas de la *mura Pahimo*, située à Fasha. Défriché sous Haylé Sélassié pour y construire l'école, le bosquet n'existe plus ; l'endroit n'en est pas moins resté dans la mémoire des anciens, celui de la *mura Pahimo*. Cet espace resté sacré, ne porte pas comme ailleurs le nom du lieu-dit où l'on se trouve, en l'occurrence dénommé ici Kitole, mais celui d'un *poqalla* influent d'un bourg voisin, Pahimo. Pourtant, le bosquet n'est pas qualifié de *mura poqalla*... Son histoire explique la raison de ce nom particulier.

« Dans cette *mura dawra*, un jour, unealebasse a poussé. Elle s'est cassée en deux et six personnes en sont sorties. Après qu'ils ont grandi, on leur a demandé leur nom, et ils l'ont dit. On leur a demandé où ils voulaient être *poqalla* : Pahimo a répondu qu'il voulait être *poqalla* de Kunyera Fasha. C'est pour ça que son nom est resté ici. Les autres sont partis soit à Karat, soit à Ala. Cette *mura* était celle du village, mais comme Pahimo est né dedans, on l'a appelé *mura Pahimo* ». (Melqe Oyopa, à Fasha).

Certes l'anecdote ne fait qu'expliquer l'origine du nom et n'attribue pas explicitement au bosquet aujourd'hui disparu une quelconque fonction, il n'en reste pas moins que le savoir de fait associé au lieu permet de garder la mémoire de l'histoire de Pahimo tandis que la *mura* a continué pendant longtemps à marquer l'endroit précis de sa naissance mythique, comme pour en attester la vérité.

Le cas particulier se généralise ailleurs, où l'on nous dit :

« Il y a des endroits qui sont appelés *dawra* parce qu'ils sont l'origine des gens et du peuplement » (un paysan à Sawkame).

En ayant recours au marquage de l'espace pour se mémoriser les événements structurants et fondateurs, les Konso utilisent un procédé cognitif de fixation de la mémoire classique des sociétés à tradition orale. Ainsi qu'en discute Balandier,

« Les sociétés de la tradition manifestent avec une grande netteté le recours aux ressources de la mémoire collective. Elles ne tracent pas de coupure tranchée entre le passé et le présent ; le premier est toujours actualisable, et actualisé, car il fonde, légitime, valide les pratiques collectives et individuelles. Ces sociétés transmettent surtout par l'oralité ; secondairement par les systèmes graphiques et tardivement par l'écriture ; elles capitalisent une connaissance qui repose sur la mémorisation plus que sur d'autres procédés de stockage du savoir et du savoir-faire. Enfin, elles font usage du symbole et du rite autant (ou plus) que de l'outil, de l'instrument. La symbolisation y est profuse, exprimée matériellement et en partie *par un marquage de l'espace*. (BALANDIER 1985 : 9).

Faut-il mettre dans ce même ensemble indistinct, ces quelques bosquets qui nous avaient été spontanément présentés comme des *mura dawra*, mais qui se sont avérés après consultation de la mémoire des anciens, des habitations de *poqalla* abandonnées depuis suffisamment longtemps pour que le souvenir de leur propriétaire ne s'efface, du moins à la conscience des jeunes générations ? Alors qu'au départ, elles sont laissées telles quelles par peur des esprits qui fréquentent habituellement les *poqalla*, la raison de leur maintien finit par s'estomper : on respecte l'endroit parce que la culture le veut, « parce que c'est comme ça ». Cet amnésie progressive de la mémoire collective rappelle un peu ces pierres de basalte dressées, qui autrefois devaient probablement célébrer comme d'autres les victoires du bourg lors de batailles contre les bourgs ennemis, sauf qu'on ne sait plus bien ce qu'elles marquent ; elles sont là, érigées dans le paysage, en souvenir de quelque chose dont on ne se souvient plus. On sait juste la valeur qu'elles avaient pour les générations précédentes et on n'y touche pas, point.

En résumé, les *mura dawra* présentent une diversité de fonctions à la hauteur de leur diversité de forme. Elles sont un lieu de prière et de bénédiction rituelle des récoltes, un lieu d'accueil et d'endiguement du sauvage, un lieu social où les rites de passage sont célébrés, les lois promues, la justice rendue, et enfin, un lieu d'ancrage des mythes dans le temps présent et dans l'espace.

DES RÉPLIQUES DU *KOMMEYTA* AU SEIN DU *XONSO* ?

Les éléments concernant la gestion et les usages des *mura dawra* étant rassemblés, nous sommes maintenant en mesure de revenir sur l'hypothèse que nous avons formulée à la fin de la 2<sup>ème</sup> partie, qui postulait pour expliquer le maintien des *mura dawra* dans le *xonso*, le caractère indispensable des espaces sauvages dans un territoire en voie de domestication et la sacralisation de ces îlots précisément conservés pour représenter le sauvage. Ce faisant, nous rebondissions sur quelques-unes des idées émises par Amborn et Hallpike, lesquels, relevant l'exclusion de certaines terres à toute utilisation agricole ainsi que l'interdit de consommation qui pèse sur les animaux sauvages, stipulaient une association étroite entre le sauvage et le sacré, proposant de voir dans les espaces préservés de *wilderness* des lieux où la culture konso a trouvé son origine.

## DES ESPACES SAUVAGES ET SACRÉS

**Les *mura dawra*, des espaces où se trouvent les *ayaana* (esprits-fractions de Dieu)**

À la lecture de nos résultats, il apparaît qu'il existe effectivement un lien étroit entre sauvage et sacré, réalisé par la présence dans tous les lieux non contrôlés par l'homme, des *ayaana*. Ces entités sont tout à la fois des émanations indépendantes des forces de la nature et des fractions de Dieu, ou encore la manifestation actuelle du pouvoir d'un Dieu devenu distant, qui s'exprime dans les différentes formes d'un monde en cours de création.

Cependant, malgré ce lien étroit entre Sauvage et sacré, ce serait une erreur que d'associer tout le domaine du sauvage au sacré, et réciproquement. D'une part, Hermann Amborn (1987 : 337) le dit en filigrane dans la citation mentionnée page 210, ce sont les espaces de *wilderness* au sein des aires domestiques qui sont porteurs d'un tel sens. Ce n'est donc pas tout le domaine du *kommeyta* qui se trouve sacralisé mais seulement les représentations du sauvage matérialisées sous la forme des *mura dawra*. Les *mura dawra* ne sont pas le Sauvage, mais un archétype dont la fonction est de représenter l'« essence du Sauvage » : c'est cet archétype qui contient une sacralité.

**Les *mora* sont aussi des espaces sacrés**

D'autre part, il convient de rappeler cette évidence que les *mura dawra* n'ont pas le monopole du sacré, ce qui vient à l'encontre de l'idée d'un rapport exclusif entre les deux termes. Les places publiques appelées *mora*, déjà abondamment évoquées, sont en effet tout aussi sacrées que les *mura dawra*. Elles sont l'élément structurant

majeur du village ou de la région : la vie des Konso s'organise autour d'elles. Certaines d'entre elles rassemblent les habitants d'un quartier (*kanta*), d'autres, plus importantes, rassemblent l'ensemble du village, et d'autres encore, situées en plein champ, sont destinées à plusieurs villages. Elles ont certes des fonctions profanes variées (cf. p. 150), mais peuvent aussi héberger le déroulement de rituels. Celles auxquelles un rôle symbolique est reconnu sont le siège d'une part importante de la vie rituelle des Konso, notamment les transferts de génération (*katapaha*), les jugements entre personnes (auprès des pierres de serment, *daka xaka*), et les sacrifices pour rétablir le bien-être de la société. Elles sont interdites d'accès aux femmes pubères, de même qu'aux animaux, sauf sur un passage délimité à cet effet. Comme dans les *mura dawra*, tout manquement à ces règles nécessite d'être réparé par un sacrifice<sup>317</sup>. Tout comme pour les *mura dawra*, les sites des *mora* ont été décidés lors de la primo-installation des Konso. Aussi est-il impossible de créer *ex nihilo* une nouvelle *mora*. C'est ainsi que les zones d'installation récente ne présentent pas de telles places (METASEBIA BEKELE 1998 : 23). Les *mura dawra* ne sont donc pas les seuls lieux dans lesquels se déroulent régulièrement des rites importants, puisque les *mora* sont également choisies pour cet usage. Le choix de ces espaces comme champ d'action rituelle fait partie du rituel lui-même, car si son déroulement repose sur la codification de la communication verbale et non verbale entre les acteurs, il repose aussi sur des qualités propres au site facilitant l'intercession de Dieu. La comparaison entre les deux types d'espaces, autorisée par la similitude de fonction, permet de noter de nombreux points communs entre l'un et l'autre, par exemple la restriction faite aux femmes d'y pénétrer, l'impossibilité de créer *de novo* un tel endroit, la souillure que génère le non respect de la règle en ces lieux et la nécessité de réparation sacrificielle qu'elle induit, et enfin, la nature même des activités rituelles qui y sont pratiquées (justice, érection des *olabitta* pour les générations...). De plus, les interdits dont ces deux types de lieux font l'objet confirment l'existence de règles rituelles séparant ces espaces du reste du territoire konso, leur conférant par là un caractère sacré au sens littéral du terme, selon lequel ce qui est sacré est « ce qui est placé à part » (*sacer*).

Mircea Eliade (1965 : 38) corrobore cette étymologie du sacré en relevant que l'espace sacré brise l'homogénéité de l'espace profane, dans la mesure où il constitue une « rupture des niveaux » cosmiques : il opérerait « une “ouverture” par en haut

---

<sup>317</sup> Hallpike relate un tel sacrifice, effectué après qu'un bœuf est monté sur la plate-forme de *Polabitta*. De même, durant notre séjour à Dokatto, un enfant avait fait tomber et cassé la pierre ronde (nommée *arumta*) posée à la base de *Polabitta* et représentant le *xela* (les jeunes hommes du *xela* s'entraînent à la soulever pour démontrer leur force). Une jeune chèvre avait alors été sacrifiée en réparation.

(vers le monde divin), ou par en bas (vers les régions inférieures, le monde des morts) », serait là où s'effectue une communication, un passage du Ciel à la Terre et *vice versa*, de la Terre au monde inférieur. La possibilité de cette communication avec le Ciel, est « exprimée indifféremment par un certain nombre d'images se référant toutes à l'*Axis mundi* : pilier, montagne, arbre, liane... Autour de cet axe – auquel correspond sans équivoque la figure verticale konso de l'*olabitta* – s'étend « le monde », c'est-à-dire ce qu'une population donnée considère comme *son* monde : par conséquent, l'axe se trouve « au milieu », dans le « nombril de la Terre », il est le « Centre du Monde ». Or, il se trouve précisément que les Konso utilisent l'expression de « nombril du pays » (*kusumta apiitta*) pour qualifier les *mora*. Cette image corporelle évoque en premier lieu la position centrale de ces points sacrés au milieu de l'étendue de terre qui figure le monde : c'est l'essence même d'un lieu sacré que de se situer au centre du monde auquel il offre un repère. En second lieu, l'analogie avec le nombril évoque aussi la cicatrice d'un cordon ombilical qui, aux origines, reliait le monde à sa Divinité créatrice. Quand bien même le cordon a été coupé depuis ce temps mythique des origines, les *nombrils* relient toujours symboliquement le pays konso à une autre dimension, celle du sacré, celle de la puissance créatrice. Le fait de conduire des rituels à ces endroits précis, qui portent la marque de la présence divine, est un moyen de se rapprocher des origines et de retrouver les conditions favorables qui prévalaient à l'époque de l'âge d'abondance, quand les hommes disposaient d'un lien fusionnel avec *Waqa*.

LES *MORA* SONT DES REPRODUCTIONS SACRÉES DU *XONSO* / LES *MURA DAWRA*  
SONT DES REPRODUCTIONS SACRÉES DU *KOMMEYTA*

HALLPIKE (1972 : 232-236) décrit bien l'espace de la *mora*, qui lorsqu'elle est dans le village, reproduit très clairement celui de la concession familiale : délimitée par une frontière virtuelle ou par un mur bas de pierre et de planches, elle est sur deux étages, l'étage du haut, celui sur lequel les éléments les plus sacrés se trouvent, étant pavé. Les *mora* rassemblent divers objets rituels : les *olabitta*, des pierres levées à prêter serment (*daka xaka*) ou les pierres représentant les générations successives (*daka xela*), parfois des statues funéraires (*waka*) et les arbres contenant des ossements animaux déjà évoqués précédemment. Celles qui sont situées en plein champ ne reproduisent pas, du moins en apparence, ce modèle à deux étages ; mais on y retrouve en général les pierres levées de génération (*daka xela*) et parfois les arbres à ossement (TADESSE WOLDE 1994). Même lorsqu'elles sont dans le *kommeyta*, elles sont toujours sur un territoire villageois identifié. Mais le point capital ici est, comme nous le signalons en note 312 (p. 414), que les *mora* typiques des villages peuvent être interprétées comme une reproduction de l'espace domestique du *xonso*. Ainsi, ce sont

bien les deux catégories d'espace profanes du *xonso* et du *kommeyta* qui ont leurs répliques sacrées, respectivement sous la forme de *mora* et de *mura dawra*.

### Une ambiguïté sur l'étendue lexicale du terme *mora*

Il convient de noter ici qu'il subsiste une ambiguïté sur l'étendue lexicale du terme *mora*, ambiguïté qui donne un poids supplémentaire à notre argumentation. Le chercheur konso Shako Otto (comm. pers.) soutient en effet que quand ils contiennent un *olabitta*, les « bosquets sacrés » ne peuvent en aucun cas être appelés *mura dawra* car il s'agit alors indubitablement de *mora* – information qui a été confirmée par plusieurs personnes, mais aussi parfois infirmée (par Korra Garra et Gellissimo Dinoté en particulier, deux précieux informateurs de Dokatto)<sup>318</sup>. Ainsi, les places publiques et les espaces des bosquets qui peuvent aussi être appelés *mora* apparaissent dans la conceptualisation de l'espace konso, comme de même nature : qu'ils relèvent du domestique ou du sauvage, ils constituent ensemble un réseau de repères de sacralité disséminés dans l'ensemble du territoire, qui ont en commun d'être des « points névralgiques » de la production de l'activité sociale et symbolique de la société<sup>319</sup>.

### Une spécialisation des lieux sacrés ?

La question qui vient automatiquement après cette conclusion concerne les différences qui caractérisent les deux catégories. Outre la présence ou non d'un couvert végétal, peut-on différencier les deux catégories par la nature des activités rituelles qui y sont pratiquées ? En d'autres termes, y a-t-il spécialisation des fonctions de l'un ou l'autre espace ? Pour répondre à cette interrogation, nous avons suivi nos intuitions, essayant en particulier de voir si les « *mora* de village » n'étaient pas liées de façon privilégiée aux questions relatives à l'administration de la cité et les « *mora*-bosquets » aux rapports avec les forces naturelles... Sur ce point, les faits n'ont pas semblé confirmer nos prévisions : en effet, les rituels agraires de début d'année sont effectués par les *poqalla* sur la *mora* adjacente à leur concession voire dans la concession elle-même, donc dans un espace bien policé, alors que tout nous portait à penser que de tels rites de renouveau nécessiteraient le retour à un état a-

---

<sup>318</sup> L'espace couvert par un bosquet nommé Damalle près du village de Dera, est cité comme une *mora* par Hallpike (*op. cit.* : 232) et présenté comme une *mura dawra* par Korra. De même, l'endroit nommé Perpurayte, qui sert de lieu d'érection des *olabitta* de générations pour l'ensemble des villages de Karatti est une *mora* selon Shako et une *mura dawra* selon Korra.

<sup>319</sup> Nous n'excluons pas l'existence de « centres sacrés » plus modestes, en taille et en importance rituelle, notamment au sein des concessions familiales. En effet, les habitations konso sont au moment de leur création inaugurées par un rituel qui semble instaurer une communication avec le Divin afin d'en faire un centre sacré à destination de la famille résidente.

morphe rappelant celui d'avant la Création, et, puisqu'il s'agit de la reprise de la végétation, feraient appel aux forces vives de la nature... De même, la plupart des étapes du rituel de chasse *kara* a lieu sur des *mora* de village (T'ADESSE WOLDE 1993), alors même que ce rite de passage peut s'interpréter comme une régression dans la sauvagerie, qui figure pour les hommes consacrés, une dissolution dans l'indistinct préalable à leur renaissance dans un nouveau statut de héros, et pour la société, une porte ouverte au chaos dont la forte entropie est susceptible de bouleverser pour régénérer l'ordre social. À l'inverse, les lois du bourg et les jugements sont parfois énoncés dans des *mura dawra*, quand bien même la nature de ces activités est en lien direct avec la vie sociale du bourg. Nous avons ensuite essayé de trouver une correspondance entre *mora* de village et agriculture, et entre *mora*-bosquet et chasse. Mais cette deuxième tentative de mise en ordre a été comme la première, peu concluante. Ainsi par exemple, l'épisode d'affûtage des lances dans le rituel de chasse *kara* est venu contredire notre hypothèse : cette étape clairement en relation avec le domaine du sauvage a en effet lieu sur la *mora* du *poqalla Pammale*, tout au sommet de la colline qui domine le village (T'ADESSE WOLDE 1993)... Ainsi, malgré ces multiples essais, nous ne sommes pas parvenue à « typifier » clairement les rôles attribués à chaque type de *mora* : *mora* de village et *mora*-bosquet sont également impliquées, à la fois dans les sacrifices, qu'ils soient pour bénir la récolte à venir ou rétablir le bien-être de la société suite à un événement malheureux, dans l'édition des lois, dans les jugements... Nous avons en revanche relevé que certains des actes conduits dans les *mora*-bosquets concernaient les sujets pour lesquels une certaine intimité devait être conservée : la circoncision, les discussions sensibles dont il ne faut pas ébruiter le contenu, les affaires dans lesquelles la présence des femmes même en tant que spectatrices est indésirable. Mais la nature du couvert ligneux et le fait qu'il représente le sauvage semble peu importer dans le choix du lieu de ces cérémonies secrètes... Ce qui est exploité, c'est la distance au bourg. Ainsi dans les *mora* au sein du village se déroulent les événements publics ; à l'extérieur (autant les bosquets que les places sacrées), se déroulent les événements privés de l'initiation des hommes ou encore le règlement d'affaires confidentielles.

#### Schématisme de la nouvelle hypothèse

Nous reformulons donc notre première hypothèse, qui associait de façon trop exclusive et automatique le sauvage au sacré. Nous pourrions proposer que les deux catégories du territoire, *xonso* et *kommeyta*, représentatives des principes fondamentaux qui opposent domestique et sauvage, ont toutes les deux des répliques sacrées permettant une médiation avec *Waaq*, le Dieu-ciel. Par une relation d'isomorphie, les espaces sacrés sont ainsi le reflet des antagonismes qui se font jour au sein du territoire konso. Nous retombons ici sur un résultat classique observé dans



beaucoup de cultures, selon lequel les espaces sacrés (temples, églises, autels, bosquets...) se font, à différentes échelles, la représentation du monde tel que les croyants se le figurent ; ils le représentent en même temps qu'ils le contiennent (ELIADE 1965 : 57). Aussi, puisque les Konso se figurent leur territoire comme d'une part, une alternance d'habitations et de champs étagés en terrasses, d'autre part, une végétation inculte qui reste à maîtriser, il est logique que leurs lieux rituels portent alternativement un caractère les identifiant comme espace maîtrisé ou sauvage.

Cette interprétation peut être schématisée de la manière suivante (Figure 16), sous la forme d'une pyramide à la base et au sommet de laquelle se trouvent respectivement d'une part les deux grandes catégories du territoire et d'autre part, *Waqa* : le contact entre le bas et le haut est assuré par l'intermédiaire des espaces sacrés (ou selon le vocabulaire konso, les *nombrils*), répliques sacrées du territoire, socialisé ou inculte.

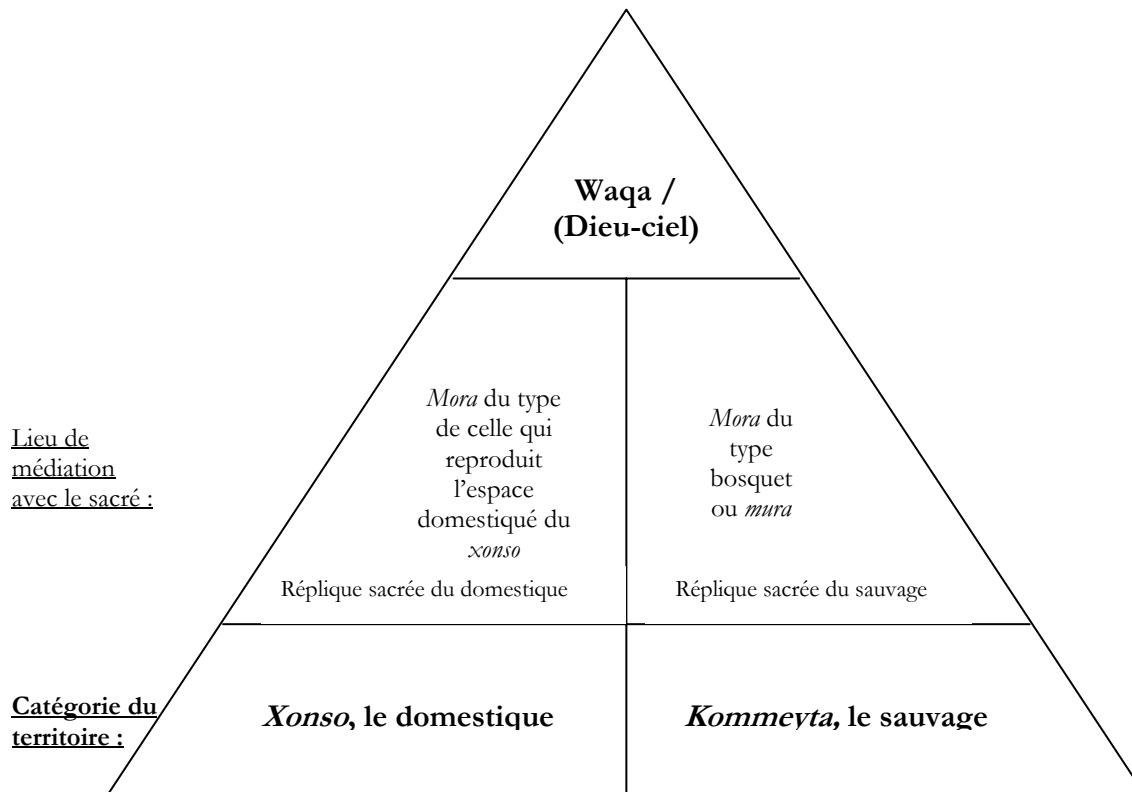


Figure 16 : Les espaces sacrés, perçus comme des répliques des deux catégories du territoire profane

Notre schéma n'est pas complet pour autant. Il semble en effet oublier ces *mura dawra* qui ne sont d'aucune manière dévolues à des activités rituelles, et qui ne sont sans conteste jamais appelées *mora*. C'est le cas de ces bosquets préservés pour l'accueil des *ella*, indispensables à la vie des Konso mais malheureusement trop farouches pour cohabiter avec les humains, et nécessitant pour être retenus sur le territoire konso l'aménagement d'espaces qui leur sont réservés. Cette conservation de pans de nature « vierge » à destination des esprits sauvages (*ella* et *orritta*), bien qu'elle n'exclue la présence d'*ayaana*, semble conférer à ces espaces une fonction de rappel du Chaos plutôt que de communication avec le Divin ; ou pour reprendre à nouveau les termes d'Eliade, elle semble opérer une "ouverture" vers le bas (vers les régions inférieures, chaotiques) plutôt que vers le haut (le monde divin).

Mais en dépit d'une spécialisation de certains bosquets pour la communication dans l'une ou l'autre des directions de la verticale, notre sentiment est que les *mura*

*dawra* recèlent par nature cette double capacité de connexion *avec le haut ou le bas*. Les *mura dawra* sont ambivalentes car elles portent en elles cette ambiguïté inhérente à la représentation du sauvage, perçu à la fois comme source de danger mais aussi de créativité, et qui explique le choix des hommes de lui laisser une place dans un territoire par ailleurs parfaitement maîtrisé.

## SOUS L'ANGLE DU PROTESTANTISME

La principale tension que traverse la société konso est celle qui anime les rapports entre les adeptes des nouvelles religions protestantes et ceux restés fidèles à la cosmologie konso. Dans un passé récent et encore maintenant, l'équilibre des forces se déplace en faveur des protestants, dont le nombre ne cesse de croître. Ce déplacement de la représentation de l'origine du monde a un impact important sur la perception des bosquets dont le maintien était en partie construit sur la cosmologie traditionnelle ; et mérite par conséquent que l'on s'attarde tant sur le phénomène d'évangélisation du pays konso que sur ses conséquences concrètes sur les bosquets.

### L'INFILTRATION PROTESTANTE : LES RAISONS DU SUCCÈS

L'*Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus* (EECMY) a été fondée en 1959, par la fusion de plusieurs missions luthériennes d'origine suédoise, norvégienne, allemande, danoise, islandaise, états-unienne, elles-mêmes établies en Éthiopie entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et la 2<sup>ème</sup> guerre mondiale. Elle a été la première institution religieuse d'obédience protestante à pénétrer le pays konso ; par la suite, plusieurs autres églises lui ont emboîté le pas, sans pour autant acquérir la même ampleur, ni par le nombre de leurs adeptes ni le rayonnement de leurs programmes de développement (scolarisation, clinique).

Elle se caractérise d'abord par son grand prosélytisme, qu'elle partage avec l'Église américaine *Evangelical Lutheran* qui la chaperonne. Cette logique de conquête, d'expansion dans laquelle elle se trouve n'est que la conséquence immédiate de l'un de ses principaux fondements idéologiques : l'acte de convertir autrui est présenté comme un devoir sacré du croyant, lequel pourra ainsi acquérir de précieuses chances de rédemption. Ainsi, alors qu'elle comptait à sa création 20 000 adeptes dans toute l'Éthiopie, l'Église Mekane Yesus en déclarait en 2000, 3,3 millions. Ces chiffres font la première fierté de ses dirigeants, qui mettent en avant sur leur site Internet la

performance d'une croissance annuelle en Éthiopie de 30% en 2000<sup>320</sup> ! Au pays konso il est difficile d'affirmer avec précision le nombre de personnes converties : on peut cependant avancer le chiffre de 26,9%, obtenu par Messeret Lejebo, pour en déduire au moins que cette forme intégriste de protestantisme connaît un succès significatif, sans comparaison avec l'influence du christianisme orthodoxe<sup>321</sup> (MESSERET 1990 :133).

La stratégie d'évangélisation déployée par ce type de missions procède selon un modèle répandu de par le monde, qui repose sur l'intuition que les populations autochtones ne se convertiront que si elles y trouvent un intérêt. Pour les premiers missionnaires, tout le travail consiste dès lors à s'imprégner des valeurs et des contraintes qui caractérisent la culture locale, et à offrir en retour des réponses adaptées tirées de leurs propres principes religieux, afin que la société visée se les réapproprie.

#### Un discours qui s'adapte

La stratégie relève donc en premier lieu d'un travail d'infiltration de longue haleine, mené grâce aux compétences linguistiques des missionnaires : la plupart de ceux qui ont séjourné au pays konso, en général pour plusieurs années, sont en effet des linguistes du *SIL International* (*Summer Institute of Linguistics*), une organisation religieuse qui a pour objectif de traduire la Bible dans toutes les langues. Cet apprentissage de la langue permet l'établissement d'une communication directe entre les « Blancs » et les paysans konso, meilleure encore que celle que les commerçants et fonctionnaires du centre administratif de Karat peuvent avoir. Ainsi, d'une part, les missionnaires peuvent transmettre directement les préceptes de la religion ; d'autre part, ils peuvent capter, comprendre, recueillir les données linguistiques mais surtout culturelles qui leur permettront non seulement de traduire le Livre saint, mais aussi de le transposer au contexte local.

Pour preuve de ce travail de transposition de la Bible, cette relecture de l'épisode où Noé, découvert dans sa nudité par ses fils, récompense celui qui l'a couvert et en fait son principal héritier, qui deviendra plus tard le père du peuple élu. Voici de mémoire la version de l'histoire telle qu'elle est racontée par Gashew, jeune adepte de l'Église Mekane Yesus :

---

<sup>320</sup> Cf. Site Internet de l'EECMY.

<sup>321</sup> Sondage de 375 personnes, échantillonnées suivant une méthode non explicitée...ce qui enlève beaucoup d'intérêt au dit sondage. Les Chrétiens orthodoxes n'y représentent que 3,4% des personnes interrogées.

Noé a eu trois fils, nommés Sem, Cam et Yafeth. Un soir, Noé boit trop, et dans l'ivresse, il se dépouille intégralement de ses vêtements. Cam qui le découvre nu et ivre à en vomir, appelle ses deux frères pour qu'ils assistent à ce spectacle dont il se réjouit. Mais les deux frères détournent le regard, et Yafeth tend à son père une couverture pour qu'il ne soit pas vu dans cet état indigne. Lors de la distribution de l'héritage, Noé donne une part beaucoup plus importante à Yafeth. En récompense de l'attitude respectueuse que son fils a adoptée lors de cet épisode, Noé lui dit : "tu deviendras *farändji*". À Sem, il dit "tu deviendras amhara [*abasha*, le terme amharique pour désigner les Abyssiniens, c'est-à-dire les habitants des hauts plateaux éthiopiens]. À Cam, coupable de s'être moqué de son père, il dit : "tu deviendras konso [*karatta*, habitant de Karatti]".

Sem, Yafeth et Cam ne sont plus les géniteurs des tribus sémitiques, japhétiques et chamitiques ; ils deviennent les premiers représentants des trois catégories de personnes que les Konso reconnaissent. Au passage, la hiérarchie établie par Noé est quelque peu bousculée, pour se faire le reflet de la hiérarchie que les Konso eux-mêmes reconnaissent entre Blancs, Abyssiniens et Konso.

La propagation des idées de ce protestantisme procède ainsi par une reformulation de leur sens à chaque étape de leur diffusion. Leur caractère polymorphe est la raison même du succès et bâtit un protestantisme aux multiples facettes, qui prend un nouveau visage à chaque endroit où il se développe, grâce à sa capacité à se marier avec des éléments de la culture locale. Dans ces conditions, le succès peut être considéré comme de façade, il n'empêche que le changement possède une certaine efficacité symbolique chez les personnes qui l'éprouvent. Pour preuve, les femmes interrogées citent un exemple qu'elles considèrent éloquent : « Kawwa est la seule survivante d'une fratrie de 11 enfants. Dix enfants sont morts. Son père est mort aussi. Sa mère s'est remariée, et après que la parole de Dieu est arrivée au pays konso, un fils est né ». L'arrivée des Protestants, évoquée sous l'expression « la parole de Dieu » n'est pas présentée comme un événement historique, mais comme une véritable révélation.

Au pays konso comme ailleurs, la pénétration de la religion a pris appui sur l'action d'aides humanitaires (cliniques) et d'aide au développement (écoles, pépinières). À notre connaissance, elle n'a pas pris la forme – comme des cas nous ont été rapportés ailleurs en Éthiopie – d'une aide « conditionnelle », où la mission donnait aux personnes à *condition* qu'elles soient converties.

L'évangélisation telle qu'elle a été pratiquée au pays konso a constitué un travail de proximité, à l'image des bâtiments qui accueillent le culte, de simples salles situées dans l'enceinte des villages. Cette stratégie contrastait considérablement avec

celle du clergé orthodoxe, également bien métaphorisée par la structure des lieux de culte, constitués de plusieurs auréoles concentriques qui tiennent le fidèle à distance.

### Une opportunité offerte pour s'inscrire dans une communauté plus large, pour s'approprier la modernité

Le succès de la religion protestante auprès des nouvelles générations, dont on va voir l'impact sur le couvert ligneux, s'explique par les effets conjugués de l'ouverture au monde moderne offerte par l'école, avec toutes les attentes que ce contact génère, et d'une désillusion quant au possible comblement de ces attentes.

Le contact avec le monde moderne, la science, a lieu le plus souvent avec la scolarisation des enfants. L'acquisition que ces enfants font d'un savoir auquel les générations antérieures n'ont pas eu accès tend à leur dévoiler avant l'heure les lacunes et les limites de leurs propres parents ; et l'admiration qu'ils pouvaient leur porter s'en trouve sérieusement entachée. En outre, dans les deux systèmes dont ils ont à s'imprégner des codes, la comparaison joue en la défaveur du mode de vie paysan, laborieux et miséreux : les paysans analphabètes sont perdants face aux représentants salariés du monde instruit que sont les professeurs et les autres fonctionnaires.

On assiste ainsi à une désaffection générale pour les valeurs de la culture paysanne konso, qui colporte, dès lors que l'on a fréquenté un peu la mode de vie citadin des cols blancs, une image de misère, de pénibilité, de précarité. Les enfants scolarisés s'investissent dans l'école, et dès lors qu'ils y ont passé quelques années, refusent de retourner au métier de paysans, considéré comme dégradant aux yeux des gens instruits. En témoigne cet extrait d'une conversation que nous avons eue avec le petit Mengistu, une dizaine d'années, originaire du village de Kunyera Kolme, mais vivant à la ville administrative de Karat avec son père fonctionnaire. Mengistu s'enorgueillit d'être bon élève.

« (ED) - Mengistu, qu'est-ce que tu veux faire quand tu seras grand ? (Mengistu) - Je veux construire une maison, je veux apprendre. - Mais c'est pas un métier, ça ! Qu'est-ce que tu veux faire comme métier ? - Je veux être Amhara. - Amhara ? C'est quoi être Amhara pour toi ? - C'est avoir une maison avec un toit en tôle ondulée. C'est manger de l'injera [galette de l'äff, *Eragrostis teff*, base de l'alimentation des hauts plateaux éthiopiens]. C'est boire du café comme les Amhara. C'est être fonctionnaire à Karat [comme son père, qui s'est extrait par les études de son origine paysanne] ».

Ainsi, l'existence d'une école libre et gratuite entretient l'espoir qu'en travaillant bien, on peut s'extraire de sa condition de paysan, oublier son origine konso, et devenir amhara – un changement d'identité qui reviendrait à réécrire son

destin. Mais l'école ne tient pas toujours ses promesses. Certes, il arrive que des enfants de paysans, sans aucun soutien scolaire à la maison, et assurant le plus souvent jusqu'à la fin de leur scolarité une double activité – écolier et paysan<sup>322</sup> – arrivent jusqu'au niveau du baccalauréat. Mais une fois le « bac » (*Final School Examination*) en poche, ils n'ont que rarement le niveau nécessaire pour accéder aux études supérieures, puis aux postes de fonctionnaires que le plupart d'entre eux visent.

Ainsi, l'école, en plus du regrettable processus de déculturation qu'elle engendre parfois, conduit bien souvent à la déception des espoirs qu'elle a fait naître. Face à cet abandon de l'école, l'insertion dans des réseaux protestants propose aux jeunes konso un maigre palliatif, en même temps qu'elle offre un accompagnement spirituel dans leur apprentissage de la modernité.

La conversion permet en effet de s'insérer dans une nouvelle communauté qui dépasse les frontières du pays konso, et de bénéficier ainsi de l'aide de nouveaux réseaux. Cette solidarité touche particulièrement les jeunes qui habitent et étudient dans l'enceinte de la mission à la capitale administrative Karat. Au contact proche de la poignée de missionnaires qui vit ou a vécu au pays konso, ces jeunes convertis peuvent être sollicités pour se mettre au service de familles étrangères des villes voisines (surtout Arba Minch), et de profiter d'un certain nombre d'aides et d'accompagnements, en particulier des opportunités de poursuivre des études qui auraient été improbables autrement. Les quelques exemples d'ascension sociale que ces jeunes connaissent suffisent à leur donner l'espoir en un avenir meilleur que celui que leur promet leur condition paysanne.

En outre, la voie de la religion s'avère, d'une certaine manière, supérieure à la stratégie de ceux qui optent pour la voie du tourisme pour s'arracher à leur milieu, car opérant sur un mode pacifique et en apparence non compétitif, elle n'est pas vécue comme un reniement complet de soi et de la culture paysanne konso, qui valorise la paix et le travail. En cas d'échec pour atteindre une fin que l'on ne s'avoue pas toujours, l'honneur sera sauf, car les moyens auront été conformes au comportement valorisé à la fois par la société konso et par la religion. De fait, nombreux sont les exemples de ces croyants particulièrement actifs dans l'église locale dont le comportement est très apprécié de leurs congénères konso, toutes confessions confondues. Ce n'est pas le cas de ces gamins qui vivent à Karat dans

---

<sup>322</sup> Ce qui se traduit en période de semaison par des réveils à 3h du matin, pour aller travailler la terre pendant 4h avant de se rendre à l'école à 8h...

l'espoir de la venue des touristes : eux dont la majorité du temps est composée de moments d'attente (même quand ils travaillent, ils n'ont pas l'air de travailler) sont considérés comme improductifs – chose au combien répréhensible chez les Konso ; mais surtout, à se chamailler entre eux pour obtenir le client, ils adoptent l'activité querelleuse autrefois tant méprisée de la classe commerçante des *xawda*.

Pour les jeunes konso, entrer dans la communauté des croyants, c'est accepter le contact avec une certaine modernité tout en restant fidèle à son identité konso, se donner la chance de saisir les opportunités du changement sans prendre le risque de se pervertir, car ce contact est vécu de façon très encadrée par les valeurs de la religion qui, sur certains plans (pacifisme, recherche d'une harmonie) ne diffèrent pas vraiment de celles des Konso. L'enjeu pour les jeunes est plus grand que pour leurs aînés : c'est leur avenir dans son entier qui se joue, notamment leur mode de subsistance. L'enjeu pour les femmes est aussi de taille : il touche à leur intégration dans une vie sociale qui leur était jusqu'alors déniée ; et l'opportunité inespérée de recevoir une éducation en amharique.

L'influence protestante est ainsi incontournable. Depuis des décennies, elle n'est plus le fait de missionnaires blancs établis pour évangéliser, mais bien celui de Konso qui cherchent à convertir leurs propres « frères » en les détournant des fondements jugés archaïques de leur propre culture. Ainsi que le constate Amborn :

« Désormais, ce sont particulièrement ceux qui ont reçu l'enseignement des églises protestantes fondamentalistes, ou ceux qui sont membres de ces églises, qui regardent de haut leur propre culture avec honte et dédain. La résultante de ce changement dans les relations de pouvoir est que la critique et la pression contre des conceptions et des valeurs profondément enracinées dans la société ne vient plus de l'extérieur mais de l'intérieur » (AMBORN 2002 : 94).

Les Protestants ne représentent plus seulement une frange minoritaire essayant vainement de faire entendre sa voie dissidente. De nos jours, ils sont partie prenante de la société et ont « pignon sur rue ». Cela implique une conséquence de taille : la contestation de la société traditionnelle fait désormais partie intégrante de la société konso actuelle.

#### LA DIABOLISATION DES ESPRITS

Le travail de transposition de la Bible à la culture locale, que nous avons illustré avec l'histoire de Noé, s'est montré particulièrement efficient dans les tout débuts de l'arrivée des missionnaires... à moins que ce ne soit le contexte qui se soit trouvé particulièrement favorable. Dans les années soixante en effet, période à



laquelle la mission a été fondée, la brousse du *kommeyta* n'était pas défrichée au point où elle l'est actuellement : ses zones d'ombre, ses esprits surtout, continuaient d'effrayer les habitants. Mais surtout, cette intrusion étrangère est presque coïncidente de la période où les esprits de possession qui appartiennent à l'origine à la culture oromo ont migré chez les Konso. Aussi, lors de l'arrivée des missionnaires, les Konso étaient encore démunis devant ce nouveau phénomène des esprits, et n'avaient pas encore trouvé de solution dans leur propre culture pour y faire face. Puisque le problème venait de l'extérieur, peut-être était-il logique qu'il soit résolu par l'extérieur. Les missionnaires incrédules face à ces histoires de sorcellerie, n'ont pas eu de difficulté à se convaincre – et à convaincre les Konso par la suite – de la parenté entre ces *orritta* et autres esprits de possession, et le Satan des Chrétiens. Le mal étant identifié et intégré dans le système de représentation offert par la Bible, il pouvait dès lors être combattu avec les armes du Christianisme : la prière, mais surtout des rituels de purification par le feu, dont la mise en œuvre respectait le protocole d'une catharsis bien chrétienne mais qui en même temps faisaient écho à la théâtralité des rituels konso. Ainsi, une vieille dame du bourg de Nakule, convertie de la première heure et très active dans sa paroisse, raconte :

« Autrefois, Satan venait dans les villages et s'attaquait à certaines personnes. À Sawkame, par exemple, Satan était entré dans une personne. La personne en question était quelqu'un de bien, mais à partir du moment où Satan l'a habitée, elle s'était mise à faire mourir des gens. On savait qu'elle était habitée car elle parlait une langue qu'elle ne connaissait pas auparavant, l'oromique. Après, des gens de Norvège et d'Islande sont arrivés et ont brûlé toutes les choses qui avaient été en contact avec Satan. Ils ont brûlé des maisons... Satan a commencé à quitter les villages ».

Mais puisque les remèdes mis en œuvre pour chasser les esprits relevaient d'une nouvelle croyance, ils ne pourraient acquérir leur pleine efficacité symbolique qu'à la condition que les personnes concernées adhèrent de façon plus globale au système de représentation que celle-ci proposait. Ce qui fut fait, et donna un résultat jugé efficace : selon ces premiers convertis, grâce à l'arrivée de la « parole de Dieu », le pays a pu enfin être débarrassé de ses démons<sup>323</sup>.

Cette vision manichéenne du Bien et du Mal ne souffre pas de principes équivoques, flous, indéfinis... Aussi, l'ambivalence qui pèse sur les esprits *ella* explique-t-elle qu'ils aient aussi été assimilés aux esprits indifféremment rebaptisés *seetana*, de Satan. Si les esprits de possession avaient bien quitté le pays, la multitude

---

<sup>323</sup> Pour autant, cette mise à l'écart des esprits de possession n'interdit de nos jours pas les états de transe au moment du culte chrétien.

d'autres esprits qui peuplent le pays devaient être éradiqués dans la foulée. Mais cette assimilation de *tous* les esprits païens aux esprits sataniques constituait bien plus qu'une déclaration d'extermination à leur rencontre : elle était aussi une façon de les faire entrer dans le système de croyance chrétien, et par là, de subordonner les éléments de la religion konso à la foi chrétienne. On retrouve là une analogie criante avec le travail effectué par l'Église chrétienne au Moyen Âge à l'encontre des cultes païens rendus aux arbres (BECHMANN 1984 : 330-332).

La désaffection générale vis-à-vis des valeurs de la religion traditionnelle s'en est ressentie dans l'usage des *mura dawra* :

« Dans le passé, les *nama dawra* venaient périodiquement prier dans les *mura dawra*, à *Paanna*, *Qirratta* et *Are Orxa* à Orayle. Maintenant ils ne le font plus trop. Ils le faisaient sous la pression des gens, quand les gens venaient les voir et disaient “nous manquons de tant de pluie !”, “S'il vous plaît, allez et priez !”... Alors ils allaient prier et il pleuvait. Maintenant, ça a changé. C'est la conséquence du Christianisme ».

Dans ce contexte, le respect dû aux *mura dawra* s'est dès lors sensiblement modifié. Le respect construit sur la peur que ces endroits inspiraient autrefois s'est d'abord dissipé chez certaines personnes, qui se sont autorisées à braver l'interdit en y pénétrant. Certaines autres se sont aventurées à ramasser quelques branches en lisière du bosquet. Et peu à peu les comportements ont fait preuve de plus en plus de laxisme, entraînés les uns par les autres. Le fait que l'Église ait rallié beaucoup de femmes n'a probablement pas été sans conséquence dans l'accélération de ce processus de défrichage progressif des *mura*. Ce sont en effet elles qui ramassent le bois de feu dans les espaces collectifs ; et ce sont aussi elles qui voient un intérêt immédiat à se servir en bois dans la *mura dawra* toute proche de leur maison. Le mouvement de destruction de cette végétation ligneuse se poursuit soit « passivement », par une érosion des croyances en les esprits et en leur capacité à se venger sur les contrevenants à la règle, soit de façon plus revendicative, dans l'objectif d'éradiquer définitivement les esprits de Satan. Il n'est pas achevé, loin de là, et par endroits au pays konso, il subsiste encore des *mura dawra* au couvert dense, et une crainte vive, partagée par le plus grand nombre, devant l'idée de violer l'interdit d'y pénétrer.

#### LE DÉTOURNEMENT DU SENS DES LIEUX DE CULTE

Le Protestantisme a contribué à un deuxième détournement de sens, qui là encore nous rappelle celui effectué par l'Église catholique face aux cultes païens au Moyen Âge : « l'Église n'ignorant pas la force de la tradition et du sentiment populaire cherchait à capter cette vénération en l'aiguillant vers des cultes

respectables : beaucoup de “chênes de Saint-Jean” rappellent en fait les vieux cultes du solstice qui étaient célébrés à leur pied » (BECHMANN 1984 : 330).

De fait, la nouvelle religion, dans son objectif de détourner la population de ses vieilles pratiques païennes, eut tôt fait de comprendre l'intérêt qu'elle avait à capter la vénération atavique que les *mura dawra* inspiraient à tous, même aux convertis. La tenue de cultes au lieu même de ces bosquets procède de cette volonté de récupération. Mais dans certains cas, non contents de faire procéder à un défrichement en règle des *mura dawra*, non contents d'y faire chanter leurs adeptes, les activistes protestants y font construire en dur des lieux de culte. Pour une mission, s'installer dans une *mura dawra*, ce n'est pas en contester la sacralité, mais la détourner à son profit. L'effet est double. En même temps que la ferveur que le lieu inspire est détournée en faveur de la nouvelle religion, la domination protestante sur l'ancienne religion peut s'afficher pleinement au regard de tous<sup>324</sup>.

---

<sup>324</sup> Où l'on voit que les prétendus phénomènes de déforestation du pays konso, tant décriés dans divers rapports (MESSERET LEJEBO 1990), sont moins liés à une augmentation démographique jugée galopante qu'à une politique encourageant dans les années soixante-dix la destruction des forêts de genévriers, et qu'à un changement religieux érodant peu à peu le respect jusqu'alors dévolu aux bosquets sacrés.

## CONCLUSION : CE QUE TRADUIT LA DIVERSITÉ DES BOSQUETS

### UN REFLET DE L'ORGANISATION SOCIALE

#### Les *poqalla*, le *xela*, les *dawra*

La description des modes de gestion des bosquets a été l'occasion de voir à l'œuvre différents acteurs de la société. Les *mura poqalla* sont gérées par les *poqalla* ; les *dina* par la classe de génération gouvernant le bourg correspondant ; les *mura dawra* ne sont pas à proprement parler gérées mais tout au plus visitées au rythme d'une à deux fois par an par les dignitaires religieux appelés *dawra*. Finalement la gestion de chacun de ces types de bosquets revient aux principaux groupes sociaux au pouvoir, à savoir les chefs de clans (*poqalla*) et les classes de génération (*xela*). La complexité de l'organisation sociale, et notamment son double principe de découpage en clans et en générations, se retrouve ainsi inscrite dans le paysage, à travers la diversité des faciès de bosquets et des catégories qu'ils fondent : on voit en particulier apparaître des bosquets dont la gestion est transmise selon le principe de la descendance en lignée de fils aînés, et d'autres selon le principe de la succession automatique et périodique des générations. En ce qui concerne les *dawra*, il s'agit – rappelons-le – d'un terme très générique qui rassemble l'ensemble des hommes d'un certain âge désignés par des règles de descendance conjuguées à la reconnaissance de leur comportement irréprochable parce qu'en accord parfait avec la tradition. Parmi les *dawra* peuvent se trouver des *poqalla* (WATSON 1998 : 205), mais les délégations qui se rendent annuellement dans les *mura dawra* comportent aussi des représentants des générations d'Anciens du bourg. Ainsi, dans les *mura dawra*, les différentes divisions de l'organisation sociale travaillent conjointement autour d'un même objectif, le bien-être de la société. Ces délégations d'hommes de même que les bosquets qui les accueillent pour les prières collectives ont donc un rôle unificateur : dans cet espace et cette temporalité particulière, le clivage lignage/génération s'atténue et les groupes sociaux sont rassemblés dans un lieu que l'on peut qualifier de consensuel.

#### Des *xawda* non représentés

En tant qu'artisans, les *xawda* n'ont pas de quelconque emprise sur le territoire : traditionnellement, l'accès à la terre, que ce soit pour la travailler ou pour la contrôler foncièrement, leur est strictement interdit. Aussi, l'existence de ce groupe dans la société konso n'a pas d'expression territoriale : par leur absence de contrôle foncier, ils viennent ainsi nuancer cette vérité souvent observée, que l'organisation sociale s'inscrit visiblement dans le paysage. D'où cette conclusion, que les bosquets,

et plus généralement le paysage s'avèrent effectivement refléter dans le faciès qu'ils présentent la diversité des groupes sociaux, mais uniquement de ceux qui disposent d'un contrôle sur la terre.

### Le bois, un lien entre les différents découpages sociaux

Les deux principaux types de *mura* (*mura poqalla* et *dina*) sont donc gérées d'une part par les descendants directs des fondateurs du peuplement konso dont la légitimité provient de leurs origines mythiques, d'autre part par les jeunes représentants de la classe de génération au pouvoir dont la légitimité provient de l'alternance automatique des générations dans un système souvent qualifié d'anti-gérontocratique. Quant au troisième type de bosquet (*mura danra*), il rassemble à l'occasion de prières collectives les deux formes de pouvoir, et joue un rôle unificateur. Mais il est un autre usage des ligneux qui rapproche les lignages et les générations, et en atténue l'opposition dans l'exercice du pouvoir. Ce sont les transferts de bois réalisés des forêts de *poqalla* vers les *mora* des bourgs, ou pour parler des hommes qui sous-tendent ces transferts, des *poqalla* vers les administrations traditionnelles villageoises. Lors de l'érection des mâts de génération en effet, de même que dans la construction d'une « maison des hommes », un tronc de genévrier est gracieusement cédé par le *poqalla* auquel le bourg concerné témoigne allégeance. Ce geste est vécu comme une bénédiction de la part du chef rituel, accordée à la génération et au bourg, laquelle passe *réellement* par le bois et par aucun autre média, verbal par exemple, puisque le *poqalla* est absent durant toute la cérémonie. Le ligneux, le bois, réalise ainsi un lien social entre les groupes mêmes qu'il sert par ailleurs à différencier (DEMEULENAERE 2002b).

### Nouveaux acteurs, nouveaux bosquets

Cette propriété des arbres et des bosquets à identifier l'organisation sociale est à ce point efficiente que l'arrivée dans les années soixante-dix d'un nouvel acteur a donné lieu à l'apparition d'un nouveau type de couvert ligneux sur le territoire Konso : les plantations d'eucalyptus<sup>325</sup>. Les années soixante-dix ont en effet vu naître plusieurs programmes de reboisement, dont les objectifs sont rappelés dans un rapport annuel de 1978, « depuis quelques années, la zone de Konso a souffert de

---

<sup>325</sup> 232 ha de terres (soit 4,73% de la surface totale du *wärüda*) ont été plantées dans les années 80, essentiellement sur des terres très dégradées, entre 900 et 1950 m, ou sur des pentes entre 10 et 55 %, mais aussi sur des champs privés préemptés par l'État. Ces plantations sont l'œuvre conjointe du Bureau de l'agriculture et de la mission protestante Mekane Yesus. Elles comportent en majorité des eucalyptus (*Eucalyptus triticornis*, *E. camaldulensis*, *E. globulus*, *E. grandis*) mais aussi les essences suivantes : *Grevillea robusta*, *Juniperus procera*, *Cordia africana* (Mohammed Musa Consultancy 2001 : 41).

sécheresses successives, mais l'établissement de forêts devrait petit à petit changer le climat et rendre la pluie plus régulière » (KRP/KDP 1978 *cité in* LENDE 1994). Les visées du gouvernement sont apparemment différentes, le recours à des essences productives s'inscrivant dans un objectif plus global de modernisation du pays (GASCON 1998 : 399 ; MESFIN 1991 : 45). Dans les deux premières années du KRP, 300 ha ont ainsi été boisés au pays konso ; en 1979, six pépinières avaient déjà été créées (quatre sont nationalisées en 1986 et laissées en partie à l'abandon) ; au total, entre 1977 et 1990, 3,5 millions de plants ont été plantés (dont une bonne partie n'a pas survécu)...

## UN REFLÈT DES CATÉGORIES STRUCTURANTES DU MONDE

À différentes étapes de notre texte, nous avons pu être amenée à associer les bosquets que nous décrivions à des qualités immatérielles, des idées, des symboles. La mise en commun de ces informations éparses aide à comprendre comment ces bosquets s'articulent sur le même territoire ; comment les valeurs qu'ils incarnent se répondent, s'atténuent ou se renforcent ; comment ces interactions donnent un sens et une cohérence à l'ensemble du territoire. C'est ainsi qu'examinant tour à tour les oppositions symboliques qui sont apparues au cours de notre description des *mura*, nous tentons de dégager celles qui s'avèrent structurantes, afin de dégager le sens intime que les Konso accordent à l'espace qu'ils occupent.

### Des recoupements entre les bosquets

#### Le sacré et le profane

L'étude des catégories vernaculaires d'espaces nous a amenée à distinguer les terres cultivées (réellement ou potentiellement), de celles qui restaient formellement interdites à la culture. C'est-à-dire d'un côté, les *dulla* (champs-jardins), les *paleta* (villages), les *enna* (jardins dans les villages), les *kappina* (friches) ; de l'autre, les *mura* (bosquets). De ce découpage semblait se dégager une opposition nette entre des espaces concrètement utilisés et des bosquets préservés car faisant l'objet d'une révérence religieuse telle, qu'elle aurait empêché leur destruction.

#### *Pourquoi les dina sont des espaces profanes...*

À l'issue de notre exposé, cette vision apparaîtra quelque peu erronée, et ce pour plusieurs raisons. En premier lieu, les *mura dina* sont certes soumises à des limitations strictes, mais qui ne justifient pas pour autant qu'on leur attribue une quelconque valeur religieuse. Sur ce point, elles se démarquent sensiblement de l'ensemble constitué par les *mura poqalla* et les *mura dawra*. D'une part, alors que le

changement de statut d'une terre qualifiée *mura dawra* ou *mura poqalla* n'est pas possible, les *mura dina* peuvent en revanche très bien être défrichée sur décision de l'administration villageoise pour servir des impératifs d'agrandissement du bourg. Dans le même ordre d'idées, alors qu'il est impossible de créer *de novo* une *mura dawra* ou une *mura poqalla*, les *mura dina*, elles, peuvent être reconstituées consécutivement à l'agrandissement du bourg par exemple, sur les champs directement attenants. Ces ceintures végétales peuvent donc être établies sur des terres préalablement cultivées, ce qui n'est pas le cas des deux autres types de *mura*, présentées comme éternelles, intemporelles, car créées par Dieu depuis les origines et n'ayant par conséquent jamais subi le moindre coup de houe. Toujours est-il que d'après ces informations, le schéma que nous tentions d'établir en opposant les terres utiles aux terres dont le couvert ligneux avait été préservé par l'interdiction de toute exploitation humaine n'est plus satisfaisant, dans la mesure où dans ce schéma, les *dina* pouvaient passer d'une catégorie à l'autre, révélant une « porosité » incompatible avec le modèle proposé.

En outre, les *dina* se démarquent des deux autres types de bosquets, non pas tant par la nature des interdits (dans les trois types de bosquets il est de la même façon interdit de couper la végétation) que par leur conséquence. En effet, dans les *mura dawra* et les *mura poqalla*, le non respect des règles entraîne un châtement divin : la personne qui coupe du bois ou qui pénètre dans certaines *mura dawra*, risque d'attirer un malheur sur elle-même ou sur sa famille (une maladie physique ou mentale, l'infortune, la mort). Dans tous les cas, la faute ne peut être réparée sans un rituel de purification, au cours duquel le sang d'une chèvre est versé pour « nettoyer » la forêt. En ce qui concerne les *mura dina*, elles sont certes également soumises à des règles strictes de gestion, mais celles-ci émanent cette fois de la communauté villageoise et d'elle seule : leur contournement n'entraîne pas de conséquence plus grave qu'une amende et une remontrance des Anciens. En cela, *mura dawra* et *mura poqalla* peuvent être qualifiées de « forêts sacrées », mais pas les *mura dina*. Dans notre exercice de mise en ordre des catégories du territoire, si l'on prend comme critère l'opposition sacré/profane, alors les *mura dawra* et les *mura poqalla* se placent dans le domaine sacré, au contraire des *dina*, que l'on place avec les champs et les terres habitées dans l'espace profane.

#### *Où classer les dina ?*

À l'aune de ces résultats qui permettent de constater le fossé séparant l'ensemble *mura poqalla-mura dawra* d'une part et les *dina* d'autre part, une question se pose : le rapprochement entre les trois catégories de *mura* était-il vraiment pertinent ? Certes, notre choix de les associer d'emblée se justifiait par leur regroupement dans la

langue konso sous le même vocable de *mura*, mais cet argument est nuancé par le fait que le déterminant *dina* n'est que rarement précédé du terme *mura* – ce qui peut suggérer un flou dans le positionnement des *dina*<sup>326</sup>. Précisons avant tout que ce sont bien les différences de gestion et de perception des éléments qu'elle inclut qui remettent en question l'unité de la catégorie *mura*.

Sur cette question, « où classer les *dina* ? », mieux vaut entendre les arguments des Konso eux-mêmes. Le débat a explicitement eu lieu au cours d'un atelier organisé par *Farm Africa* à propos des modes de gestion des forêts<sup>327</sup>. L'intérêt des réponses données à la question posée doit être nuancé par le fait que trois catégories étaient d'emblée proposées par les animateurs de l'atelier – « les *mura dawra* et les *mura poqalla* » / « les plantations » / « le *kommeyta* » – dont une qui ne correspond pas aux catégories konso, celle des « plantations » (il s'agit des plantations d'eucalyptus, mises en place sous le *Därg*). Woldedawit Kayote Kala, présent à la réunion, propose de mettre les *dina* dans la catégorie des *mura*. Il dit que « la *dina* a sa propre culture ». Il rappelle

qu'« elle sert pour se cacher s'il y a la guerre, [qu']elle comporte l'espèce *qarraata* [*Euphorbia tirucalli*] qui permet d'éteindre les feux, et [qu']elle est belle. Les anciens sont responsables de garder la *dina*. Ils peuvent utiliser les vieux arbres, ils replantent les *qarraata*. Le respect culturel est le même que pour les *mura dawra* et que pour les *mura poqalla*, elles doivent donc être dans la même catégorie ».

À cela, Takito, employé de *Farm Africa* d'origine konso, réplique que « leur mode de gestion est différent des *mura dawra* et des *mura poqalla*. Les *dina* sont surveillées [collectivement] par des gens, elles sont *a-samayta*, elles doivent être mises dans le même groupe que le *kommeyta* ». Le débat reste donc ouvert, au sein même de la société konso. Ses termes soulignent que d'un côté, les tenants de la tradition accordent une valeur culturelle aux *dina* ; quand de l'autre, les personnes formées à la rhétorique du développement, les classent de façon pragmatique, en fonction des leviers d'action grâce auxquels ils peuvent agir sur eux, parmi les biens potentiellement sous le contrôle des « Associations de paysans ».

---

<sup>326</sup> Le mot *dina* constituerait alors en lui-même un *terme de base*, et non pas un *déterminant* servant à préciser le sens du terme de niveau supérieur *mura*.

<sup>327</sup> Merci à Judith Sandford et à Tesfaye Woldeyes, consultants pour le bureau d'étude Mohammed Musa, de nous avoir autorisé à y assister.



### Pur et impur

Il est un autre caractère qui s'est imposé comme particulièrement signifiant pour définir les *mura poqalla* : c'est celui que les Konso désignent par le terme *qulquloota*, que nous avons traduit par « pureté » mais qui caractérise les objets, lieux ou individus qui sont préservés de tout contact avec la mort. Les *mura poqalla* qui ne servent pas de cimetières, ainsi que les portions de *mura poqalla* qui se trouvent à l'extérieur de l'enceinte du cimetière, possèdent ce caractère : c'est même un de leurs traits le plus valorisé, celui sur lequel les Konso insistent pour fonder leur préférence pour les arbres provenant de ces espaces.

Les *dina* ne sont à l'évidence pas *qulquloota*, puisque des tombes y sont établies çà et là, et que la pollution engendrée par la présence de ces sépultures n'est pas confinée dans un lieu donné à l'aide d'une quelconque segmentation de l'espace.

En ce qui concerne les *mura dawra*, nous n'avons pas d'éléments qui nous permettent de trancher avec certitude. Cependant, certains signes feraient pencher la balance vers l'idée que les *mura dawra* doivent elles aussi être préservées du contact avec la mort. D'abord les *nama dawra* ne peuvent officier dans ces bosquets sacrés s'ils ont participé auparavant à un deuil. Mais surtout, les *mura* seraient « pures » comme le sont sans équivoque les *mora* sacrées, avec lesquelles elles se confondent parfois (HALLPIKE 1972 : 253). La « pureté », caractère sur lequel nous avons largement insisté lors de notre description des *mura poqalla* pour la raison qu'il était fondamental et conditionnel dans le choix des mâts sacrés, n'est ainsi peut-être pas l'apanage des *mura poqalla* : les *mura dawra* possèderaient également cette qualité *qulquloota*, bien qu'elle y soit moins explicite que dans les *mura poqalla* car restant sans conséquences pratiques pour les Konso.

Ce recoupement entre ce que nous avons traduit de l'*afa-xonso* comme la « pureté », et ce que nous avons appelé à l'aune de nos propres catégories le « sacré », nous amène à penser que les deux caractères seraient tout simplement l'expression de la même chose. Quoi qu'il en soit, sur ce double critère de la pureté et de la sacralité, *mura poqalla* et *mura dawra* se retrouvent. Faut-il pour autant en conclure à leur identité symbolique ?

### Les origines mythiques, le Village, le Sauvage

De façon indirecte, Dan Sperber nous suggère, par l'intermédiaire de son article *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ?* (SPERBER 1975), une autre interprétation des bosquets. Les formes imparfaites, donc à la marge – que Sperber désigne ici par les appellations *hybrides* et

*monstres* – sont l’objet d’un statut particulier, c’est entendu. Mais les formes *parfaites* sont également l’objet d’un traitement particulier, du fait même qu’elles sont exceptionnelles, et en cela, marginales. Ainsi, alors que Douglas opposait le normal à l’anormal, Sperber conçoit le normal comme un ensemble encadré de deux pôles, le *parfait* et l’anormal, deux catégories minoritaires. Ainsi comme nous l’avons précédemment démontré, les *mura dawra* se situent clairement sur la marge extérieure de la société, comme un objet qui n’est pas complètement konso, car il échappe (délibérément) au contrôle de l’homme, pour mieux représenter le territoire sauvage du *kommeyta*. Les *mura poqalla* quant à elles, pourraient se concevoir comme une forme parfaite de Konso, forme idéale, car originelle et mythique. Il ne s’agit pas à proprement parler de l’*idéal du Konso*, en ce sens que le reste du territoire ne cherche pas à s’en approcher, mais plutôt des origines vestigiales du Konso, de ce Konso originel et mythique qui offre un repère essentiel au reste du pays, car il parle des commencements et renvoie aux temps fondateurs, à l’ordre primordial sur lequel la société fonde encore ses actions, ce temps mythique où *Waqa* était proche de la terre et l’arrosait abondamment.

Remplaçons donc les désormais incomplètes oppositions Sale/Propre, Sacré/Profane, ... par les trois valeurs suivantes situées sur un même axe : « Ce qui est parfaitement konso » / « Ce qui est konso » / « Ce qui est à la limite konso ». Les deux premières bien sûr, du fait de leur identité konso, appartiennent au monde du domestique ; et la dernière au sauvage.

Tableau 22 : Les principes associées aux trois types de bosquets

DOMESTIQUE		SAUVAGE
<b>LE KONSO MYTHIQUE</b> <b>(LES ORIGINES)</b>	<b>LE KONSO</b> <b>(LE SOCIAL)</b>	<b>Ce qui est à LA LIMITE KONSO</b> <b>(LE SAUVAGE)</b>
<i>Mura poqalla</i>	<i>Dina</i> (+ Reste du territoire <i>xonso</i> )	<i>Mura dawra</i> (+ Reste du territoire <i>kommeyta</i> )

Cette forme d’explication de l’espace nous amène ainsi à penser non plus de façon dichotomique, mais ternaire. Il n’y a plus seulement le divin et le profane, ou le domestique et le sauvage, mais une trilogie : les origines, le social, le sauvage, et ces trois composantes peuvent entre en communication avec le sacré. Les *mura poqalla* appartiendraient au domaine des origines ; les *dina* au domaine du social, représenté

par l'espace du village ; les *mura dawra* – au moins certaines d'entre elles (l'appellation est très large et peut susciter des confusions) au domaine du sauvage.

Il faudrait rajouter à ce schéma la possibilité pour les *mura* de passer du domaine des « origines » à celui du « sauvage ». Les *mura poqalla* rejoignent en effet par endroit les *mura dawra* : lorsqu'un *poqalla* part, et que son souvenir s'efface, l'espace abandonné de son habitation peut perdre toute référence au nom du lignage et s'appeler simplement *mura dawra* <sup>328</sup>.

Ainsi la diversité des bosquets se fait non seulement le reflet des catégories sociales, mais aussi des catégories structurantes du monde, ces principes qui selon les Konso régissent l'organisation du monde : on y trouve les origines mythiques du pays, le « village », et le sauvage. Nous aboutissons finalement à une perception des bosquets plus nuancée qu'au début de notre observation : ce ne sont pas tous les bosquets qui jouent un rôle de représentation du sauvage, mais seulement une partie d'entre eux. La diversité des autres leur permet de jouer des rôles matériels particuliers, mais incarnent aussi les valeurs de la société konso. Tous ensemble, ils sont l'expression de l'organisation socio-cosmique du pays konso.

#### UN REFLET DE L'ÉTAGEMENT IDÉAL DE LA VÉGÉTATION

La description botanique des ligneux nous a permis d'identifier des différences de composition ligneuse entre différentes *mura* : pour simplifier, des bosquets de genévriers, des bosquets d'*Euphorbia tirucalli* et des bosquets de lianes et d'épineux.

L'observation des modes de gestion appliqués à chacun des couverts ligneux, nous amène à conclure que la composition originale des *dina* est le résultat évident de pratiques d'enrichissement en *Euphorbia tirucalli*.

Quant à la composition des *mura poqalla*, elle semble tout à la fois liée à des pratiques (facultatifs et finalement pas si répandues que Kala veut bien le laisser entendre) d'enrichissement en genévriers, et à leur position dans le territoire statistiquement plus élevée que l'ensemble des *mura* confondues. Le facteur altitudinal est tellement prégnant que dans la zone où *mura poqalla* et *mura dawra* coexistent (entre 1580 et 1705 m dans notre échantillon), les deux types de bosquets se rapprochent voire se confondent floristiquement.

---

<sup>328</sup> La difficulté d'une schématisation simple et efficace vient en partie du fait que les *mura dawra* sont une catégorie floue, dans laquelle les *mura poqalla* peut éventuellement être incluses.

Il apparaît alors que le paysage konso est idéalement étagé selon des niveaux associés à des bosquets-types et des ligneux-types. Les origines du pays sont le domaine des plus hautes terres, des *mura poqalla*, et du genévrier dont la limite inférieure de développement se situe à 1500 m. Les terres cultivées du *xonso*, d'altitude intermédiaire, sont celles du social, et trouvent une métaphore ligneuse dans l'*Euphorbia tirucalli*, plante associée à la lutte contre les feux qui constitue le ferment de la solidarité villageoise. Les terres d'altitude moyenne à basse sont celles du sauvage, des *mura dawra*, et de la végétation d'épineux, de lianes et d'euphorbes. Les Konso essaient autant que possible de faire correspondre ce modèle idéalisé, cette représentation, à la réalité de leur territoire. Au besoin, les *mura poqalla* sont l'objet de pratiques d'enrichissement en genévriers qui visent à corriger leur composition, de façon à ce qu'elles correspondent mieux à la norme, à l'idéal du milieu qu'elles sont censées représenter<sup>329</sup>. Les principes d'organisation du monde ne sont alors pas seulement situés dans l'espace, ils sont aussi figurés par des ligneux-types qui les représentent. Dans un système inscrit dans l'espace, ils suivent un étagement et une gradation verticale.

« LES BOSQUETS SONT PETITS, MAIS LA CULTURE Y EST GRANDE »

Les bosquets konso, inclus dans la catégorie des « forêts naturelles » par les auteurs du rapport signé Mohammed Musa Consultancy (2001 : 31), ne représentent selon une interprétation des photographies aériennes que 0,03% du territoire du *wäräda*. Malgré cette faible étendue géographique, ils revêtent une importance primordiale : « l'endroit est petit, mais la culture y est grande/solide »<sup>330</sup>, dit-on. Ces couverts ligneux constituent en effet un réseau de repères spatiaux et temporels qui orientent les Konso et les rappellent à leur culture. Pour paraphraser Stanner (cité dans DOUGLAS 1971 : 104), les Konso ne se meuvent pas dans un paysage, mais dans un espace humanisé, saturé de significations.

Ce réseau de signes et de symboles possède une qualité originale par rapport aux autres éléments naturels qui composent le paysage (les sources, les roches, etc.) : il possède certes une relative fixité, mais reste en même temps vivant, malléable au gré des pratiques dont il fait l'objet. En cela, il n'est pas seulement un livre ouvert

---

<sup>329</sup> Ce principe d'organisation du monde en étage se retrouve chez d'autres populations vivant en milieu montagnard, et notamment chez les Tibétains, dont Fernand Meyer décrit bien les niveaux symboliques et leur association avec des animaux-types (1987 : 112-113). C'est à se demander si le milieu en lui-même, dans lequel la composante verticale est indéniable, et dans lequel les écozones sont une réalité physique, ne génère pas nécessairement ce type de représentation étagée.

<sup>330</sup> *Pora ishakki ma aatta akatta ikutti/ikokkoke.*

dans le paysage, qui renseigne et informe les Konso sur leur propre culture, et dont l'écriture serait définitivement achevée ; il est tout à la fois un support de conservation de la mémoire, et la matière de pratiques actuelles dont la nature est objet de redéfinitions permanentes à l'aune des contextes contemporains.



CONCLUSION :

## LE PATRIMOINE LIGNEUX KONSO, PERMANENCE ET RECOMPOSITION

---

Le projet de classer le pays sur la Liste du patrimoine mondial de l'UNESCO, était manifestement motivé par l'existence d'un objet patrimonial déjà reconnu et malheureusement victime de sa propre célébrité, les *waka*. En revanche, ce qui fut à l'origine de notre intérêt pour le pays konso, c'est plutôt la conviction que de fortes mutations menaçaient la beauté saisissante du paysage et l'ensemble de la société. L'aspect extrêmement construit et contrôlé de l'environnement suggérait un rapport fort entre cette population constituée en grande majorité d'agriculteurs, et les collines qu'elle aménage minutieusement pour y rendre possible une culture sous couvert arboré.

Si la problématique du patrimoine a nettement sous-tendu notre réflexion globale, nous avons préféré concentrer notre approche sur la complexité des rapports que les Konso entretiennent avec l'ensemble de leur environnement. Nous avons choisi de l'aborder par le biais de l'étude de la gestion des arbres et des végétations ligneuses, qui s'est vite révélée particulièrement riche d'enseignements, emblématique et représentative de l'ensemble des liens entre la société Konso et sa nature. Finalement, notre travail a permis d'apporter quelques arguments forts qui permettront, si besoin est, d'identifier ce qui fait particulièrement sens pour la population konso, et de dégager si ce n'est une liste d'éléments à inscrire sur la Liste de l'UNESCO, au moins une contribution sur ce que peut être un patrimoine pour une population africaine en pleine mutation, telle que la population konso.

## ÉLÉMENTS D'UNE ETHNOGRAPHIE DU RAPPORT AUX LIGNEUX

L'étude conjointe des catégories végétales et territoriales, a été entreprise suivant le postulat classique en ethnobiologie que les classifications vernaculaires renseignent sur les représentations que les populations concernées développent à l'égard du monde qui les entoure. Dans l'ensemble des végétaux, deux catégories majeures ont été identifiées. D'une part, la catégorie *qoyra*, composée de tous les végétaux qui fournissent du matériau bois utilisable ; d'autre part, l'ensemble hétérogène des *missa*, qui à l'inverse, ne peuvent pas fournir de bois : les raisons invoquées pour expliquer cette opposition mêlent de façon subtile la biologie des plantes, leur taille, leur devenir, et parfois, les interdits culturels dont elle font l'objet. La matière bois constitue ainsi le principe organisateur majeur de la classification des plantes et, par conséquent, de la représentation konso du végétal dans son ensemble, à l'image du rôle structurant qu'elle joue dans le quotidien des Konso.

Au sein du territoire, l'espace *xonso*, situé au cœur du pays, là où les champs sont entretenus avec le plus de minutie, s'oppose au *kommeyta*, zone périphérique et marginale, localisée dans les basses terres : associée à tous les dangers et à l'absence d'ordre social, c'est pourtant là que les jeunes gens vont devoir séjourner à chaque étape des rituels de passage des générations.

Cette double opposition, au sein des végétaux et au sein des espaces, nous a d'emblée paru essentielle et fort éclairante. Pour les uns comme pour les autres, en effet, deux grandes catégories s'opposent et se complètent suivant le même système d'opposition hiérarchisé. Les deux termes n'y ont pas une position structurale identique en ce sens où le terme hiérarchiquement supérieur peut être considéré comme représentatif du tout, et donc, à la limite, englober son contraire. Ainsi la catégorie *qoyra* est plus emblématique et donc représentative de l'ensemble des végétaux que ne l'est celle des *missa* ; de même que le *xonso* est plus représentatif de l'ensemble du territoire konso que le *kommeyta*. De plus, le terme englobant, archétypal, représente dans les deux cas, des valeurs positives – l'utilité, la familiarité, l'ordre.... À l'opposé, le second est affublé de valeurs négatives inverses – l'inutilité, l'étrangeté, le désordre, le danger... L'analogie entre les deux couples d'oppositions est capitale : elle suggère en effet une correspondance, au moins structurale, voire cognitive, entre les termes de ces classifications qui ordonnent respectivement le monde végétal et le territoire.

Les catégories *qoyra* et *xonso* ne font pas que se correspondre, elles se superposent aussi spatialement, dans la réalité concrète du territoire konso. C'est au moins ce que montre l'étude du couvert ligneux dans les champs, majoritairement



situés dans le *xonso*, où les *missa* (mauvaises herbes, arbustes non désirés) sont quasi éradiqués, et où l'arbre utile est une figure omniprésente. La catégorie végétale *qoyra* apparaît ainsi comme une figuration concrète de l'« ordre » que la portion de territoire *xonso* incarne. Les dynamiques de conquête dans les basses terres témoignent en outre des efforts déployés par les paysans konso pour s'appropriier le territoire en jouant de cette qualité structurante du ligneux, bref, en favorisant l'arbre (*qoyra*) sur la broussaille (*missa*). Finalement, les couverts arborés réguliers et discontinus, caractéristiques des hautes terres cultivées, prennent valeur de signature dans le paysage, signifiante à la fois pour les Konso qui y reconnaissent le paysage amène dans lequel ils aiment vivre, signifiante aussi pour les populations nomades alentour qui identifient ainsi le travail à l'œuvre de leurs voisins cultivateurs. Ainsi, l'arbre « domestique » (*qoyra*), ne marque pas seulement les limites du territoire domestique ; il intervient dans le processus même d'appropriation du territoire, il constitue l'un des outils de cette « konsification » en marche. Une konsification qui représente bien plus qu'une simple mise en culture des terres : plus généralement, elle apparaît comme une mise en ordre absolument indispensable à l'organisation pérenne et sécurisante de la société. Cet idiotisme konso « tu vas dans les *missa* », pour signifier à quelqu'un qu'il fait n'importe quoi, qu'il sort du droit chemin, n'en est-il pas une belle illustration ?

Dans notre travail, nous avons ensuite porté notre attention sur les bosquets qui parsèment le territoire, pensant y reconnaître des espaces délibérément mis à l'écart de cette konsification. L'hypothèse était la suivante : puisque les Konso ont besoin de la représentation du sauvage dans l'initiation rituelle des générations de « guerriers », nous avons alors posé que l'avancée des champs dans les basses terres, et du couvert arboré qui leur est associé, était compensée par le maintien de lieux mis à part qui remplissaient la même fonction que la brousse du *kommeyta*. Le résultat est plus complexe qu'escompté. De fait, à la diversité des catégories de bosquets reconnus par les Konso (*mura poqalla*, *mura dina* et *mura dawra*) répond la diversité de leurs physionomie et de leur composition, à laquelle correspond la diversité de leurs modes de gestion, de leurs fonctions, et des groupes sociaux en charge de leur entretien. Les catégories de bosquets se révèlent ainsi le reflet des découpages sociaux, en classes de génération et en lignages. La composition botanique et la localisation des formations ligneuses inscrivent dans le territoire les principes d'organisation socio-cosmique des Konso. Ces derniers, aptes à décoder cette sémantique des bois, perçoivent dans le paysage qu'ils façonnent depuis 500 ans, un espace saturé de significations.

Ainsi, au-delà des fonctions pragmatiques que remplissent les arbres et les arbustes, cette ethnographie du rapport que les Konso entretiennent avec leurs

ligneux nous a donc permis de mettre en évidence non seulement la dimension symbolique du ligneux mais aussi sa dimension sémantique, en ce sens où l'information renvoyée à tous procède de l'intention de sa transmission.

## UN PATRIMOINE LIGNEUX, SUPPORT DE L'IDENTITÉ

À la suite de ces observations, nous sommes désormais en mesure de revenir de manière novatrice et approfondie aux questions de patrimoine, concept aux définitions multiples, « mot-problème » selon la formule de Gérard Lenclud (1994), pour essayer d'en dégager les formes et les contours dans le contexte particulier du pays konso. En dehors de toute la charge idéologique que l'utilisation du terme peut comporter, les principaux traits que nous avons pu attribuer à la notion de patrimoine touchent à son statut de ressource, à l'impératif de sa transmission aux générations suivantes, et à l'attachement identitaire qui le relie à ses dépositaires. La notion de patrimoine, au sens premier d'héritage, implique également l'idée de valeur, de richesse et de rente, mais si l'on pense par exemple à une maison de famille à laquelle tous ses membres seraient attachés quand bien même elle représenterait un gouffre d'argent, il apparaît alors que la dimension financière, strictement économique, n'est pas nécessairement présente<sup>331</sup>. Au sens où nous l'entendons, le patrimoine constitue pour ses dépositaires une *ressource* dans le sens le plus large du terme, ressource financière de laquelle se dégage un revenu, ou ressource culturelle de laquelle on peut tirer le bénéfice d'un ancrage dans le passé et d'une meilleure capacité à appréhender l'avenir. Notre travail chez les Konso nous porte à envisager le patrimoine naturel d'abord dans cette dimension identitaire, considérant qu'il se compose d'éléments que l'on ne peut détruire sans porter atteinte au fonctionnement et à l'identité de la population.

Dans cette acception du terme, les ligneux paraissent indubitablement constituer des éléments patrimoniaux, tant pour les lignages que pour l'ensemble de la société. D'une part, les droits d'accès qui y sont associés, ainsi que les devoirs liés à leur gestion, sont transmis de génération en génération, par le biais des héritages des pères vers les fils, mais aussi par la transmission automatique des responsabilités de

---

<sup>331</sup> Cet aspect commercial est pourtant bien présent dans les démarches de « patrimonialisation » que sont la labellisation des produits de terroir, la promotion du patrimoine des régions françaises, mais aussi la mise en avant de certains patrimoines paysagers comme les champs de baobabs de Madagascar (BLANC-PAMARD 2002), la valorisation touristique par les acteurs de la patrimonialisation du pays dogon menée par l'UNESCO (CIARCIA 2003)... mais chez les Konso, la présence touristique n'est pas suffisamment développée pour que cet aspect du patrimoine n'apparaisse de façon prégnante.

classes de génération en classes de génération. D'autre part, nous l'avons vu, ils participent bien à la construction de l'identité konso. Le profil des arbres épars qui caractérise la mise en culture des terres constitue en effet l'artefact original de l'action des paysans konso : ils contribuent à ce que les Konso se définissent en tant qu'agriculteurs et planteurs d'arbres, par opposition aux populations d'éleveurs voisines. Absents dans les zones nouvellement colonisées, les bosquets constituent de plus un ancrage dans le territoire ancestral : ils offrent aux Konso des repères structurants sur leurs origines et sur l'organisation de leur groupe. De telle manière que la destruction de ces bosquets est susceptible de porter atteinte à l'identité collective.

Mais affirmer cela serait un peu abrupt et simplifiant si l'on ne prenait en compte les dynamiques sociales et religieuses en cours en montrant comment ce patrimoine se reconstruit en permanence : si le patrimoine est bien lié à l'identité, on comprend qu'il change aussi lorsque celle-ci évolue. Dans le cas du pays konso, l'arrivée du protestantisme se révèle être une perturbation forte, la plus forte, qui a pour effet de diviser la société entre non-convertis et convertis, avec un nombre de convertis qui va aller croissant si l'on en croit la pyramide des âges des adeptes des nouvelles religions, essentiellement des jeunes. La traduction la plus manifeste de cette évolution peut être observée aux niveaux des bosquets. Les deux groupes ne reconnaissent en effet pas le même patrimoine : les *mura dawra*, tantôt « forêts interdites » dont le respect garantit le bien-être de la société pour les uns, tantôt lieux de prolifération d'esprits sataniques pour les autres, représentent typiquement l'une des divergences de point de vue qui les séparent.

Dans la perspective de construction d'un patrimoine "officiel", que faire donc des *mura dawra* ? Dans une conception un peu dépassée du patrimoine, un observateur extérieur pourrait être tenté de promouvoir leur protection, pour la double raison qu'elles semblent s'inscrire dans la tradition konso la plus pure, et que leur pérennité est menacée par la dynamique en cours. Mais ce serait décider d'un maintien qui ne suscite pas l'adhésion, voire qui attire la franche hostilité d'une frange de la population. Cela poserait le difficile problème de la conservation d'un objet qu'une partie grandissante de la population ne reconnaît plus comme nécessaire à la construction de son identité, voire qu'elle perçoit comme franchement antagoniste avec ses nouvelles croyances ? À l'évidence, une telle conception d'un patrimoine « officiel », reflet d'un passé révolu et honni, imposerait une mise en application délicate et peu réaliste.

Faut-il donc ne promouvoir l'inscription que d'objets qui *a priori* ne posent que peu de problème de protection puisqu'ils sont reconnus comme signifiants par

l'ensemble des acteurs locaux, tous groupes confondus et quelle que soit leur obéissance religieuse ? Cette position pourrait légitimement être considéré comme la bonne pour les Konso, pour la raison qu'elle ne pose aucun problème d'acceptabilité au niveau local, et qu'elle intègre l'idée que la société est en mouvement, en cours de recomposition autour d'une nouvelle identité. Un patrimoine défini sur de telles bases est pérenne, puisqu'il semble intégrer l'idée qu'« il n'y a qu'une chose qui ne change jamais, c'est que tout change ». Mais ne doit-on pas risquer, en procédant par recouplement des patrimoines de chacun, de réduire le patrimoine d'une population à sa portion congrue ?

Les Konso ont leur propre solution. On l'observe à l'œuvre notamment chez les Anciens, qui tout en écoutant, dépités, impuissants, les discours parfois virulents des nouveaux convertis, prennent en même temps leurs revendications en compte, en assouplissant leurs propres positions sur les *mura dawra*. Nous en voulons pour preuve une petite *mura dawra*, située à Arfayte sur la route qui mène au marché de Tuuro. On n'y trouve plus que quelques *Euphorbia candelabrum*, un *Acacia tortilis* et un olivier, le reste ayant été abattu. Dans ce pays où le bois est très recherché, personne n'a encore osé toucher au tronc d'olivier qui repose au bord de la route, pour la raison que chacun sait qu'il provient de la *mura dawra* – la plupart des gens n'osent pas ramasser le bois, ni même entrer dans l'espace de la *mura*. En dépit de cela, des Konso convertis par une église apostolique (qui se nomme en amharique *tawariyat*) – des *mishion*, comme les autres les appellent – s'installent régulièrement dans le bosquet pour chanter en groupe des chants religieux, afin de montrer publiquement qu'ils n'ont pas peur et qu'ils ne respectent pas les interdits « païens ». Après enquête, nous avons appris que les responsables de l'abattage, tous des villageois d'Arfayte, avaient obtenu de l'Association de paysans l'autorisation de bâtir leur église sur le terrain de la *mura*. Les anciens d'Arfayte, consultés pour ce type de décision par les élus de l'administration moderne, nous ont dit que la situation ne les choquait pas, qu'il fallait bien prendre en compte les nouvelles générations. Ce faisant, ils semblaient accepter l'idée que si les *mura dawra* avaient autrefois le bien-être de la société pour raison d'être, ce dernier ne passe plus par l'existence de ces formations ligneuses ; il faut désormais le chercher ailleurs, dans la préservation d'objets représentant des valeurs communes à tous.

Un an plus tard, nous sommes revenue au même village, juste au moment où le *poqalla* Kala avait été appelé par l'administration traditionnelle d'Arfayte pour régler un conflit du même ordre avec des *mishion*. Cette fois, c'était l'église *mats'ep'a* qui était accusée de détruire des *mura dawra*. Les anciens, là, n'acceptaient pas les agissements du groupe dont l'intention était délibérément de semer la zizanie et de rallier à eux de nouvelles âmes, dans une opposition violente, voire une désobéissance revendiquée à

l'ancienne culture konso. Le *poqalla* était appelé pour qu'il exige des excuses publiques de la part des accusés, comme quelques mois auparavant à Karat lorsque le même problème s'était posé avec la même église. C'est ainsi que semble se résoudre le conflit sur les *mura dawra*, dans l'acceptation de la diversité des points de vue, qui ne doit cependant pas remettre en question la reconnaissance d'une autorité supérieure incarnée par les autorités traditionnelles que sont les anciens et les *poqalla*. La façon qu'ont les anciens d'assouplir leur attachement aux *mura dawra* est un moyen de préserver ce qui reste capital pour tout le monde, à savoir la cohésion de la société, tout en évitant de se discréditer dans leur compétence à la garder. Les *mura dawra* peuvent alors bien être sacrifiées, puisque l'enjeu est de garder une cohésion entre convertis et non convertis, et surtout, puisque que finalement ce ne sont pas tant les *mura dawra* qui sont l'objet d'un patrimoine mais bien l'ordre social qu'elles étaient censées autrefois garantir. Grâce à un habile *recadrage*<sup>332</sup> opéré par les autorités traditionnelles (anciens et *poqalla*), les *mura dawra*, en se transformant en lieu de prière pour les Protestants, restent – à condition que ces derniers continuent à reconnaître l'autorité traditionnelle – fidèles à leur vocation première qui est de maintenir la cohésion, l'ordre, la paix, *aatta*.

Ces anecdotes montrent clairement l'existence au sein de la société konso actuelle, d'instruments et d'instances de négociations, encore fort solides et fort efficaces. Dans une perspective de délimitation et de reconnaissance d'un patrimoine "officiel", ces caractères pourront s'avérer des atouts particulièrement précieux pour la conduite de concertation, la mise en place de systèmes de gouvernance pour assurer la gestion et la conservation du patrimoine naturel reconnu. Les complexes processus de patrimonialisation que l'Unesco met en branle dans le cadre de la Convention de Paris ne peuvent espérer être couronnés de succès au pays konso que s'ils parviennent à intégrer, à mobiliser et à valoriser les institutions et l'ordre social local.

## AATA, L'IDENTITÉ, LA CULTURE, LA TRADITION

Dans cette perspective de consultations et de négociations, il est intéressant de remarquer maintenant que s'il n'existe pas de mot pour traduire dans toute sa

---

<sup>332</sup> La résolution des problèmes passe en psychologie constructiviste par l'art de trouver un nouveau cadre. « Recadrer signifie donc modifier le contexte conceptuel d'une situation, ou le point de vue selon lequel elle est vécue, en la plaçant dans un autre cadre, qui correspond aussi bien, ou même mieux, aux "faits" de cette situation concrète, dont le sens, par conséquent, change complètement » (WATZLAWICK & al. 1975 : 116)

complexité la notion occidentale de patrimoine, en revanche l'ordre social trouve un équivalent dans le mot *aatta*, terme enrichi par ailleurs par de multiples acceptions – la paix, la culture<sup>333</sup> – et qui a aussi à voir avec un terme quelque peu galvaudé, la « tradition ». *Aatta*, garante du bien-être, est conservée « si les gens adhèrent et participent aux rituels nécessaires et aux idées qu'on se fait d'un bon comportement » (WATSON 1999 : 198). *Aatta* en cela est grandement similaire au concept borana de *aada*, que HELLAND (1997) décrit comme « la façon correcte pour les Borana de faire les choses »<sup>334</sup>. Lorsqu'elle est respectée, *aatta* conduit la société vers un scénario de prospérité, dans lequel les femmes ont beaucoup d'enfants, la pluie tombe, les céréales arrivent correctement à maturité, le bétail se multiplie, les ruches se remplissent de miel... Cette notion nous amène ainsi à définir beaucoup plus clairement que précédemment la notion de *patrimoine* : font partie du patrimoine toutes les choses – objets matériels, mais aussi au sens large, institutions, savoirs, pratiques – dont l'existence permet le maintien de *aatta*, sachant que si la nature de *aatta* est invariable dans le temps, les moyens mis en œuvre pour sa conservation peuvent être renégociés au gré des changements de contextes sociaux, politiques, religieux, écologiques...<sup>335</sup>.

Nous pourrions proposer alors la même nuance à la notion de patrimoine que celle que certains auteurs ont perçue dans la notion de tradition, selon qu'elle est perçue du point de vue occidental ou du point de vue des sociétés dites traditionnelles. HOBBSAWM & RANGER (1983) en particulier proposent d'établir une distinction entre *tradition* et *coutumes*. En guise d'illustration, ils prennent l'exemple de la figure du juge, pour constater que la robe, l'hermine qu'il revêt, tout le décorum qui accompagne l'exercice de sa fonction, appartiennent à la tradition, tandis que le rôle d'arbitrage qu'il joue relève de la coutume. Les mots étant ainsi définis, les deux historiens défendent l'idée que l'Occident est imprégné de traditions qui se veulent immuables dans leur forme, alors que les sociétés traditionnelles évoluent dans un cadre où la coutume est omniprésente mais dont la forme est adaptable à l'évolution des contextes. Gérard Lenclud (1987 : 121, 1994) complète cette proposition en s'appuyant sur les travaux de Jean Pouillon (1975) et de Jack Goody. La différence

---

<sup>333</sup> *Aatta* est le terme qui a été utilisé dans la traduction officielle de l'intitulé administratif : «Bureau de la *Culture*, du *Tourisme* et de l'*Information*».

<sup>334</sup> « *the Borana way... There are strong moral connotations that the aada is the only and hence the correct way of doing things* » (Helland 1997 : 59)

<sup>335</sup> De la même façon que les styles de fabrication des *waka* changent avec le temps, leurs concepteurs intégrant volontiers des éléments révélateurs du changement socioreligieux (AMBORN 2002 : 95).

entre le traditionnel des sociétés à tradition orale et celui des sociétés à tradition écrite tiendrait précisément à l'utilisation de l'écriture, qui introduit un modèle écrit auquel on peut se conformer à la lettre, en même temps qu'on peut s'en éloigner délibérément sans risquer de le perdre. À l'inverse, les sociétés à tradition orale sont dans la reconstruction permanente d'une tradition, qui, sans cette réinvention quotidienne, menacerait de tomber dans l'oubli. Le corollaire en est que cette tradition réinventée à partir d'un modèle incertain et suivant un processus qui laisse libre cours à une créativité spontanée, évolue dans la continuité, au gré de l'accumulation de micro-innovations. Et Lenclud (*id.* : 120) d'ajouter : « c'est dans nos propres sociétés – [celles qui ont une capacité de changement radical] – que l'on s'attache à définir les bons héritages culturels, à faire un choix délibéré de ce qui est traditionnel et de ce qui ne saurait l'être, à manifester la volonté de s'y maintenir et, le cas échéant, de contraindre l'ensemble du corps social à s'y conformer ».

À l'aune de ces débats déjà anciens sur la tradition, on peut stipuler que les sociétés occidentales opèrent un travail de sélection entre ce qu'elles souhaitent ériger en patrimoine et ce qu'elles souhaitent laisser dans l'état ordinaire des choses. En s'entourant ponctuellement d'éléments qui font sens, elles conservent alors toute la marge de manœuvre nécessaire pour évoluer par ailleurs, pour se jeter dans l'histoire. Les points de repère que constituent les éléments du patrimoine peuvent dès lors rester délibérément fixes, le principal critère qu'on leur assigne étant celui de l'authenticité (ou au moins son apparence). L'ensemble des éléments patrimonialisés ainsi constitué représente une palette hétérogène d'objets, témoins d'époques et d'identités variées, dépourvue de cohérence interne autre que le caractère patrimonial qui les relie, une sorte de « bric-à-brac ancestral »<sup>336</sup>... Ce patrimoine-mosaïque, consensuel car fondé sur l'accumulation, « s'accommode de la superposition sur un même espace de plusieurs prérogatives distinctes renvoyant à des usages et à des titulaires différents » (OST 1995).

À l'inverse, le patrimoine des sociétés « traditionnelles » diffère de celui de nos sociétés, en ce qu'il englobe la totalité de la culture. Quand bien même il semblerait se focaliser sur des objets en particulier – comme par exemple l'emblématique forêt de genévrier du *poqalla* Kala, qui cristallise autour d'elle une grande partie de la production symbolique de la société – ces objets sanctuaires ne prennent sens que

---

<sup>336</sup> Selon la formule de Nietzsche citée dans LENCLUD (1994).

dans un système<sup>337</sup>. Dans le même temps, la forme que prend ce patrimoine omniprésent s'autorise des modifications progressives et continues, sans lesquelles le poids du passé condamnerait la société à l'immobilisme. Parce que ce sont moins les objets qui importent que les relations sociales qui se tissent autour d'eux, le supposé patrimoine des populations traditionnelles dans lequel elles vivent en le recevant et le recréant au jour le jour, se transforme au rythme de changements minimes et aussi réduits que possible, puisqu'il s'agit avant tout d'assurer la fonction essentielle qu'il lui est reconnue, de représenter des identités sans cesse réactualisées.

Pour schématique qu'elle puisse paraître, cette analyse a au moins une qualité heuristique, en ce qu'elle dégage deux tendances, en partie théoriques et idéalisées, dans le rapport des sociétés à leur patrimoine, et deux procédés pour garder l'adéquation entre l'identité à laquelle un patrimoine renvoie et l'identité effective de sociétés changeantes. L'une consiste à faire évoluer progressivement un ensemble hérité dans sa totalité, de façon à ce qu'il reste en concordance avec l'identité qu'il est censé représenter ; l'autre à sélectionner parmi les éléments hérités du passé ceux que l'on reconnaît à un moment donné comme identitaires, quitte à faire régulièrement des mises à jour de la sélection<sup>338</sup>. Nous pourrions oser une métaphore avec le sentiment d'identité que procure le fait de se regarder tous les jours dans un miroir : en dépit des modifications du visage qu'imprime le temps, nous nous reconnaissons. C'est l'observation du visage au jour le jour, avec une attention souvent portée sur les signes du vieillissement, qui nous apprend à apprivoiser les modifications en cours, nous les rend si familières qu'on ne les perçoit plus comme des changements radicaux. Malgré la transformation profonde de la personne quand elle vieillit, elle garde, du fait des réajustements quotidiens entre l'image qu'elle a de soi et son apparence effective, le sentiment de continuité temporelle indispensable au sentiment d'identité. La consultation d'un album d'un moi photographié à plusieurs périodes de sa vie procure également un sentiment d'identité, mais qui procède d'un autre mécanisme. Là, ce n'est pas la cohérence, l'unité, qui sont mises en avant, mais la superposition de multiples identités, qui toutes ensemble, n'en forment qu'une seule puisqu'il s'agit, en dépit de la diversité des époques, des circonstances dans lesquelles

---

<sup>337</sup> Ces affirmations doivent aussitôt être nuancées par l'existence de fortes variations culturelles entre sociétés dites traditionnelles et la nécessité qu'elles imposent de faire des analyses comparatives. Stéphan Dugast ouvre des pistes en avançant : « là où les sociétés amazoniennes, et même, plus largement, amérindiennes, présentent toujours des cosmologies à caractère holiste, où la nature est prise globalement, les sociétés africaines ont tendance à procéder de façon plus morcelée » (DUGAST 2002 : 74).

<sup>338</sup> Suivant un mécanisme que Jean Pouillon (1975) a décrit sous le terme de « filiation inversée », dans lequel les fils reconnaissent leurs pères.



les photographiques ont été prises, toujours de la même personne (mais il arrive qu'on ne se reconnaisse pas sur une photo, et qu'on soit amené à effectuer un tri pour mettre la série d'images en accord avec l'image que l'on a envie de garder ou montrer de soi). La personne prend alors vie à la lumière de ce passé recomposé.

## DES PERSPECTIVES TOURISTIQUES

Tous ces éléments de réflexions constituent plus des pistes à approfondir que des conclusions stabilisées par l'expérience. Nous nous contenterons de conclure sur les perspectives d'évolution qu'ouvre le développement du tourisme au pays konso, et qui nous permettent de refermer (momentanément) ce chantier en connaissant d'ores et déjà les pistes que nous souhaiterions suivre à l'avenir. En effet, dans un contexte de mondialisation de l'économie et des flux de personnes, le tourisme est destiné à devenir dans un proche avenir l'industrie la plus génératrice de flux d'argent dans le monde (NEUMANN 1998). Par ailleurs, l'essor touristique au pays konso, amorcé depuis l'ouverture de l'Éthiopie en 1991, est amplifié par le repli des visiteurs, écœurés par la violence des rapports qui se sont institués avec les populations plus lointaines de la rivière Omo, sur une région encore épargnée. La mention « candidat à l'inscription sur la Liste de l'UNESCO » désormais inscrite dans la plupart des guides, accentue encore cette tendance.

Si les Konso ont, comme nous l'avons vu, une conception holiste du « patrimoine », l'argumentaire touristique procède de façon beaucoup plus cumulative et segmentée : la consultation des brochures montre bien que c'est presque une règle de l'art pour promouvoir une région, que de mettre en avant, et sur un même plan, la diversité de ses atouts, de quelque domaine qu'ils soient. Cet inventaire à la Prévert présente plusieurs avantages qui viennent contrebalancer son absence de cohérence interne : il répond à une demande en diversité, déclinée dans tous les domaines (biologique, culturelle) et à toutes les échelles (mondiale, régionale, locale), et assure le visiteur qu'il y en aura pour tous les goûts, qu'il ne s'ennuiera pas. Il y a fort à parier que ce point de vue extérieur n'imprègne à terme l'identité locale et la façon dont elle se représente.

Les habitants de Paddinkalto, Dokatto, Keserkyo et Mejeqe – les quatre bourgs vers lesquels la quasi-totalité des visiteurs sont dirigés – sont déjà au fait des transformations que peut induire une fréquentation régulière des touristes. Ils ont déjà la conscience de ce que peut générer de revenus l'adoption ostentatoire d'un certain mode de vie « traditionnel ». Ainsi le *farändji* qui déambule dans les ruelles de Mejeqe aura-t-il l'occasion de voir s'organiser à son approche une mise en scène,

complètement factice, de *ce qu'est supposé être la vie dans un village konso pour un touriste* : ici une femme pile dans un mortier vide, là des jeunes filles s'échinent devant leur meule, sur la place publique un vieil homme dansant seul avec un *xallasha* sur le front, au milieu du chemin des personnes qui filent leur coton, partout des enfants qui réclament qu'on les prennent en photo, dont certains sont grimés de suie et armés de lances, et s'approchent du visiteur en singeant les danses des héros konso... Cette attitude adoptée en réponse à ce qui est compris de l'attente des touristes – et qui présente concrètement l'avantage d'être la plus rémunératrice – correspond à une vision folklorisée, exotique de la culture konso. Cette triste et grossière comédie est certes payante, mais semble avoir peu de rapport avec un quelconque patrimoine konso... Non pas parce qu'elle se bâtit sur des éléments complètement inventés, mais parce qu'elle semble placer les personnes prêtes à la jouer en rupture avec leur propre société.

Parallèlement à cela, l'appropriation du discours touristique nous semble dans certains cas présenter des perspectives intéressantes, qui viennent un peu à l'encontre d'un discours convenu sur les méfaits du tourisme. Gezahegn Kala, 38 ans, nouvellement promu *poqalla*, est un personnage habile comme ceux qui l'ont précédé dans cette fonction : son père Woldedawit et son grand-père Kayote. Il a en plus pour lui d'avoir suivi des études poussées à Addis-Abeba, d'avoir appris l'anglais ce qui lui permet de communiquer avec les étrangers, d'avoir servi en tant qu'ingénieur dans l'armée et de s'attirer par là le respect des fonctionnaires konso en poste dans les administrations de la ville de Karat. Grâce à ses échanges avec les uns et les autres, il est à même de faire une synthèse, de trouver une combinaison entre la tradition qu'il est censé incarner par sa fonction, et la modernité dans lequel son pays est désormais engagé. Loin de refuser le changement, il sait s'appuyer sur la demande d'authenticité des touristes pour rasseoir sa propre position de défenseur de la tradition face aux représentants du pouvoir moderne qui contestent à plusieurs endroits sa légitimité, alors même que les modernes souhaiteraient s'allier avec les professionnels du tourisme, mais y parviennent avec moins de succès que Gezahegn. Celui qui est désormais présenté comme le « Roi des Konso » montre la voie d'un nouveau compromis, où il s'appuie sur les éléments de sa propre identité, quand bien même quand ils semblent appartenir à une autre époque, pour faire reconnaître et valoriser sa position dans le monde actuel.

Cette évolution laisse augurer des travaux intéressants, à l'instar de ceux qui ont été faits par exemple au pays dogon<sup>339</sup>, sur la façon dont des populations locales se sont appropriées, ont intégré et reformulé un discours extérieur. Des travaux où l'on reparlera de mise en patrimoine, mais où le mot patrimoine prendra alors le contenu qu'on lui trouve plus souvent en Occident, où la valorisation marchande d'objets hérités du passé et présentés comme emblématiques de l'identité d'un groupe permet de donner une visibilité à ce groupe, de légitimer sa place dans le monde moderne.

---

<sup>339</sup> Le travail de Gaetano Ciarcia (2003) examine comment les Dogon ont su s'approprier et réinvestir le discours ethnologique qui avait été produit sur eux par Griaule et ses disciples.

# Références citées

---

## BIBLIOGRAPHIE

### Note sur les noms éthiopiens

Il n'y a pas de nom de famille en Éthiopie. Les Éthiopiens sont toujours appelés par leur nom individuel, celui qui leur a été choisi à la naissance. Dans les contextes administratifs, ou lorsqu'il y a des risques de confusion dans les conversations courantes, on fait suivre à ce nom celui du père. Ainsi par exemple, le fils de Kusse Asela, prénommé Gashew, porte le nom complet de Gashew Kusse. En conséquence, les auteurs éthiopiens cités dans ce texte sont référencés dans la bibliographie par ordre alphabétique de leur nom de baptême suivi du nom de leur père, et non pas le contraire.

ABÉLÈS A. & M. 1976, L'organisation sociale de l'espace à Ochollo (Éthiopie méridionale), *Journal des Africanistes* 46 (1-2).

AMBORN Hermann 1988, History of Events and internal Development: the Example of the Burji-Konso cluster, in TADESSE BAYENE (éd.), *Proceedings of the Eight International Conference of Ethiopian Studies (1984)*, Addis-Abeba, Institute of Ethiopian Studies. Vol. 1 : 751-61.

AMBORN Hermann 1989, Agricultural intensification in the Burji-Konso cluster of South Western Ethiopia, *Azania*, 24 : 71-83.

AMBORN Hermann 1990, *Differenzierung und Integration. Vergleichende Untersuchungen zu Spezialisten und Handwerkern in südäthiopischen Agrargesellschaften*, Munich, Trickster Verlag. Ch. VI : Summary.

AMBORN Hermann 1994, Rethinking one's own Culture (Emic and Etic Consideration), in MARCUS H.G. (éd.) *Trends in Ethiopian Studies. Paper of the Twelfth International Conference of Ethiopian Studies*. Vol.2 : 113-190.

AMBORN Hermann 1997, The Conceptualisation of Landscape in Southern Ethiopia, in FUKUI K., KURIMOTO E. & SHIGETA M. (éd.), *Ethiopia in Broader Perspective : Papers of the XIII<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, Kyoto, Shakodo Book Sellers. Vol. III : 379-390.

- AMBORN Hermann 2002, Concepts in Wood and Stone – Socio-religious Monuments of the Konso of Southern Ethiopia, *Zeitschrift für Ethnologie* 127 : 77-101.
- AMSALU AKLILU 1979 (EC), *Amharic – English Dictionary*, Addis-Abeba, Kuraz Publishing Agency. 340 p.
- APPELYARD David 1995, *Colloquial Amharic, A complete Language Course*, Londres, Routledge. 374 p.+ cassettes.
- ARNOULD Paul 1992, Qu'est-ce qu'une forêt ?, in LORGNIER A. (sous la direction de), *Forêts*, Marseille, AGEF Éditeurs : 23-26.
- ASMAROM LEGESSE 1973, *Gada : three approaches to the Study of African Societies*, Londres, Collier-Macmillan Limited, New York, The Free Press. 340 p.
- AUBERT M. & CANTAMESSA L. 2000, *Éthiopie, berceau de l'humanité*, Genève, Olizane, Guides Olizane. 308 p.
- AZAÏS R. p. & CHAMBARD R. 1931, *Cinq années de recherches archéologiques en Éthiopie*, Paris, Paul Geuthner. 348 p.+ atlas.
- AZENE BEKELE-TESEMMA, BIRNIE Ann & TENGNAS Bo 1993, *Useful Trees and Shrubs for Ethiopia, Identification, Propagation, and Management for Agricultural and Pastoral Communities*, Nairobi, Regional Soil Conservation Unit (RSCU), Swedish International Development Authority. 474 p.
- BAHUCHET S. & LIZET B. 2003, L'ethnobotanique au Muséum national d'Histoire naturelle : les hommes, les idées, les structures. *Actes du séminaire d'ethnobotanique de Salagon de 2001*, vol.1, *Les cahiers de Salagon* 8, Mane, Musée-conservatoire de Salagon et Les Alpes de lumière : 15-32.
- BALANDIER Georges 1985, *Anthropo-logiques*, Paris, Le Livre de poche, biblio essais, 319 p. (1<sup>ère</sup> édition 1974).
- BALANDIER Georges 1985, Les anthropo-logiques dans la modernité in *Anthropo-logiques*, Paris, Le Livre de poche, biblio essais : 5-27.
- BALANDIER Georges 1988, *Le désordre, Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 252 p.
- BARRAU Jacques 1971, L'Ethnobotanique au carrefour des sciences naturelles et des sciences humaines, *Bull. Soc. Bot. Fr.*, 118 : 237-248.
- BARRAU Jacques 1976, Ethnobiologie, in SAMUEL P., GAUTIER Y. & I. SACHS, *L'Homme et son environnement, de la démographie à l'écologie*, Paris, CEPL, Les encyclopédies du savoir moderne : 235-239.
- BARRAU Jacques 1985, À propos du concept d'ethnoscience, in *Les savoirs naturalistes populaires*, Actes du séminaire de Sommières 12 et 13 décembre 1983, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme : 5-18.
- BARRAU Jacques 1990, Les hommes dans la nature : esquisse d'une histoire naturelle des sociétés et des mœurs humaines, in *Histoire des mœurs*, vol. 1, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard : 9-58.

- BARTELS Lambert 1990, *Oromo religion : myths and rites of the Western Oromo of Ethiopia – an Attempt to Understand*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, Collectanea Instituti Anthropos.
- BATESON Gregory 1977, *Vers une écologie de l'esprit*, t. 1, Paris, Seuil. 283 p.
- BECHMANN Roland 1984, *Des arbres et des hommes, La forêt au Moyen Âge*, Paris, Flammarion. 384 p.
- BENDER M.L. 1976, *The non-semitic languages of Ethiopia*, Michigan, African Studies Center : 10-298.
- BENEDICT Ruth 1950, *Échantillons de civilisation*, Paris, Gallimard (1<sup>ère</sup> édition anglaise : 1934).
- BERLIN B. & KAY P. 1969, *Basic Colours Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- BERLIN B. 1992, *Ethnobiological Classification, Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, Princeton University Press : 335 p.
- BERQUE Augustin 1986, *Le sauvage et l'artifice, les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard. 314 p.
- BERRY Sara 1988, Property rights and rural resource management, *Cahiers des sciences humaines* 24 (1) : 3-16.
- BERTHE-FRIEDBERG Cl. 1991, Ethnoscience, in BONTE P. & IZARD M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF : 252-255.
- BLACK Paul 1973a, Linguistic Evidence on the Origins of the Konsoid Peoples, in MARCUS H. G. (éd.), *Proceedings of the first United States Conference on Ethiopian Studies*, Michigan : 291-302.
- BLACK Paul 1973b, *Draft Sketch of Konso Phonology, Morphology and Syntax*, New Jersey, Yale University. 50 p.
- BLANC-PAMARD Ch. & MILLEVILLE P. 1985, Pratiques paysannes, perceptions du milieu et systèmes agraires, in *Dynamique des systèmes agraires. À travers champs, agronomes et géographes*. Paris, ORSTOM : 101-138.
- BLANC-PAMARD Ch. 2002, Territoire et patrimoine dans le Sud-Ouest de Madagascar : une construction sociale, in CORMIER-SALEM M.-C., JUHÉ-BEAULATON D., BOUTRAIS J. & ROUSSEL B., *Patrimonialiser la nature tropicale*, Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires.
- BLOCH Maurice 1995, Devenir le paysage. La clarté pour les Zafimaniry, in *Paysage au pluriel. Pour une approche ethnologique des paysages*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Coll. Ethnologie de la France, Cahier 9 : 89-102.
- BLOT Jacques n.d. *Bilan écologique des forêts à Juniperus procera Hochst. Ex Endl. de la Corne orientale d'Afrique et de la péninsule arabique*, Thèse de doctorat. 222 p.

- BONNEVAL L. (de) 1992, *Systèmes agraires, systèmes de production. Vocabulaire français-anglais (avec index en anglais)*, Paris, INRA. 285 p.
- BOURDIEU Pierre (sous la direction de) 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil, Coll. Points. 1467 p.
- BRAUKÄMPER Ulrich 1984, On food avoidances in southern Ethiopia : religious manifestation and socio-economic relevance, in RUBENSON S. (éd.), *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis-Abeba, Institute of Ethiopian Studies, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, East Lansing MI, African Studies Center, Michigan State University : 429-446.
- BROMBERGER Christian 1979, Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémio-technologie, *L'Homme*, janv.-mars 1979, XIX (1) : 105-140.
- BROSSE Jacques 1998, Postface : The Life of Trees, in RIVAL L. *The social Life of Trees, Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, Oxford, New York, Berg : 299-303.
- BUREAU Jacques 1975, Les voyageurs européens dans le sud-ouest éthiopien (1890-1910), *Revue fr. d'Outre-Mer*, LXII (229) : 594-618.
- CERULLI Ernesta 1956, Peoples of South-West Ethiopia and its Borderland, in CERULLI E. (éd.) *Ethnographic Survey of Africa, North-Eastern Africa*, par III. *International African Institute*, London : 51-68.
- CHAFFARD Solange 1999, Rôle des chiens de chasse chez les Konon des Monts Nimba : à l'interface entre le village et la brousse, *JATBA* 41 (2) : 125-136
- CHASTEL A. & J. BABELON 1980, La notion de patrimoine, *La revue de l'Art* 49.
- CHAUVEAU Jean-Pierre, JACOB Jean-Pierre & LE MEUR Pierre-Yves 2004, L'organisation de la mobilité dans les sociétés rurales du Sud. *Autrepart* n°30 (*Gouverner les hommes et les ressources. Dynamiques de la frontière interne*) : 3-23.
- CHOUVIN É. 2000, Catégories populaires, catégories scientifiques, Le cas des oléagineux en Éthiopie, *Les Annales d'Éthiopie* XVI : 339-360.
- CIARCIA Gaetano 2003, *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, Cahiers de l'Homme. 197 p.
- COLSON Christine 2001, *Éthiopie*, Éditions Marcus, Guides Marcus. 96 p.
- CONKLIN B.A. & GRAHAM L.R. 1995, The shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics, *American Anthropologist* 97(4) : 695-710.
- CORCUFF Philippe 2001, Les lumières tamisées des constructivismes. L'humanité, la raison et le progrès comme transcendances relatives, in *Chassez le naturel... Écologisme, naturalisme et constructivisme*, Paris, La Découverte/ M.A.U.S.S. n°17 : 158-179.
- CORMIER-SALEM M.-C. & ROUSSEL B. 1999, Patrimoines naturels : la surenchère, *La Recherche* 333 : 106-110.

- CORMIER-SALEM M.-C. & ROUSSEL B. 2002, Introduction – Mettre en patrimoine la nature tropicale : une histoire ancienne, des enjeux nouveaux, in CORMIER-SALEM M.-C., JUHÉ-BEAULATON D., BOUTRAIS J. & ROUSSEL B. (éd.) 2002, *Patrimonialiser la nature tropicale*, Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires : 15-27.
- CORMIER-SALEM M.-C. 1999, *Les stratégies locales dans la construction de patrimoines naturels et de territoires : Patrimoines et territoires*, projet scientifique, Paris, Muséum national d'Histoire naturelle, Laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie.
- CORMIER-SALEM M.-C., JUHÉ-BEAULATON D., BOUTRAIS J. & ROUSSEL B. (éd.) 2002, *Patrimonialiser la nature tropicale*, Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires.
- COWEN C.R. 1978, Wooden Sculpture among the Konso and Gato of Southern Ethiopia, in HESS R.L. (éd.), *Proceedings of the Fifth International Conference on Ethiopian Studies*, Session B, Chicago : 217-232.
- CSA 1996, *The 1994 Population and Housing Census of Ethiopia, Results for Southern Nations Nationalities and Peoples' Region, Vol.I, part I : Statistical Report on Population Size and Characteristics*, Federal Democratic Republic of Ethiopia, Office of Population and Housing Census, Central Statistic Authority, Addis-Abeba.
- CSO 1985, *Population by Weredas and Towns, by Sex and Average Household Size based on the Preliminary Census Results, and Population Projections 1984-85*. Census supplement 1, Central Statistical Office, Addis-Abeba.
- DA LAGE A. & MÉTAILLÉ G. (éd.) 2000, *Dictionnaire de Biogéographie végétale*, Paris, CNRS Éditions. 579 p.
- DAHL Gudrun 1996, Sources of Life and Identity, in BAXTER P.T.W., Jan HULTIN & Alessandro TRIULZI, *Being and Becoming Oromo. Historical and Anthropological Enquiries*, Asmara, Red Sea Press : 162-177.
- DARRAGON Léon 1898, Le Sidama, l'Amara, et le Konso, *Comptes-rendus de la Société de Géographie*.
- DE LEENER P. & DUPRIEZ H. 1993, *Arbres et agricultures multiétagées d'Afrique*, Ede (Pays-Bas), Centre Technique de Coopération Agricole et Rurale (CTA). 280 p.
- DEMEULENAERE É. 1999, *Gestion paysanne du ligneux en pays konso (Sud-Ouest de l'Éthiopie), Dynamiques actuelles*. Mémoire de stage DEA ETES, Paris, Muséum national d'Histoire naturelle, Laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie. 80 p.+ annexes.
- DEMEULENAERE É. 2002a, Le *Moringa stenopetala* est-il l'arbre des Konso ? in CORMIER-SALEM M.-C., JUHÉ-BEAULATON D., BOUTRAIS J. & ROUSSEL B., *Patrimonialiser la nature tropicale*, Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires : 371-402.



- DEMEULENAERE É. 2002b, Woods (*mura*) and Social Organisation in Konso (Southwestern Ethiopia), *Journal of Ethiopian Studies*, Addis-Abeba, vol. 35 (2) : 81-111.
- DEMEULENAERE É. à paraître en 2006, Des montagnards à la conquête des basses terres – les Konso du sud-ouest de l'Éthiopie, in MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES, *Catalogue de l'exposition itinérante « Les rifts d'Afrique »*, Paris, IRD Éditions, Éditions du Muséum. 4 p.
- DESCOLA Philippe 1986, *La nature domestique, Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 450 p.
- DORESSE Jean 1971, *Histoire sommaire de la Corne orientale de l'Afrique*, Paris, Paul Geuthner, 389 p.
- DORST Jean & DANDELLOT Pierre 1976, *Guide des grands mammifères d'Afrique* (2<sup>ème</sup> édition), Lausanne, Paris, Delachaux et Niestlé. 286 p.
- DOUGLAS Mary 1971, *De la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, François Maspero, Bibliothèque d'anthropologie, 195 p. (1967, *Purity and Danger*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd).
- DUBOST Françoise & Bernadette LIZET 1995, Pour une ethnologie du paysage, in *Paysage au pluriel. Pour une approche ethnologique des paysages*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Coll. Ethnologie de la France, Cahier 9 : 225-240.
- DUBOST Françoise 1994, *Vert patrimoine. La constitution d'un nouveau domaine*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Coll. Ethnologie de la France, Cahier 8. 172 p.
- DUGAST Stéphan 2002, Modes d'appréhension de la nature et gestion patrimoniale du milieu, in CORMIER-SALEM M.-C., JUHÉ-BEAULATON D., BOUTRAIS J. & ROUSSEL B., *Patrimonialiser la nature tropicale*, Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires : 31-78.
- DUMONT Louis 1991, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, Points Essais. 310 p. (1<sup>ère</sup> édition 1983).
- DUPRÉ Georges (éd.) 1991, *Savoirs paysans et développement*, Paris, Karthala/ORSTOM Éditions. 524 p.
- EDWARDS Sue, MESFIN TADESSE & Inga HEDBERG (éd.) 1995, *Flora of Ethiopia and Eritrea, Volume 2, Part 2 : Canellaceae to Euphorbiaceae*, Addis-Abeba, Uppsala. 456 p.
- EDWARDS Sue, MESFIN TADESSE, SEBSEBE DEMISSEW & Inga HEDBERG (éd.) 2000, *Flora of Ethiopia and Eritrea, Volume 2, Part 1 : Magnoliaceae to Flacourtiaceae*, Addis-Abeba, Uppsala. 532 p.
- EDWARDS Sue, SEBSEBE DEMISSEW & Inga HEDBERG (éd.) 1997, *Flora of Ethiopia and Eritrea. Volume 6 : Hydrocharitaceae to Arecaceae*, Addis-Abeba, Uppsala. 586 p.

- EKPERE J.A. (Coordinator), December 2001 (second edition), *The African Model Law, The protection of the Rights of Local Communities, Farmers and Breeders, an for the Regulation of Access to Biological Resources, An Explanatory Booklet*, Addis Ababa, Organization of African Unity.
- ELIADE Mircea 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais. 185 p. (1957, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH).
- ENGELS J.M.M. & GOETTSCHE E. 1991, Konso Agriculture and its Plant Genetic Resources, in ENGELS J.M.M., HAWKES J.G. & MELAKU WOREDE, *Plant genetic resources of Ethiopia*, Cambridge University Press : 169-186.
- ENGELS J.M.M., HAWKES J.G. & MELAKU WOREDE (éd.) 1991, *Plant genetic resources of Ethiopia*, Cambridge University Press.
- EPELBOIN Alain 1998, Culture, environnement et péril fécal : réflexions anthropologiques, *Bull. Soc. Path. Ex.* 91, 5-5bis : 397-401.
- FABRE Daniel 1985, Savoirs naturalistes populaires et projets anthropologiques, *Les savoirs naturalistes populaires, Actes du séminaire de Sommières, 12 et 13 décembre 1983*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Coll. Ethnologie de la France, Cahier 2 : 15-27.
- FAYE Bernard 1994, Systèmes pastoraux, agro-pastoraux et agricoles d'Éthiopie, in BLANC-PAMARD Ch. & BOUTRAIS J., *La croisée des parcours. Pasteurs, éleveurs, cultivateurs*, Paris, ORSTOM Éditions, coll. Colloques et séminaires : 269-287.
- FIRTH R. 1939, *We, the Tikopia : A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, Londres, Allen & Unwin.
- FORTMANN Louise & RIDDELL J.C. 1985, *Trees and Tenure : an annotated bibliography for agroforesters and others*. Madison, University of Wisconsin Land Tenure Center, Nairobi, Nairobi International Council for Research in Agroforestry.
- FOURNIER M. 1991, Réflexions théoriques et méthodologiques à propos de l'ethnoscience, *R. franç. Sociol.*, XII : 459-482.
- FRIEDBERG Cl. 1968, Les méthodes d'enquête en ethnobotanique, *J. d'Agric. Trop. et de Bot. Appl.*, vol. 15 : 297-324
- FRIEDBERG Cl. 1974, Les processus classificatoires appliqués aux objets naturels et leur mise en évidence : quelques principes méthodologiques, *J. d'Agric. Trop. et de Bot. Appl.*, vol. 21 : 313-334
- FRIEDBERG Cl. 1990, *Le savoir botanique des Bunaq : percevoir et classer dans le Haut Lamaknen, Timor, Indonésie*, Paris, Éditions du Muséum, Mémoires du Muséum national d'histoire naturelle. 303 p.
- FRIEDBERG Cl. 1992, Représentation, classification : comment l'homme pense ses rapports au milieu naturel ?, in JOLLIVET M. (éd.), *Sciences de la nature, sciences de la société, les passeurs de frontières*, Paris, CNRS Éditions : 357-371.

- FRIEDBERG Cl. 2003, Annexe II.1 : Quelques exemples de catégories vernaculaires, in COHEN M. (éd.), *La brousse et le berger, une approche interdisciplinaire de l'embroussaillage des parcours*, Paris, CNRS Éditions, Coll. Espaces et Milieux : 317-319.
- FRIIS Ib, Finn N. RASMUSSEN & Kaj VOLLESEN 1982, Studies in the flora and vegetation of southwest Ethiopia, *Opera botanica* 63, June 1982. 70 p.
- GALATY John G. 1999, Les frontières pastorales en Afrique de l'Est, in BOURGEOT André, *Horizons nomades en Afrique sabélienne. Sociétés, développement et démocratie*, Paris, Karthala : 241-261.
- GALLAIS J. 1989, *Une géographie politique de l'Éthiopie. Le poids de l'État*. Paris, Éd. Economica. 213 p.
- GASCON Alain 1995, *La Grande Éthiopie, une utopie africaine*, Paris, Éditions CNRS. 246 p.
- GASCON Alain 1998, La forêt perdue d'Éthiopie, un mythe contemporain, in CHASTANET M. (éd.), *Plantes et paysages d'Afrique, une histoire à explorer*, Karthala-CRA : 383-409.
- GEBRE AYALEW 1992, A Glimpse at Konso Market : the Case of Baqawle, *Sociology Ethnology Bulletin*, Addis-Ababa University, vol. 1, n°2 : 9-11.
- GODBOUT Jacques 2000, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte & Syros. 356 p.
- GODELIER Maurice 1984, *L'Idéal et le Matériel*, Paris, Fayard. 348 p.
- GOETTSCH E., ENGELS J.M.M. & ABEBE DEMISSIE, 1984, Crop diversity in Konso agriculture, PGCR/E *Germplasm Newsletter*, 7, pp 18-26.
- GOODY Jack 1993, Écritures et sociétés, in AROM S. & al., *La science sauvage, Des savoirs populaires aux ethnosciences*, Paris, Seuil, Points Sciences : 164-173.
- GRAHAM B., ASHWORTH G. J., TUNBRIDGE J. E. 2000, *A Geography of Heritage, Power, Culture and Economy*, Londres, Arnold. 284 p.
- GUINAND Y & DECHESSA LEMESSA 2000, *Wild-food Plants in Southern Ethiopia, Reflections on the role of famine-foods at a time of drought*, Addis-Abeba, UNDP-EUE, 16 p.
- HABERLAND E. 1975, Notes on the History of the Southern Ethiopian Peoples, *Colloque International sur les langues couchitiques et les peuples qui les parlent*, Paris, CNRS Éditions : 9-18.
- HABERLAND E. 1978, Special castes in Ethiopia, in HESS R. (ed.), *Proceedings of the Fifth International Conference on Ethiopian Studies*, Chicago, University of Chicago : 129-132.
- HALLPIKE C.R. 1968, The status of Craftsmen among the Konso of south-west Ethiopia, *Africa*, 38 (3) : 258-269.
- HALLPIKE C.R. 1969, Social Hair, *Man* : 256-264.

- HALLPIKE C.R. 1970a, Konso Agriculture, *Journal of Ethiopian Studies*, 8 : 31-43.
- HALLPIKE C.R. 1970b, The principles of alliance Formation between Konso Towns, *Man*, 5 (2) : 258-280.
- HALLPIKE C.R. 1972, *The Konso of Ethiopia : a Study of the Values of a Cushitic People*, Oxford, Clarendon Press. 343 p.(édition révisée en 1999, à paraître : *The Konso of Ethiopia : a Study of the Values of an East Cushitic People*).
- HARDIN G. 1968, The Tragedy of the Commons, *Science* 162 : 1242-1248.
- HARLAN Jack R. 1969, Ethiopia : A Center of Diversity, *Economy Botany*, 23 : 309-314.
- HARRISON Robert 1992, *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*, Paris, Flammarion. 402 p.
- HAUDRICOURT A.G. & HÉDIN L. 1943, *L'Homme et les plantes cultivées*, Paris, Gallimard. 233 p.
- HAUDRICOURT A.G. 1962, Domestication des animaux, culture des plantes, traitement d'autrui, *L'Homme*, vol. 2, n°1 : 40-50.
- HAUGEN T. 1987, Tree Planting in Ethiopia. Experiences from the Konso area, in CARE Norge & NORAGRIC, *Practical Methods for Community Land Management in the African Drylands*, Oslo. 26 p.
- HAUGEN T. 1989, Woody vegetation of Gidole and Konso, Gamo Gofa Region, South Ethiopia, *Lidia* 2(1) : 9-33.
- HEDBERG Inga & Sue EDWARDS (éd.) 1989, *Flora of Ethiopia. Volume 3 : Pittosporaceae to Araliaceae*, Addis-Abeba, Asmara, Uppsala. 659 p.
- HELLAND J. 1997, Development Interventions and Pastoral Dynamics in Southern Ethiopia, in HOGG R. (éd.), *Pastoralists, Ethnicity and the State in Ethiopia*, London, Haan Publishing.
- HIRSCH B. & METASEBIA BEKELE (à paraître), *The Memory of the Heroes, The Konso Experience*, Awassa, Bureau de la culture et de l'information de la Région sud (Éthiopie), 12 p.
- HIRSCH B. 2002, Préface, in CORMIER-SALEM M.-C., JUHÉ-BEAULATON D., BOUTRAIS J. & ROUSSEL B., *Patrimonialiser la nature tropicale*, Paris, IRD Éditions, coll. Colloques et séminaires : 9-13.
- HIRSCH E. & M. O'HANLON 1995, *The Anthropology of Landscape : Perspectives on Place & Space*, Oxford, Clarendon Press, New York, Oxford University Press. 280 p.
- HOBBSAWM E. & RANGER T. (éd.) 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUMBERT G. & LEFEUVRE J.-M. 1992. À chacun son patrimoine ou patrimoine commun ?, in JOLLIVET M. (éd.), *Sciences de la nature, Sciences de la société, les passeurs de frontières*, Paris, CNRS Éditions : 287-296.
- JENSEN Adolf 1936, *Im Lande des Gada : Wanderung zwischen Volkstrümern Südbessiniens*.

- JEUDY H. P. 1990, *Patrimoines en folie*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Coll. Ethnologie de la France, Cahier 5. ???
- JOUSSAUME Roger & METASEBIA BEKELE 2002-2003, Mégalithisme chez les Konso (Éthiopie), *Afrique : Archéologie & Arts*, 2 : 85-96.
- KLOOS H., TUFU ABATE, ASRAT HAILU & TEKLE M. AYELE 1990, Social and ecological aspects of resettlements and villagization among the Konso of Southwestern Ethiopia, *Disasters*, vol. XIV, n°14 : 309-321.
- KLUCKHOHN R. P. R. 1962, The Konso Economy of Southern Ethiopia, in Bohannan P. & G. Dalton (éd.), *Markets in Africa*, Northwestern University Press : 409-428.
- KOPYTOFF I. (éd.) 1987, *The African Frontier, The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- KORRA GARRA 2003, *Torraa Afaa Xonso 1*, Mother Tongue Stories, Leiden, Department of African Languages and Cultures. 76 p.
- KRUGER H.-J., BERHANOU FANTAW, YOHANNES G-MICHAEL & KEFENI KAJELA 1996, Creating an Inventory of Indigenous SWC Measures in Ethiopia, in REIJ C., SCOONES I, & TOULMIN C. (éd.), *Sustaining the Soil*, London, Earthscan.
- KUPZOW A.J. 1974, Rôle de l'Éthiopie ancienne dans l'histoire de l'agriculture africaine et mondiale, *JATBA*, vol. XXI, n°1-2-3, janvier-février-mars : 44-55.
- LE HOUÉROU H.-N., 1984, Aperçu écologique de l'Éthiopie, *JATBA*, vol. XXXI, n°3-4 : 211-133.
- LEFEUVRE Jean-Claude 1990, De la protection de la nature à la gestion du patrimoine naturel, in JEUDY H. P., *Patrimoines en folie*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Coll. Ethnologie de la France, Cahier 5 : 29-75.
- LENCLUD Gérard 1987, La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie, *Terrain* 9 : 110-123.
- LENCLUD Gérard 1994, Qu'est-ce que la tradition ?, in DETIENNE Marcel (éd.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Albin Michel : 25-44.
- LENCLUD Gérard 1995, L'ethnologie et le paysage, Questions sans réponses, in *Paysage au pluriel. Pour une approche ethnologique des paysages*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Coll. Ethnologie de la France, Cahier 9 : 3-17.
- LENDE S. O. 1994, *Management of Wood Resource in Konso, South Ethiopia – An Afforestation Programme in Relation to Other Wood Resources*, Mémoire de Master of Science (Management of Natural Resources and Sustainable Agriculture), Norwegian Agricultural University of Norway. 61 p.
- LEROI-GOURHAN André 1943, *Évolution et techniques. Tome 1 : L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 348 p.

- LÉVI-STRAUSS Claude 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon. 347 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude 1987, *Race et histoire*, Paris, Denoël, folio/essais. 127 p. (1<sup>ère</sup> édition 1952, Paris, Unesco).
- LEWIS Herbert S. 1973, Neighbors, Friends and Kinsmen : Principles of Social Organization among the Cushitic-speaking Peoples of Ethiopia, in MARCUS H.G. (éd.) *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies*, Michigan : 193-207.
- LEWIS Herbert S. 1984, Spirit Possession in Ethiopia : An Essay in Interpretation, in RUBENSON S. ed. *Proceedings of the 7<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, Addis-Abeba, Institute of Ethiopian Studies, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, East Lansing MI, African Studies Center, Michigan State University : 419-427.
- LIBERSKI-BAGNOUD Danouta 2002, *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'homme. 244 p.
- LIZET B. 1984, Brider le buisson, une logique de la haie paysanne, in BÉRARD L., BRISEBARRE A.-L., GILLOIRE A., *Rôle des savoirs et des patriques naturalistes populaires dans la gestion des écosystèmes*, Rapport de fin de recherche CNRS/APSONAT et Ministère de l'Environnement : 73-131.
- GORDON Frances Linzee & Jean-Bernard CARILLET 2003 (2<sup>ème</sup> éd.), *Lonely Planet Ethiopia & Eritrea*, Lonely Planet Publications. 400 p.
- MALINOWSKI B. 1923, The Problem of Meaning in primitive Languages in OGDEN C.K., RICHARDS A.I., *The Meaning of the Meaning* (10<sup>th</sup> ed), Londres, International Library of Psychology : 296-379.
- MARTIN Gary. J. 1995, *Ethnobotany*, Londres, Chapman & Hall. 268 p.
- MARTIN Marie Alexandrine 1975, L'ethnobotanique, science per se ? À propos d'un livre de B. Berlin, D. E. Breedlove, P. H. Raven "The principles of Tzeltal Plant Classification", *JATBA*, tome 22, n°7-8-9.
- MAUSS Marcel 1993, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF : 145-279. (1<sup>ère</sup> édition 1950)
- MENDRAS Henri 1995, *Les sociétés paysannes, Eléments d'une théorie de la paysannerie*, Paris, Gallimard, folio/histoire (éd. originale 1976, Armand Colin). 368 p.
- MERMET Laurent 1990, Les chercheurs et l'environnement : le témoignage d'un itinéraire scientifique, *Journal des anthropologues*, 40-41 : 105-117.
- MESFIN WOLDE-MARIAM 1991, *Suffering under God's Environment. A vertical Study of the Predicament of Peasants in North-Central Ethiopia*, Berne, African Mountains Association and Geographica Bernensia. 220 p.
- MESSERET LEJEBO 1990, *A Study of the Technological, Social, Socio-economic and environmental Constraints affecting the Performance of Ethiopian Agriculture, with special*

- Reference to Drought and Famine Crisis in Konso*, Thèse de doctorat, Giessen, Giessener Schriften zur Wirtschafts- und Regionalsoziologie. 341 p.
- MÉTAILLIÉ G. & B. ROUSSEL 1998, Ethnobiologie, *Clartés*, janv : 4190.1-4190.20.
- METASEBIA BEKELE 1998, *A Preliminary Report on Konso, For Preparing its Inscription on the World Heritage List*, Submitted to World Heritage Center, Paris, UNESCO. 33 p.
- METASEBIA BEKELE 2001, *Le rôle des pierres dressées dans la société konso (Éthiopie)*, Mémoire de DEA, Paris, Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne. 95 p.
- MEYER Fernand 1987, Des dieux, des montagnes et des hommes. La lecture tibétaine du paysage, *Études rurales*, juil.-déc., 107-108 : 107-127.
- MICOUD André 1997, En somme, cultiver tout le vivant ou Comment la protection de la biodiversité peut être aussi un moyen pour reconnaître la diversité des cultures humaines, in PARIZEAU M. H. (éd.), *La biodiversité*, Bruxelles, de Boeck Université : 137-151.
- MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES à paraître en 2006, *Catalogue de l'exposition itinérante « Les rifts d'Afrique »*, Paris, IRD Éditions, Éditions du Muséum.
- MOHAMMED MUSA Consultancy 2001, *A comprehensive Study on the Forest Condition of the Konso Special Wereda* (Rapport provisoire), Addis-Abeba, *Farm Africa*.
- MOHAMMED MUSA Consultancy 2002, *Agroforestry in Konso* (Rapport provisoire), Addis-Abeba, *Farm Africa*.
- MORTUREUX Virginie 1999, *Droits de propriété intellectuelle et savoirs traditionnels*. Paris, Les études du BRG. 68 p. + annexes.
- MOTTE-FLORAC Élisabeth 1983.
- MUCCHIELLI Alex 1986, *L'identité*, Paris, PUF, Que sais-je ? 127 p.
- NEUMANN Roderick P. 1998, *Imposing wilderness. Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa*, University of California Press, California Studies in Critical Human Geography, 271 p.
- NORA Pierre 1997, *Science et conscience du patrimoine*, Acte des entretiens du patrimoine, Paris, Éd. du patrimoine, Fayard.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre 1995, La politique du terrain, Sur la production des données en anthropologie, *Enquête*, n°1 (*Les terrains de l'enquête*) : 71-109.
- OST Fr. 1995, *La nature hors la loi*, Paris, La Découverte. 346 p.
- PANKHURST Alula 1999, "Caste" in Africa: the Evidence from South-western Ethiopia reconsidered, *Africa* 69(4) : 485-509.
- PAUSEWANG Siegfried 1990, *Meret le arrashu*, Land Tenure and Access to Land : a socio-historical Overview, in PAUSEWANG S., FANTU CHERU, BRUNE S. & ESHETU CHOLE (éd.) 1990, *Ethiopia : Rural Development Options*, Londres, Zed Books : 38-48.

- PEATRIK A.-M. 1995, La règle et le nombre: les systèmes d'âge et de génération en Afrique orientale, *L'Homme*, avr.-juin 1995, n°134: 13-49.
- PÉLISSIER Paul 1980a, L'arbre en Afrique tropicale, La fonction et le signe, *Cab. ORSTOM, sér. Sci. Hum.*, vol. XVII, n°3-4 : 127-130.
- PÉLISSIER Paul 1980b, L'arbre dans les paysages agraires de l'Afrique noire, *Cab. ORSTOM, sér. Sci. Hum.*, vol. XVII, n°3-4 : 131-136.
- PÉLISSIER Paul 1995, Transition foncière en Afrique noire. Du temps des terroirs au temps des finages, in BLANC-PAMARD Chantal & Luc CAMBRÉZY, *Terre, terroir, territoire. Les tensions foncières (Série Dynamique des systèmes agraires)*, Paris, ORSTOM Éditions, coll. Colloques & séminaires : 19-34.
- PHILLIPS Sylvia, Inga HEDBERG & Sue EDWARDS (éd.) 1995, *Flora of Ethiopia and Eritrea, Volume 7 : Poaceae*, Addis-Abeba, Uppsala.
- PLANEL Sabine 2003, *Le Wolaita : Identité et territoire, Recompositions spatiales et identitaires d'une région du Sud éthiopien*, Thèse de doctorat, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne. 635 p.
- POISSONNIER Nicole 2003, The vital role of killing, in BRUCHHAUS Eva-Maria (éd.) *Hot Spot Horn of Africa*, Afrikanische Studien Bd. 19. Münster, Hamburg, London, LIT Vlg : 88-97.
- PORTÈRES Roland 1961, L'ethnobotanique : Place, Objet, Méthode, Philosophie, *JATBA*, T. VIII, n°4-5 : 102-109.
- PORTÈRES Roland 1962, Berceaux agricoles primaires sur le continent africain, *Journal of African History*, III (2) : 195-210.
- POUILLON Jean 1975, Tradition : transmission ou reconstruction, in *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro : 155-173.
- PRESSOUYRE Léon 1992, *La Convention du Patrimoine mondial, vingt ans après*, Paris, Éditions UNESCO. 63 p.
- PUJOL Raymond 1996, La symbolique des animaux en Afrique noire, in MASSA G., *Sculptures animalières d'Afrique noire*, Sépia, Aurillac : 14-25.
- RAINTREE John (éd.) 1987, *Land, Trees and Tenure*, Madison, University of Wisconsin Land Tenure Center, Nairobi, Nairobi International Council for Research in Agroforestry.
- RIVAL L. 1998, Trees, from Symbols of Life and regeneration to Political Artefacts, in RIVAL L. (éd.), *The social Life of Trees, Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, Berg, Oxford, New York : 1-36.
- ROUSSEL B. & CHOUVIN É. 1999, *Première approche du paysage végétal Konso, Vers la description d'un patrimoine naturel - Rapport de mission (novembre 1998)*, Paris, Muséum national d'Histoire naturelle, Laboratoire d'ethnobiologie-biogéographie. 49 p.



- ROUSSEL B. 2003, La convention sur la diversité biologique: les savoirs locaux au cœur des débats internationaux, *Les Synthèses de l'IDDRI* n°2, octobre 2003. 4 p. (en ligne sur Internet).
- SCRIP (Soil Conservation Research Programme) 1995, *Ethiopia Agroecological Belts*, Addis-Abeba / Berne, Swiss Directorate for Development Cooperation and Humanitarian Aid (SDC). 3 cartes à l'échelle 1: 1 000 000.
- SAHLINS Marshall 1963, Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief : political types in Melanesia and Polynesia, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5 (3) : 285-303.
- SEBHAT GUÈBRÈ-EGZIABHÉR 2004, *Les nuits d'Addis-Abéba (yä-Wubé biräba)*, traduit de l'amharique par l'auteur et Francis Falceto), Arles, Actes Sud. 320 p.
- SEIGNOBOS Christian 1978, Paysages de parcs et civilisations agraires (Tchad et Nord-Cameroun), *Annales de l'Université du Tchad, série Lettres, Langues vivantes et Sciences humaines*, n° spécial : 61-93.
- SEIGNOBOS Christian 1982, Matières grasses, parcs et civilisations agraires (Tchad et Nord-Cameroun), *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 35(139) : 229-269.
- SHAKO OTTO 1994, The nine clans of the Konso, *Sociology Ethnology Bulletin* 1(3) : 80-92.
- SHIPTON P. & GOHEEN M. 1992, Introduction : Understanding African Land-Holding : Power, Wealth and Meaning, *Africa* 62(2) : 307-325.
- SIGAUT Fr. 1988, Critique de la notion de domestication, *L'Homme* 108, XXVIII (4) : 59-71.
- SIMON ADEBO 1993, *Report of Diagnostic Survey. Using Rapid Rural Appraisal Techniques of Gersale Village in Duraite Peasant Association in Konso Wereda*, Addis-Abeba, *Farm Africa*. 91 p.
- SMITH A. Donaldson 1897, *Through unknown African countries*, Londres. \*\*\*
- SPERBER Dan 1974a, La notion d'âinesse et ses paradoxes chez les Dorzé d'Éthiopie méridionale, *Cahiers internationaux de sociologie* 50 (1) : 63-78.
- SPERBER Dan 1975, Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser ?, *L'Homme*, avr.-juin 1975, XV (2) : 5-34.
- SUTTON J.E.G. 1989a, Editors Introduction : Fields, Farming and History in Africa, *Azania* XXIV : 6-11.
- SUTTON J.E.G. 1989b, Towards a History of Cultivating Fields, *Azania* XXIV : 99-113. .
- SWAMINATHAN C., ROBIN S., KANNAN K., MALARVIZHI D. & DHANAKODI C. V. 1999, Effects of eucalyptus and casuarina on the yield of intercrops in agroforestry systems, *Allelopathy Journal*, Vol. 6, n°2 : 251-260.

- TADDESE WOLDE 1994, Some Gamo and Konso public Places and their social and ritual Functions, in BAHRU ZEWEDE & al. (éd.), *Proceedings of the eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis-Abeba, vol. 2 : 325-339.
- TADDESE WOLDE 1992, The death and burial of Kalla Qānazmach Kayote, a ritual leader of the Konso people of Southern Ethiopia, *Sociology Ethnology Bulletin*, Addis Ababa University, vol. 1, n°2 : 12-21.
- TADDESE WOLDE 1993, *Blessing, Insiders and Outsiders in Kara : A Ritual of the Konso of Ethiopia*. MSc thesis in Department of Anthropology, London School of Economics. 32 p.
- TEFERI ABATE 1992, Resource Use in Konso, *Sociology Ethnology Bulletin*, Addis Ababa University, vol. 1, n°2 : 22-25.
- TESEMA TANTO & ABEBE DEMISSIE s.d., *A dynamic Farmer's-based Approach to the Conservation of Ethiopia's Plant Genetic Resources Project (Draft Terminal Report)*, Addis-Abeba, IBCR. 86 p.
- TEWOLDE BERHAN GEBRE EGZIABHER 1991, Diversity of the Ethiopian Flora, in ENGELS J.M.M., HAWKES J.G. & MELAKU WOREDE, *Plant genetic resources of Ethiopia*, Cambridge University Press : 75-81.
- THOLOMIER Robert, 1981, L'odyssée éthiopienne de la chute à nos jours (1974-1981), *Le Mois en Afrique*, 188-189 : 82-95.
- THOMAS Louis-Vincent 2000, *Les chairs de la mort*, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, coll. Les empêcheurs de penser en rond. 572 p.
- TODD D. M. 1977, Caste in Africa ?, *Africa*, 47(4) : 398-412.
- TOLEDO V. M. 1992, What is Ethnoecology ? Origins, scope and implications of a rising discipline, *Etnoecológica*, vol. 1, n°1 : 5-21.
- TORNAY Serge 1972, Compte-rendu de "The Konso of Ethiopia" de C.R. Hallpike, *L'Homme* XII (3) : 133-138.
- TORNAY Serge 1988, Vers une théorie des systèmes de classes d'âge, *Cahiers d'études africaines* 110, XXVIII (2) : 281-291.
- TORQUEBIAU E. 1997, *Forêts tropicales et agroforesterie. L'arbre acteur polyvalent du développement rural*, Th. Doct., univ. Toulouse. 247 p.
- UNEP/CBD 1994, *Convention sur la diversité biologique, Texte et annexes*, Genève.
- UNESCO (COMITÉ INTERGOUVERNEMENTAL POUR LA PROTECTION DU PATRIMOINE MONDIAL, CULTUREL ET NATUREL) 1997, *Orientations devant guider la mise en œuvre de la Convention du patrimoine mondial*, Paris, UNESCO. 40 p.
- UNESCO 1972, *Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*, Paris, UNESCO.
- VAN DER MAAREL 1979, *Vegetatio* 38 : 97-114.

- VAN DER VEEN Albertien 2000, *Report on the Food and Nutrition Situation in Konso Special Woreda*, SNNPR Ethiopia, August 14, 2000, WHO/ORHC (en ligne sur Internet). 8 p.
- VANDEN BERGHEN C., 1982, *Initiation à l'étude de la végétation*, 3<sup>ème</sup> édition, Meise, Jardin Botanique National de Belgique, 1860 MEISE.
- WATSON E. E. & LAKEW REGASSA 2002, The Konso Xawuda, in FREEMAN Dena & Alula PANKHURST (éd.), *Living on the Edge : Marginalised Minorities of Craftworkers and Hunters in Southern Ethiopia*. Addis-Abeba, Department of Sociology & social Administration, Addis-Ababa University.
- WATSON E. E. 1997, Ritual Leaders and Agricultural Resources in Southwestern Ethiopia. *Poqallas, Land and Labour in Konso*, in FUKUI K., KURIMOTO E. & SHIGETA M. (éd.), *Ethiopia in Broader Perspective : Papers of the XIII<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, Kyoto, Shakodo Book Sellers. Vol. II : 652-669.
- WATSON E. E. 1998, *Ground Truths : Land and Power in Konso, Ethiopia*. (A Dissertation submitted for the Degree of Doctor of Philosophy) Peterhouse, Cambridge, Department of Geography, University of Cambridge.
- WATZLAWICK Paul, John WEAKLAND & Richard FISH 1975, *Changements, paradoxes et psychothérapie*, Paris, Éditions du Seuil, Points. 189 p.
- WESTPHAL L. 1975, *Agricultural Systems in Ethiopia*, Wageningen, PUDOC.
- YOHANNES HADAYA & GEMECHU GEDENO 1996, *Konso-English-Amharic Agricultural Dictionary*, FRP Technical Pamphlet n°10, Addis-Abeba, *Farm Africa*. 81 p.
- YOUNG J. 1996, Ethnicity and Power in Ethiopia, *Review of African Political Economy* 70 : 531-542.
- ZIMMERMANN Francis 1982, *La jungle et le fumet des viandes, un thème écologique dans la médecine hindoue*, Le Seuil, Hautes études, 256 p.

#### SOURCES INTERNET & CD-ROM

- FAO – Food and Agriculture Organization of the United States. <http://www.fao.org/> (voir section « Sustainable Development » et [http://www.fao.org/biodiversity/conv\\_en.asp](http://www.fao.org/biodiversity/conv_en.asp))
- GRIN – the Germplasm Resources Information Network : <http://www.ars-grin.gov/cgi-bin/npgs/html/taxgenform.pl>
- ONU – Organisation des Nations Unies : <http://www.un.org/french/> (United Nations Population Divisions – World Population Prospects : The 2002 Revision Population Database : <http://esa.un.org/unpp/>)
- RAFI – the Rural Advancement Foundation International-USA : <http://www.rafiusa.org/>
- The Convention on Biological Biodiversity – <http://www.biodiv.org/default.shtml>

UNDP (United Nations Development Programme) en Éthiopie :  
<http://www.et.undp.org/>

UNDP Emergencies Unit for Ethiopia : <http://www.uneue.org/>

WHO – World Health Organization : <http://www.who.int/en/>

ROBERT Paul 2001, *Le CD-Rom du Petit Robert v 2.2, version électronique du Nouveau Petit Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* (édition remaniée par Josette REY-DEBOVE & Alain REY), Paris, Dictionnaires Le Robert.

## DISCOGRAPHIE - FILMOGRAPHIE

ALEMITU ABEBE & Enrico CASTELLI 2002, *Kirba afaa Xonso, Konso Music and Songs – Éthiopiennes n°12*, Paris, Buda Musique, collection Éthiopiennes dirigée par Francis Falceto. Disque compact (durée d'enregistrement 68 : 56) + livret.

PAPATAKIS Michel 1993, *Konso : Rites funéraires*, Paris, Les Films du village. 52 min.

WOODHEAD Leslie & TURTON David 1974, *The Mursi*, Granada International Productions. 82 min.



# ANNEXES

<b>I. LE SYSTÈME GÉNÉRATIONNEL (<i>KILOTA</i>) DES KONSO .....</b>	<b>I</b>
<b>II. LISTE BOTANIQUE GÉNÉRALE .....</b>	<b>VI</b>
PLANTES CITÉES DANS LE TEXTE .....	VI
PLANTES ALIMENTAIRES CLASSÉES PAR CATÉGORIES KONSO .....	XIII
ESPÈCES INTRODUITES PAR LES PÉPINIÈRES .....	XVI
QUELQUES NOTES À PROPOS DE LA NOMENCLATURE DES VÉGÉTAUX .....	XVII
<i>Des noms simples ou composés, qui ont un sens ou non .....</i>	<i>xvii</i>
<i>À propos des séries contrastives (petits groupes de plantes qui s'opposent termes à termes) .....</i>	<i>xviii</i>
<b>III. LISTE DES ANIMAUX SAUVAGES INTERDITS OU AUTORISÉS À LA CONSOMMATION ALIMENTAIRE .....</b>	<b>XXII</b>
<b>IV. COMPOSITION LIGNEUSE DES BOSQUETS .....</b>	<b>XXIV</b>
<b>V. INVENTAIRE (NON EXHAUSTIF) DES <i>MURA POQALLA</i> .....</b>	<b>XXVIII</b>
<b>VI. RÉCIT DE LA BATAILLE DE DOKATTO CONTRE LES AMHARA ..</b>	<b>XXXII</b>
<b>VII. L'ARRIVÉE DES NEUF PREMIERS <i>POQALLA</i> AU PAYS KONSO ..</b>	<b>XXXIV</b>
<b>VIII. UNE CÉRÉMONIE D'ÉRECTION D'UN MÂT DE GÉNÉRATION (<i>KATAPAHA</i>)</b>	<b>XXXVI</b>
<b>IX. RELEVÉ DES ARBRES SUR LES <i>MORA</i> DE DOKATTO .....</b>	<b>XLII</b>
UNE GRANDE CONSTANCE DANS LE CHOIX DES ESPÈCES .....	XLIV
DES ARBRES EN PROVENANCE DU <i>KOMMEYTA</i> .....	XLVI
<i>MORINGA STENOPETALA</i> , LA SEULE ESPÈCE INDIVIDUELLEMENT APPROPRIÉE SUR LES <i>MORA</i> .....	XLVIII



# I. Le système générationnel (*kilota*) des Konso

---

## Une répartition des membres de la société en classes de génération

Un système de classes de génération repose sur la répartition des individus en classes, non pas en fonction de leur âge comme c'est le cas dans les classes d'âges, mais en fonction du groupe d'appartenance de leur père. Chez les Nyangatom et les ethnies de la famille karimojong, il n'y a que deux groupes, Pères du Pays et Fils du Pays, qui font qu'un Père du Pays donnera naissance à un Fils du Pays et réciproquement un Fils du Pays donnera naissance à un Père du Pays (TORNAY 1988). Dans le système Oromo-Borana-Konso, on trouve une échelle de positions, ou « degrés » : *farayta*, *xela*, *kata*, *orshata*, *qurula*, etc. La règle chez les Konso est que les enfants sont placés dans l'échelle, à un intervalle fixé par rapport à leur père : deux degrés « en dessous » dans le système Karatti, trois dans le système Takati. La conséquence est que tous les enfants d'une fratrie seront placés dans la même classe de génération, quel que soit leur ordre de naissance et leur différence d'âge. À intervalle régulier (18 ans à Karatti, 9 ans à Takati), tous les membres de la société sont promus simultanément au degré supérieur. Ainsi lors de cette promotion collective qui se déroule lors de la fête appelée *katapaha*, les *farayta* deviennent *xela*, les *xela* deviennent *kata*, et ainsi de suite.

## Une division de la société en lignées-fractions de génération (*xelta*) qui s'articulent avec les classes

À ce découpage transversal vient se superposer un découpage de la société, que l'on peut qualifier de « perpendiculaire » à celui des classes de génération, en « lignées » ou « fractions » de génération (selon la terminologie de PEATRIK 1995) : celles-ci, au nombre de deux à Karatti, sont nommées *Hirpa* et *Kalkussa*<sup>1</sup>. Le terme *lignée* est peut-être plus évocateur dans la mesure où la règle est que toute la descendance d'un homme *Hirpa* est *Hirpa* – il en est de même pour les membres du

---

<sup>1</sup> Il y en a trois à Takati : *Hirpa*, *Kalkussa* et *Melkussa*.



groupe *Kalkussa*. Ces lignées-fractions s'articulent avec les classes de génération car tous les membres de la même génération font partie de la même fraction : sur l'échelle des degrés, les générations sont alternativement *Hirpa* et *Kalkussa* (Tableau i).

Tableau i : les degrés de génération et leur articulation avec les lignées-fractions de génération (*xelta*)

	À un temps t		À t + 18 ans	
Noms des <i>xelta</i>	HIRBA	KALKUSSA	HIRBA	KALKUSSA
Noms des degrés		<i>Qulula</i>	<i>Qulula</i>	
	<i>Qurnla</i>			<i>Qurnla</i>
		<i>Orsbata</i>	<i>Orsbata</i> Gellebo	
	<i>Kata</i> Gellebo	<i>Xela</i> « guerriers »	<i>Xela</i> « guerriers » Fils de Gellebo	<i>Kata</i>
	<i>Farayta</i> Fils de Gellebo			<i>Farayta</i>
	<i>Farayta isbakka</i> : « Petit » <i>farayta</i>	<i>Farayta isbakka</i> : « Petit » <i>farayta</i>		

(D'après HALLPIKE 1972 : 185).

Chaque individu appartient à une classe de génération donnée, qui est de façon définitive, soit *Hirpa* soit *Kalkussa* (nom des lignées-fractions de génération) – *Kalkussa* si la classe précédemment formée est *Hirpa*, et réciproquement. Tout au long de sa vie, il évolue en même temps que les autres membres de sa génération dans l'échelle de degrés. Les promotions au degré supérieur ont lieu de façon synchrone pour toutes les classes, tous les dix-huit ans. Les individus du degré *xela* par exemple deviennent *kata* ; ils continuent néanmoins à appartenir à la même lignée, ici *Kalkussa*. Les membres du degré *xela* sont ainsi alternativement *Kalkussa* et *Hirpa*.

Pour rester concrète, nous avons indiqué dans ce tableau l'évolution d'un homme nommé par exemple Gellebo appartenant au *xelta* *Hirpa*, et situé dans le degré *kata* au moment t, ainsi que celle de ses fils.

#### Des fonctions sociales associées à chaque degré

Nous sommes dans un système où les classes de génération sont liées à l'organisation de la vie sociale et politique. En effet, chacun des degrés a ses propres fonctions dans la société : la progression d'un groupe dans l'échelle des degrés se traduit par l'évolution de ses responsabilités socio-politiques (Tableau ii). Le degré *xela* en particulier, celui des « guerriers », se voit assigner un rôle plus important que les autres : ses membres sont en charge de toutes les affaires intérieures et extérieures du bourg. Ils doivent assurer la protection des villageois contre les attaques extérieures, défendre l'intérêt du bourg au niveau administratif, faire la police, effectuer les travaux d'intérêt général, entretenir les parties communes (places

publiques, murs d'enceinte, bosquet autour du bourg, réservoirs d'eau pour le bétail, etc.). Toutes ces actions sont conduites sous les conseils de la génération dans le degré des *orshata*. Comme chaque génération qui arrive dans le degré *xela* pousse la précédente dans le degré *kata* – elle la met à la retraite en quelque sorte – on peut dire que les groupes d'hommes ainsi définis se transmettent le pouvoir périodiquement. Plus symboliquement, à chaque changement du groupe en charge des activités politiques de la ville, le pouvoir passe alternativement dans la main de la fraction *Hirpa* ou *Kalkussa*. C'est cette transition du pouvoir que célèbre plus particulièrement la cérémonie *katapaha* : si la génération qui rentre dans le degré *xela* est de la lignée *Kalkussa*, on dira que l'on fête le *xelta Kalkussa*.

Tableau ii : Degrés de génération et fonctions associées

	Noms des degrés	Fonctions associées
AGP	<i>Qulula</i>	Se retirent progressivement de la vie sociale.
GP	<i>Qurula</i>	Se retirent progressivement de la vie sociale.
GP	<i>Orshata</i>	Bénissent les récoltes et les guerriers.
P	<i>Kata</i>	Bénissent les récoltes et les guerriers
P	<i>Xela</i> : Degré des « guerriers »	Mariage et reproduction autorisés. Participent à la guerre et aux tâches physiques.
E	<i>Farayta</i>	Mariage et reproduction interdits. N'ont pas de responsabilités.
E	<i>Farayta ishakka</i> : « Petit » <i>farayta</i>	Mariage et reproduction interdits. N'ont pas de responsabilités.

(E : Enfants ; P : Parents ; GP : Grands-parents ; AGP : Arrière-grands-parents)

#### La constitution de classes de générations (*barriyaata*)

Mais les membres du *xelta* au pouvoir n'exercent pas leurs fonctions durant les 18 ans que dure le cycle. Le *xelta* est en effet divisé en deux groupes, le « grand *xelta* » (*xelta kutta*), et le « petit *xelta* » (*xelta shakka*). Le premier groupe est constitué des plus âgés, qui sont en général aussi les aînés des fratries ; le second à l'inverse est constitué des plus jeunes, qui sont en général aussi les benjamins des fratries<sup>2</sup>. Chaque groupe

---

<sup>2</sup> L'exemple suivant nous permet de voir comment la règle prend forme, et s'assouplit éventuellement selon les cas. Gellissimo est le dernier d'une fratrie de 8 enfants dont le père appartient au *xelta* Kalkussa. Ses deux aînés ont été placés dans le groupe des aînés du *xelta* Kalkussa, et les trois suivants dans le groupe des cadets du même *xelta*. Exceptionnellement les trois derniers de la fratrie, arrivés bien après les autres, ne rejoignent pas le groupe des cadets, mais le groupe des aînés du *xelta* Hirpa. Par cet aménagement, les classes de génération ainsi définies gardent une certaine homogénéité dans les âges de leurs membres.

forme une *classe* de génération proprement dite (*harrīyaata*), en ce sens qu'il porte un nom qui lui est propre, et qui caractérise l'identité de ses membres durant toute leur vie. Le nom est choisi par les membres du groupe dès lors qu'ils sont entrés dans le degré *xela* et qu'ils ont abattu individuellement ou collectivement un animal sauvage. L'exercice du pouvoir pour le *xelta* est divisé en deux périodes. La première de 7 ans pendant laquelle ce sont les aînés qui travaillent pour la collectivité, et la deuxième de 11 ans où c'est au tour des plus jeunes d'assurer cette tâche. La transition du pouvoir d'une classe à la suivante est faite au cours du *kara*, cérémonie consacrée plus particulièrement à la classe qui se retire de la vie publique et au bilan des actions menées par elle pendant son mandat.

#### Des règles de mariage et de reproduction associées au système

Le système de génération a des implications démographiques indéniables dans la mesure où il est associé à des règles de mariage et de reproduction. D'une part, les individus appartenant à la classe de génération *farayta* n'ont pas le droit de procréer : c'est la règle du *farayuma*. Si le mariage ne leur est pas strictement interdit, les jeunes époux ne doivent en revanche pas avoir d'enfant, car « la semence des *farayta* est comme de l'eau » (HALLPIKE 1968) : un enfant né de cette union est considéré comme issu d'une relation adultère, la mère est alors forcée de s'exiler avec l'enfant ou d'avorter. D'autre part, les femmes dont les enfants ont commencé à avoir eux-mêmes des enfants deviennent *okkoyo*, « vieille femme », « grand'mère » – un statut qui se reconnaît à la perruque de laine noire qu'elles portent dès lors – et n'ont plus le droit d'enfanter. À moins qu'ils ne soient polygames, cette interdiction se répercute sur les maris. Le recoupement d'une génération sur l'autre (aboutissant à des situations avec par exemple un oncle plus jeune que son neveu) devient ainsi impossible.

Même si l'on ne dispose pas de données suffisantes sur la démographie de la région, on peut aisément imaginer le rôle de régulation qu'a joué ce système sur

Tableau : Position des 8 enfants d'une même fratrie dans les *xelta* et les « sous-*xelta* »

1	†	<i>Xelta kuta</i> (« grand <i>xelta</i> »)	<i>KALKUSSA</i>
2			
3		<i>Xelta shakka</i> (« petit <i>xelta</i> »)	
4			
5			
6		<i>Xelta kuta</i> (« grand <i>xelta</i> »)	<i>HIRPA</i>
7	†		
8			

l'effectif de cette population. Remarquons en effet que si un homme ne peut pas procréer au degré *farayta*, il est donc obligé d'attendre le degré *xela*. Admettons qu'il ait un enfant immédiatement après avoir atteint ce stade, l'enfant naît alors dans le degré « *farayta ishakka* », et il est lui-même obligé d'attendre 36 ans pour avoir à son tour des enfants. Si son père fait un autre enfant 18 ans plus tard, celui-ci naît directement dans le degré *fareyta*, et ne devra attendre que 18 ans pour se marier. Un petit raisonnement logique nous amène à conclure que l'écart d'âge moyen entre pères et fils est de 36 ans. L'arrivée de la mission protestante Mekane Yesus dans les années cinquante a fortement contribué à faire disparaître le *farayuma*, qui apparaissait à l'idéologie chrétienne comme un vestige de croyances païennes allant, de plus, contre la nature procréatrice accordée par Dieu aux hommes.

## II. Liste botanique générale

### PLANTES CITÉES DANS LE TEXTE

Sont reportés dans le tableau ci-dessous les noms scientifique (avec inventeur), vernaculaires, la famille et le numéro de collection (NC) des espèces citées dans le corps du texte de la thèse. Les nomenclatures scientifiques utilisées sont celles de la Flore d'Éthiopie (5 volumes parus : HEDBERG & EDWARDS 1989 ; PHILLIPS *et al.* 1995, EDWARDS *et al.* 1995, 1997, 2000), réactualisées en janvier 2005 avec les mises à jour du *Germplasm Resources Information Network* (site Internet GRIN).

Concernant les noms vernaculaires des plantes, il existe d'un locuteur à l'autre des variations importantes dans la prononciation. Les versions d'un même terme sont tellement nombreuses que leur notation systématique aurait alourdi ce tableau, sans compter que nous n'aurions jamais pu prétendre à l'exhaustivité. Nous n'avons donc reporté que la prononciation la plus courante, en précisant parfois une ou deux variations, mais sans noter toutes les combinaisons possibles. Le lecteur, s'il vient à se rendre au pays konso et à s'intéresser aux noms locaux des végétaux, ne devra pas s'offusquer des différences qu'il remarquera forcément entre la diversité des formes du langage parlé des Konso, et l'appauvrissement linguistique que la formalisation de ce tableau induit par essence.

Tableau iii : Liste botanique des plantes citées dans le texte

Nom scientifique	Nom vernaculaire	Famille	NC <sup>3</sup>
<i>Qoyra</i> (« Végétaux ligneux »)			
<i>Acacia brevispica</i> Harms	<i>Amareyta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	056
<i>Acacia cf labai</i> Steud. & Hochst. Ex Benth.	<i>Kolaltta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	126
<i>Acacia ebrenbergiana</i> Hayne (d'après l'identification à l'herbarium) / selon notre	<i>Jejebta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	027

<sup>3</sup> NC : Numéro de Collection attribué à l'échantillon conservé au *National Herbarium* d'Addis-Abeba.

propre observation : <i>A. hockii</i>			
De Wild.			
<i>Acacia etbaica</i> Schweinf.	<i>Kolalpoora</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	028
<i>Acacia horrida</i> (L.) Willd.	<i>Hotirta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	044
<i>Acacia mellifera</i> (Vahl) Benth.	<i>Pelaltta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	116
<i>Acacia nilotica</i> (L.) Delile	<i>Delpatta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	043
<i>Acacia senegal</i> (L.) Willd var. <i>senegal</i>	<i>Yunutta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	081 127
<i>Acacia seyal</i> Delile var. <i>seyal</i>	<i>Fullayta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	024 030
<i>Acacia seyal</i> Delile var. <i>fistula</i> (Schweinf.) Oliv.	<i>Waajeta, Fnkulla</i> <i>Ateeta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	137
<i>Acacia</i> sp.	<i>Kortota</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	
<i>Acacia tortilis</i> (Forssk.) Hayne subsp. <i>spirocarpa</i>	<i>Dettatta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	
<i>Acalypha fruticosa</i> Forssk var. <i>fruticosa</i> .	<i>Se'aata</i>	EUPHORBIACEAE	093
<i>Acalypha fruticosa</i> Forssk. var. <i>eglandulosa</i> A. Radcl-Smith	<i>Seyta, Arkayla</i>	EUPHORBIACEAE	063
<i>Acokanthera schimperi</i> (A.DC.) Oliv.	<i>Lava</i>	APOCYNACEAE	112
<i>Adenium obesum</i> (Forssk.) Roem. & Schult. ou	<i>Kulpapitta</i>	APOCYNACEAE	089
<i>Adenium somalense</i> Balf. f.			
<i>Afrocarpus gracilior</i> (Pilg.) C. N. Page	<i>Elta, Teelta</i>	PODOCARPACEAE	
<i>Balanites aegyptiaca</i> (L.) Del. var. <i>Aegyptiaca</i>	<i>Hankalta</i>	BALANITACEAE	
<i>Balanites rotundifolia</i> Blatt. var. <i>rotundifolia</i>	<i>Kutatatta, Kuttatta</i>	BALANITACEAE	025
<i>Berberhia discolor</i> (Klotzsch) Hemsl.	<i>Qananta, Farenjeeta</i> (?)	RHAMNACEAE	
<i>Borassus aethiopum</i> Mart.	<i>Qoyqoytta, Sampapa</i>	ARECACEAE	
<i>Boscia mossambicensis</i> Klotzsch	<i>Sbatitta</i>	CAPPARACEAE	130
<i>Boswellia neglecta</i> S. Moore	<i>Qoyra tenkareyta</i> <i>apoor</i>	BURSERACEAE	114
<i>Boswellia papyrifera</i> (Delile ex Caill.) Hochst.	<i>Qoyra tenkareyta aata</i>	BURSERACEAE	
<i>Caesalpinia volkensii</i> Harms	<i>Qora takeeka</i>	FABACEAE – CAESALPINIOIDEAE	140
<i>Calpurnia aurea</i> (Aiton) Benth. subsp. <i>aurea</i>	<i>Qora kelta; Qora kelto</i>	FABACEAE-FABOIDEAE	
<i>Canthium pseudosetiflorum</i> Bridson	<i>Maayyatta</i>	RUBIACEAE	101
<i>Capparis fascicularis</i> DC.	<i>Asa</i>	CAPPARACEAE	046
<i>Capparis tomentosa</i> Lam.	<i>Kommoroora,</i> <i>kommoorta, kommooru</i>	CAPPARACEAE	022

<i>Carica papaya</i> L.	<i>Pappayyata</i>	CARICACEAE	
<i>Carissa edulis</i> Vahl	<i>Akamta</i> <sup>4</sup>	APOCYNACEAE	
<i>Catba edulis</i> (Vahl) Forssk. ex Endl.	<i>Timabata</i>	CELASTRACEAE	094
<i>Cissus quadrangularis</i> L.	<i>Shurrata</i>	VITACEAE	048
<i>Cissus rotundifolia</i> Vahl	<i>Xaalala</i>	VITACEAE	050
<i>Clematis simensis</i> Fresen.	<i>Kayakantada</i>	RANUCULACEAE	020
<i>Coffea arabica</i> L.	<i>Punitta</i>	RUBIACEAE	
<i>Combretum aculeatum</i> Vent.	<i>Palala, Oypapaba</i>	COMBRETACEAE	102
<i>Combretum aculeatum</i> Vent.	<i>Takkaruma</i>	COMBRETACEAE	113
<i>Combretum aculeatum</i> Vent.	<i>Qiniyferta</i>	COMBRETACEAE	115
<i>Combretum molle</i> R. Br. ex G. Don	<i>Oypapaba</i>	COMBRETACEAE	
<i>Combretum molle</i> R. Br. ex G. Don	<i>Rukatta</i>	COMBRETACEAE	
<i>Commiphora africana</i> (A. Rich.) Engl.	<i>Qabatitta</i>	BURSERACEAE	091
<i>Commiphora cyclophylla</i> Chiov.	<i>Qabatitta aata, kokomaritta</i>	BURSERACEAE	071
<i>Commiphora cyclophylla</i> Chiov.	<i>Qabatitta dima</i>	BURSERACEAE	075
<i>Commiphora</i> sp.	<i>Qabatitta</i>	BURSERACEAE	097
<i>Cordia africana</i> Lam.	<i>Ottayta</i>	BORAGINACEAE	
<i>Cordia monoica</i> Roxb.	<i>Tolo'ota</i>	BORAGINACEAE	047
<i>Cordia quercifolia</i> Klotzsch.	<i>Laqammissa</i>	BORAGINACEAE	104
<i>Cordia sinensis</i> Lam.	<i>Maderta</i>	BORAGINACEAE	072
<i>Croton macrostachyus</i> Hochst. ex Delile	<i>Masakanta</i>	EUPHORBIACEAE	
<i>Cupressus lusitanica</i> Mill.	<i>Piirpirta farenjeeta, Kopris</i>	CUPRESSACEAE	
<i>Delonix elata</i> (L.) Gamble	<i>Lawayteeta, Laftota</i>	FABACEAE – CAESALPINIOIDEAE	138
<i>Dichrostachys cinerea</i> (L.) Wight & Arn.	<i>Xaalenta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	
<i>Dobera glabra</i> (Forssk.) Juss. ex Poir.	<i>Karsatta</i>	SALVADORACEAE	129
<i>Dodonaea angustifolia</i> (L.) f.	<i>Dittatta</i>	SAPINDACEAE	120
<i>Dracaena afromontana</i> Mildbr. (avant identification : <i>cf. stendneri</i> Schweinf. ex Engl.)	<i>Ajiloota, Xatiloota</i>	DRACAENACEAE	015
<i>Ehretia cymosa</i> Thonn.	<i>Porporissa</i>	BORAGINACEAE	124
<i>Erythrina abyssinica</i> Lam. ex DC.	<i>Erkayta</i>	FABACEAE - FABOIDEAE	
<i>Erythrina brucei</i> Schweinf.	<i>Erkayta</i>	FABACEAE - FABOIDEAE	
<i>Erythrina melanacantha</i> Taub. ex Harms	<i>Erkayta</i>	FABACEAE - FABOIDEAE	021

<sup>4</sup> Peut-être issu de l'amharique *agam*.

<i>Eucalyptus camaldulensis</i> Dehnh.	<i>Parsafeta</i>	MYRTACEAE	
<i>Euclea divinorum</i> Hiern	<i>Maqeyta</i>	EBENACEAE	121
<i>Euphorbia abyssinica</i> J. F. Gmel.	<i>Xolaytta</i>	EUPHORBIACEAE	
<i>Euphorbia candelabrum</i> Kotschy	<i>Xolaytta</i>	EUPHORBIACEAE	
<i>Euphorbia</i> sp.	<i>Xojxojeeta</i>	EUPHORBIACEAE	150
<i>Euphorbia</i> sp.	<i>Sbunwale</i> (gros <i>xojxojeeta</i> )	EUPHORBIACEAE	151
<i>Euphorbia tirucalli</i> L.	<i>Qarraata</i>	EUPHORBIACEAE	
<i>Faidherbia albida</i> (Del.) A. Chev	<i>Xompolta, Hotarta</i>	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	
<i>Ficus sur</i> Forssk.	<i>Harra, Harsu ?</i>	MORACEAE	
<i>Ficus sycomorus</i> L.	<i>Lea</i>	MORACEAE	148
<i>Ficus sycomorus</i> L. subsp. <i>gnaphalocarpa</i> (Miq.) C. C. Berg	<i>Hilta, Hilteeta</i>	MORACEAE	026
<i>Ficus thonningii</i> Blume	<i>Tinneyta, Jaqerta</i>	MORACEAE	092
<i>Gardenia ternifolia</i> K. Schum. & Thonn.	<i>Pirrumayta, Isimayta</i>	RUBIACEAE	018
<i>Gossypium barbadense</i> L.	<i>Fuuttota</i>	MALVACEAE	144
<i>Gossypium herbaceum</i> L.	<i>Fuuttota</i> (nom générique du coton) <i>Karatiya, kokokeeta</i> (nom particulier de l'espèce)	MALVACEAE	135
<i>Gossypium hirsutum</i> L.	<i>Fuuttota</i>	MALVACEAE	136
<i>Grewia erythraea</i> Schweinf.	<i>Qoojjata</i>	TILIACEAE	103
<i>Grewia velutina</i> (Forssk.) Vahl.	<i>Dabayta, dawwayta</i>	TILIACEAE	049
<i>Grewia villosa</i> Willd.	<i>Qoffissa, (Qoojjata?)</i>	TILIACEAE	017
<i>Hagenia abyssinica</i> (Bruce) J.F. Gmel.	<i>Qoyra xosota, avatsboota</i>	ROSACEAE	
<i>Hoslundia opposita</i> Vahl	<i>Pimiverversha</i>	LAMIACEAE	096
<i>Hyphaene thebaica</i> (L.) Mart.	<i>Qoyqoyta, Sampapa</i>	ARECACEAE	
<i>Jasminum grandiflorum</i> L.	<i>Sbelaqatattalla</i>	OLEACEAE	088
<i>Juniperus procera</i> Hochst. ex Endl.	<i>Pirpirta</i>	CUPRESSACEAE	
<i>Lannea cf schimperii</i> Engl.	<i>Tomqoressa</i>	ANACARDIACEAE	
<i>Lannea</i> sp.	<i>Pa'atta</i>	ANACARDIACEAE	
<i>Lysiana</i> sp.	.....	LORANTHACEAE	
<i>Maerua angolensis</i> DC.	<i>Qalqalta</i> Deux variétés : <i>illawa</i> « vert », glabre ; <i>aata</i> « blanc », pubescent	CAPPARACEAE	
<i>Maerua gillettii</i> Kers	<i>Qalla</i>	CAPPARACEAE	107
<i>Maerua oblongifolia</i> A. Rich.	<i>Qalla</i>	CAPPARACEAE	111
<i>Manibot esculenta</i> Crantz	<i>Mooko, Tennisba qoyra, Hidana xoyra</i>	EUPHORBIACEAE	
<i>Maytenus arbutifolia</i> (Hochst. ex A. Rich) R. Wilczek	<i>Dakkayta</i>	CELASTRACEAE	
<i>Maytenus arbutifolia</i> (Hochst. ex A. Rich) R. Wilczek	<i>Takakanta, Korteta, Qoyra nilea</i>	CELASTRACEAE	



<i>Maytenus cf. senegalensis</i> (Lam.) Exell.	<i>Lawayteeta</i>	CELASTRACEAE	
<i>Maytenus senegalensis</i> (Lam.) Exell	<i>Teelta</i>	CELASTRACEAE	098
<i>Melbania velutina</i> Forssk.	<i>Qora heeqa</i>	STERCULIACEAE	058
<i>Moringa stenopetala</i> (Baker f.) Cufod.	<i>Sbelaqta, shelqata, Telaqta, telqata</i>	MORINGACEAE	
<i>Musa sp.</i>	<i>Muuseta</i>	MUSACEAE	
<i>Myrsine africana</i> L.	<i>Qajamma</i>	MYRSINACEAE	
<i>Nicotiana tabacum</i> L.	<i>Tempo, Tempoota</i>	SOLANACEAE	
<i>Olea europaea</i> L. subsp. <i>cuspidata</i> (Wall. ex G. Don) Cif.	<i>Ekerta</i>	OLEACEAE	100
<i>Opuntia ficus-indica</i> (L.) Mill. (ou <i>O. monacantha</i> Haw.)	<i>Qulqwaleta</i> (de l'amh. <i>qulqwal</i> ), <i>Palpaloota</i>	CACTACEAE	
<i>Ormocarpum trichocarpum</i> (Taub.) Engl.	<i>Tipitta</i>	FABACEAE – FABOIDEAE	038
<i>Parkinsonia aculeata</i> L.	.....	FABACEAE - CAESALPINIOIDEAE	
<i>Pavetta abyssinica</i> Fresen.	<i>Punipaba</i>	RUBIACEAE	128
<i>Pentas sp.</i>	<i>Punipabayta</i>	RUBIACEAE	
<i>Pergularia daemia</i> (Forssk.) Chiov.	<i>Korrodo</i>	ASCLEPIADACEAE	
<i>Phoenix reclinata</i> Jacq.	<i>Qoyqoyta, Sampapa, Qoyra salena</i>	ARECACEAE	
<i>Phyllanthus ovalifolius</i> Forssk.	<i>Hebhatta, jalenjaleeta</i>	EUPHORBIACEAE	041
<i>Premna schimperi</i> Engl.	<i>Allanwa</i>	LAMIACEAE	
<i>Psyrax schimperiana</i> (A. Rich.) Bridson	<i>Kabeelta</i>	RUBIACEAE	
<i>Pterolobium stellatum</i> (Forssk.) Brenan	<i>Sapanta</i>	FABACEAE – CAESALPINIOIDEAE	082
<i>Rhamnus prinoides</i> L'Hérit.	<i>Keshota, xulaamayta</i>	RHAMNACEAE	
<i>Rhus glutinosa</i> Hochst. ex A. Rich.	<i>Kokokeeta</i>	ANACARDIACEAE	125
<i>Rhus natalensis</i> Bernh. ex Krauss	<i>Kaputayta</i>	ANACARDIACEAE	055
<i>Rhus tenuinervis</i> Engl.	<i>Pijoraya</i>	ANACARDIACEAE	
<i>Rhus vulgaris</i> Meikle	<i>Punitta purrayya, Punitta purkayyaata</i>	ANACARDIACEAE	
<i>Ricinus communis</i> L.	<i>Lallata</i> (nom de la plante), <i>Eyyeeta</i> (nom du fruit)	EUPHORBIACEAE	147
<i>Salvadora persica</i> L.	<i>Koorteta</i>	SALVADORACEAE	131
<i>Senna occidentalis</i> (L.) Link	<i>Qora maaka, Karanqa</i>	FABACEAE – CAESALPINIOIDEAE	066
<i>Senna septemtrionalis</i> (Viv.) Irwin & Barneby	<i>Qora niaapa</i>	FABACEAE - CAESALPINIOIDEAE	
<i>Senna singueana</i> (Del.) Lock	<i>Hanqarara</i>	FABACEAE – CAESALPINIOIDEAE	057
<i>Steganotaenia araliacea</i> Hochst.	<i>Urrolayta</i>	APIACEAE	076
<i>Sterculia africana</i> (Lour.) Fiori	<i>Qawreeta</i>	STERCULIACEAE	080

<i>Stereospermum kunthianum</i> Cham.	<i>Leppoleysba</i>	BIGNONIACEAE	
<i>Tamarindus indica</i> L.	<i>Roko'ota</i>	FABACEAE – CAESALPINIOIDEAE	123
<i>Tapinanthus globiferus</i> (A. Rich.) v. Tiegh.	<i>Qora tulla</i>	LORANTHACEAE	045
<i>Teclea simplicifolia</i> (Engl.) Verdoorn	<i>Haadawma</i>	RUTACEAE	
<i>Terminalia brownii</i> Fresen.	<i>Oypatta</i>	COMBRETACEAE	105
<i>Turraea bombassana</i> Hiern ex C. DC.	<i>Pitirkaama</i>	MELIACEAE	
<i>Vangueria madagascariensis</i> J. F. Gmel.	<i>Mudukanta,</i> <i>Mulukanta</i>	RUBIACEAE	
<i>Vangueria volkensii</i> K. Schum.	<i>Timbilieersha,</i> <i>Timuwanarsha</i>	RUBIACEAE	
<i>Vernonia amygdalina</i> Del.	<i>Krawwata</i>	ASTERACEAE	
<i>Ximenia caffra</i> Sond. cf. var. <i>caffra</i>	<i>Hinkükkata;</i> <i>Qinkükkata</i>	OLACACEAE	099
<i>Zanthoxylum chalybeum</i> Engl.	<i>Katta'atta</i>	RUTACEAE	077
<i>Ziziphus abyssinica</i> Hochst. ex A. Rich.	<i>Koopta</i>	RHAMNACEAE	
<i>Ziziphus mucronata</i> Willd.	<i>Koopta</i>	RHAMNACEAE	073
<i>Ziziphus spina-christi</i> (L.) Desf.	<i>Koopta</i>	RHAMNACEAE	
<hr/> <u>Missa (« Végétaux herbacés »)</u> <hr/>			
<i>Abutilon bidentatum</i> (Hochst.) A. Rich.	<i>Fuuttota komeyta</i>	MALVACEAE	090
<i>Achyranthes aspera</i> L.	<i>Pon(a)kamayta</i>	AMARANTHACEAE	145
<i>Adenia ellenbeckii</i> Harms	<i>Nama</i>	PASSIFLORACEAE	002
<i>Aerva lanata</i> (L.) Juss. ex Schult.	<i>Ateeta</i>	AMARANTHACEAE	011
<i>Alectra vogelii</i> Benth.	<i>Korpa okala, Tunnuusa</i>	SCROPHULARIACEAE	062
<i>Aloe</i> sp.	<i>Arkayta iskatta</i>	ALOACEAE	
<i>Aloe</i> sp.	<i>Arkayta diirta</i>	ALOACEAE	122
<i>Annona</i> sp.	<i>Hilteta</i>	ANNONACEAE	
<i>Argemone mexicana</i> L.	.....	PAPAVERACEAE	141
<i>Yushania alpina</i> (K. Schum.) W. C. Lin	<i>Leyma</i>	POACEAE	
<i>Arundo donax</i> L.	<i>Shompokota, xasha (?)</i>	POACEAE	
<i>Aspilia mossambicensis</i> (Oliv.) Wild.	<i>Jaqaqeyta</i>	ASTERACEAE	118
<i>Barleria erantbemoides</i> R. Br. ex C. B. Cl.	<i>Pijpijeeta</i>	ACANTHACEAE	053, 054
<i>Bidens</i> sp.	<i>Orana karaya</i>	ASTERACEAE	
<i>Boerhavia erecta</i> L.	<i>Addisu</i>	NYCTAGINACEAE	007
<i>Boscia coriacea</i> Pax	<i>Hadayta</i>	CAPPARACEAE	
<i>Brucea antidysenterica</i> J. F. Mill.	<i>Guduba ?</i>	SIMAROUBACEAE	
<i>Cadaba farinosa</i> Forssk.	<i>Qaalla</i>	CAPPARACEAE	040B, 108

<i>Caralluma sprengeri</i> N. E. Br.	<i>Paqapaqa</i>	ASCLEPIADACEAE	064
<i>Caucanthus auriculatus</i> (Radle) Niedenzu	<i>Tarafalta</i>	MALPIGHIACEAE	042
<i>Cayratia ibuensis</i> (Hook. f.) Suesseng.	<i>Jareeta</i>	VITACEAE	065
Cf. <i>Clusia</i> sp.	<i>Urruja</i>	CLUSIACEAE	
Cf. <i>Crinum</i> sp.	<i>Illallasba</i>	AMARYLLIDACEAE	149
Cf. <i>Satureja</i> sp.	<i>Arkadimpnaysba</i>	LAMIACEAE	
<i>Chenopodium opulifolium</i> Schrader ex Koch & Ziz. / <i>ambrosioides</i> L.	<i>Tarantara</i>	CHENOPODIACEAE	
<i>Clerodendron bicolor</i> (Klotzsch) Vatke	.....	VERBENACEAE	083
<i>Clutia abyssinica</i> Jaub.& Spach.	<i>Maxentota</i>	EUPHORBIACEAE	
<i>Commelina</i> sp. Plum. ex L.	<i>Kantata</i>	COMMELINACEAE	
<i>Crotalaria bogdaniana</i> Polhill	<i>Saarkeyta</i>	FABACEAE – FABOIDEAE	087
<i>Cyathula orthacantha</i> (Aschers.) Schinz	.....	AMARANTHACEAE	008
<i>Cyrtorchis arcuata</i> (Lindl.) Schltr.	<i>Afalfaloota</i>	ORCHIDACEAE	016
<i>Datura stramonium</i> L.	<i>Uuta Hareeta</i>	SOLANACEAE	142
<i>Dregea schimperi</i> (Decne.) Bullock	<i>Xayla</i>	ASCLEPIADACEAE	006
<i>Gomphocarpus flavidus</i> N. E. Br.	.....	ASCLEPIADACEAE	029
<i>Cleome gynandra</i> L.	<i>Ornya, Siita karma</i>	BRASSICACEAE	069
<i>Hibiscus dongolensis</i> Caill. ex Delile	<i>Fuuttota kommeyta</i>	MALVACEAE	086
<i>Hypoestes forsskaolii</i> (Valh) R. Brown	<i>Kunitta</i>	ACANTHACEAE	
<i>Hyparrhenia</i> sp. Andersson ex E. Fourn.	<i>Shililiqaata</i>	POACEAE	
<i>Indigofera schimperi</i> Jaub. & Spach	<i>Epoysba</i>	FABACEAE – FABOIDEAE	074
<i>Indigofera vobemarensis</i> Baill.	<i>Takkaroota</i>	FABACEAE – FABOIDEAE	095
<i>Ipomoea kituiensis</i> Vatke	<i>Lallata kommeyta</i>	CONVOLVULACEAE	023
<i>Ipomoea obscura</i> (L.) Ker. Gawl.	.....	CONVOLVULACEAE	117
<i>Justicia caerulea</i> Forssk.	<i>Qiirqira</i>	ACANTHACEAE	014
<i>Kalanchoe cf glaucescens</i> Britten	<i>Pojompojo</i>	CRASSULACEAE	052
<i>Launaea cf taraxacifolia</i> (Wild.) Amin ex J. Jeffrey	<i>Hankolayta</i>	ASTERACEAE	013
<i>Ocimum americanum</i> L.	<i>Kirdyfaya</i>	LAMIACEAE	036
<i>Ocimum americanum</i> L. <i>pilosum</i> (Willd.) A. J. Paton	<i>Yfaya</i>	LAMIACEAE	037
<i>Ocimum urticifolium</i> Roth.	<i>Hansapitta</i>	LAMIACEAE	061
<i>Osyris quadripartita</i> Salzm. ex Decne.	<i>Ditiittatta</i>	SANTALACEAE	
<i>Osyris quadripartita</i> Salzm. ex Decne.	<i>Qaalla</i>	SANTALACEAE	040A
<i>Osyris quadripartita</i> Salzm. ex Decne.	<i>Waato</i>	SANTALACEAE	134
<i>Oxygonum sinuatum</i> (Meisn.) Dammer	<i>Korsita</i>	POLYGONACEAE	004

<i>Plectranthus</i> sp.	<i>Qora kala</i>	LAMIACEAE	
<i>Phytolacca dodecandra</i> L'Hérit.	<i>Īndod</i> (amh.)	PHYTOLACCACEAE	
<i>Portulaca quadrifida</i> L.	<i>Mara'itta</i>	PORTULACACEAE	005
<i>Solanum hastifolium</i> Hochst. ex Dun.	<i>Kortisoota</i>	SOLANACEAE	051
<i>Solanum incanum</i> L.	<i>Killipoota, kimpiloota</i>	SOLANACEAE	
<i>Solanum nigrum</i> L.	<i>Jankjankoota</i>	SOLANACEAE	001
<i>Striga</i> spp. Lour.	<i>Dava, Korpa</i>	SCROPHULARIACEAE	
<i>Tagetes minuta</i> L.	<i>Jabba Okota Hajo</i>	ASTERACEAE	068
.....	<i>Hayta-tela</i>	.....	039
.....	<i>Delpatta</i>	.....	043
.....	<i>Qassatta</i>	CAPPARACEAE	046
.....	<i>Jeemoltitta</i>	.....	059
.....	<i>Laakanta</i>	.....	070
.....	<i>Jankojankoota</i>	.....	078
.....	<i>Qalqalta</i>	.....	079
.....	<i>Killipoota kommeyta</i>	.....	084
.....	<i>Kotkotaata</i>	.....	085
.....	<i>Qalla</i>	.....	105
.....	<i>Qalla</i>	.....	106
.....	<i>Qalla</i>	.....	109
.....	<i>Qalla</i>	.....	110
.....	<i>Takkaruma</i>	.....	113
.....	<i>Kama dawra</i>	.....	119
.....	<i>Shoampa arpa</i>	.....	132
.....	<i>Intera shelaqta</i>	FABACEAE - FABOIDEAE	
.....	.....	FABACEAE – FABOIDEAE	146
.....	.....	.....	019

## PLANTES ALIMENTAIRES CLASSÉES PAR CATÉGORIES KONSO

Tableau iv : Liste des plantes cultivées (classées par catégories vernaculaires konso)

Nom scientifique	Nom vernaculaire	Nom anglais ou français	Famille	NC
<i>Xarsha</i> (« haricots et pois »)				
<i>Cajanus cajan</i> (L.) Millsp.	<i>Asharkirteeta, Farenjeeta, Kurteeta</i>	Pois d'angole	FABACEAE - FABOIDEAE	031
<i>Cicer arietinum</i> L.	<i>Shumpura</i> (de l'amh. <i>shimbira</i> )	Pois chiche	FABACEAE - FABOIDEAE	
<i>Dolichos sericeus</i> E. Mey.	<i>Kunyere, Hansaya</i>		FABACEAE - FABOIDEAE	133
<i>Lablab purpureus</i> (L.) Sweet	<i>Okaala</i>	Dolique lablab	FABACEAE -	033

Annexes

			FABOIDEAE	
<i>Phaseolus vulgaris</i> L.	<i>Alquqa</i>	Haricot commun	FABACEAE - FABOIDEAE	
<i>Vicia faba</i> L.	<i>Okaala ksume, kunyarata, Shapalata, leantanto</i>	Fève	FABACEAE - FABOIDEAE	
<i>Vigna frutescens</i> A. Rich.	<i>Saartota</i>		FABACEAE - FABOIDEAE	032
<i>Vigna unguiculata</i> (L.) Walp. subsp. <i>cylindrica</i> (L.) Verdc	<i>Oboota</i>	Niébé	FABACEAE - FABOIDEAE	060
<i>Vigna vexillata</i> (L.) A. Rich.	<i>Neqayyata</i>		FABACEAE - FABOIDEAE	035
<hr/>				
<u>Tennisha (« Tubercules bouillis »)</u>				
<i>Colocasia esculenta</i> (L.) Schott	<i>Kansaata</i> (tubercule) <i>Lonka</i> (feuille)	Taro	ARACEAE	
<i>Dioscorea abyssinica</i> Hochst. ex Kunth	<i>Hidana</i>	Igname	DIOSCOREACEAE	
<i>Ensete ventricosum</i> (Welw.) Cheesman	<i>Dupana</i>	Ensète	MUSACEAE	
<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.	<i>Tennisha farenjeeta</i>	Patate douce	CONVOLVULACEAE	
<i>Manihot esculenta</i> Crantz	<i>Mooko, Tennisha qoyra</i>	Manioc	EUPHORBIACEAE	
<i>Solanum tuberosum</i> L.	<i>Tennisha</i>	Pomme de terre irlandaise	SOLANACEAE	
.....	<i>Kullaya</i>		.....	
<hr/>				
<u>Pakanna (les tubercules « durs à cuire »)</u>				
<i>Amorphophallus abyssinicus</i> (Rich.) N.E. Brown	<i>Roometa</i>		ARACEAE	
<i>Arisaema flavum</i> (Forssk.) Schott	<i>Liitota</i>		ARACEAE	
<i>Tacca leontopetaloides</i> (L.) O. Ktze	<i>Sakanayta</i>		TACCACEAE	
<hr/>				
<u>Mida (« brèdes » ou « légumes-feuilles »)</u>				
<i>Adenia ellenbeckii</i> Harms	<i>Nama</i>		PASSIFLORACEAE	002
<i>Aerva lanata</i> (L.) Juss. ex Schult.	<i>Ateeta</i>		AMARANTHACEAE	011
<i>Amaranthus dubius</i> Mart. ex Thell	<i>Raasota</i>		AMARANTHACEAE	009
<i>Amaranthus graecizans</i> L.	<i>Raasota</i>		AMARANTHACEAE	010
<i>Brassica</i> sp.	<i>Hakala</i>		BRASSICACEAE	
<i>Brassica carinata</i> A. Braun	<i>Hakala xoyra,</i> <i>Hakala illava</i>		BRASSICACEAE	
<i>Brassica oleracea</i> L.				
<i>Boerhavia erecta</i> L.	<i>Addisu</i>		NYCTAGINACEAE	007
<i>Corchorus trilocularis</i> L.	<i>Oloqoloqoota</i>		MALVACEAE/ TILIACEAE	012

<i>Cyathula orthocantha</i> (Aschers.) Schinz	.....		AMARANTHACEAE	008
<i>Dregea schimperi</i> (Decne.) Bullock	<i>Xayla</i>		ASCLEPIADACEAE	006
<i>Justicia caerulea</i> Forssk.	<i>Qiiqira</i>		ACANTHACEAE	014
<i>Launaea cf. taraxacifolia</i> (Wild.) Amin ex J. Jeffrey	<i>Hankolayta</i>		ASTERACEAE	013
<i>Moringa stenopetala</i> (Baker f.) Cufod.	<i>Sbelaqta, Telqata,</i> <i>Halako</i> (Orom.)	Arbre-légume	MORINGACEAE	
<i>Oxygonum sinuatum</i> (Meisn.) Dammer	<i>Korsita</i>		POLYGONACEAE	004
<i>Portulaca quadrifida</i> L.	<i>Mara'itta</i>		PORTULACACEAE	005
<i>Solanum nigrum</i> L.	<i>Jankjankoota</i>		SOLANACEAE	001
<i>Vigna luteola</i> (Jacq.) Benth.	<i>Shuqata, saartota</i>		FABACEAE – FABOIDEAE	003
<u>Unta (« grains »)</u>				
<i>Amaranthus</i> spp. L.	<i>Paasa</i>	Amaranthe	AMARANTHACEAE	
<i>Eleusine coracana</i> (L.) Gaertn.	<i>Parajja</i>	Éleusine	POACEAE	
<i>Eragrostis tef</i> (Zucc.) Trotter	<i>Kajeta</i>	Teff	POACEAE	
<i>Hordeum vulgare</i> L.	<i>Poorta</i>	Orge	POACEAE	
<i>Sorghum bicolor</i> (L.) Moench	<i>Unta (shulayta,</i> <i>xyirata, pijjita, hadayta,</i> ... et de nombreux autres noms de variétés)	Sorgho	POACEAE	
<i>Triticum</i> sp.	<i>Kappa</i>	Blé	POACEAE	
<i>Zea mays</i> L.	<i>Pasa, Pogoloota</i> (de l'amh. <i>Boqollo</i> )	Maïs	POACEAE	
<i>Linum usitatissimum</i> L.	<i>Talpa</i> (comme en amharique)	Lin	LINACEAE	034
<i>Helianthus annuus</i> L.	<i>Suufeta</i> (de l'amh., <i>suf</i> )	Tournesol	ASTERACEAE	
<i>Carthamus tinctorius</i> L.	<i>Suufeta farenjeeta</i>	Carthame	ASTERACEAE	139
<u>Autres</u>				
<i>Allium cepa</i> L.	<i>Tuuma dima</i>	Échalote	LILIACEAE	
<i>Allium sativum</i> L.	<i>Tuuma aata</i>	Ail	LILIACEAE	
<i>Capsicum annuum</i> L.	<i>Parapaarua</i> (de l'amh. <i>bärbärä</i> )	Piment-oiseau	SOLANACEAE	
<i>Catha edulis</i> (Vahl) Forssk. ex Endl	<i>Timabata</i>	Qat	CELASTRACEAE	
<i>Cucurbita pepo</i> L.	<i>Potoota</i>	Courge	CUCURBITACEAE	
<i>Lagenaria siceraria</i> (Molina) Standl.	<i>Dabanta</i>	Calebasse	CUCURBITACEAE	
<i>Lycopersicon esculentum</i> Mill.	<i>Nyanya</i>	Tomate	SOLANACEAE	
<i>Nicotiana tabacum</i> L.	<i>Tempo, Tempoota</i>	Tabac	SOLANACEAE	
<i>Rhamnus prinoides</i> L'Hérit.	<i>Keshota</i> (de l'amh. <i>gäsbó</i> )		RHAMNACEAE	

## ESPÈCES INTRODUITES PAR LES PÉPINIÈRES

Nom scientifique	Nom vernaculaire <sup>5</sup>	Nom anglais ou français	Famille	NC
<i>Azadirachta indica</i> A. Juss.	.....	Neem	MELIACEAE	
<i>Casimiroa edulis</i> La Llave & Lex.	<i>Kesmir, Tesmir</i>	Casimir	RUTACEAE	
<i>Casuarina equisetifolia</i> L.	<i>Shiwshive</i> (amh.)	Filao, pin d'Australie, bois-de-fer	CASUARINACEAE	
<i>Citrus aurantiifolia</i> (Christm.) Swingle	<i>Loometa</i> (de l'amh. <i>lomi</i> )	Citron vert	RUTACEAE	
<i>Citrus limon</i> (L.) Burm. f.	.....	Citron	RUTACEAE	
<i>Citrus medica</i> L.	.....	Cédrat	RUTACEAE	
<i>Citrus sinensis</i> (L.) Osbeck	<i>Purtukaneta</i> (de l'amh. <i>birtukan</i> )	Orange	RUTACEAE	
<i>Citrus</i> sp.	<i>Marara</i>		RUTACEAE	
<i>Delonix regia</i> (Boj. Ex Hook.) Raf.	<i>Yä Dirre Dawa zaf</i> (amh.)	Flamboyant	FABACEAE – CAESALPINIOIDEAE	
<i>Grevillea robusta</i> Cunn. ex R. Br.	.....	Chêne soyeux	PROTEACEAE	
<i>Jacaranda mimosifolia</i> D. Don	.....	Jacaranda	BIGNONIACEAE	
<i>Leucaena leucocephala</i> (Lam.) de Wit.	<i>Lukina</i>	Leucaena	FABACEAE – MIMOSOIDEAE	
<i>Mangifera indica</i> L.	<i>Mankoota</i> (de l'amh. <i>mango</i> )	Manguier	ANACARDIACEAE	
<i>Morus alba</i> L.	<i>Injoreta</i> (de l'amh. <i>injori</i> )	Mûrier platane	MORACEAE	
<i>Nerium oleander</i> L.		Laurier-rose	APOCYNANEAE	
<i>Persea americana</i> Miller	<i>Avokato</i> (de l'amh. <i>avokado</i> )	Avocatier	LAURACEAE	
<i>Prunus persica</i> (L.) Batsch	<i>Koké</i> (amh.)	Pêcher	ROSACEAE	
<i>Psidium guajava</i> L.	<i>Seytuneta</i> (de l'amh. <i>zäytun</i> )	Goyavier	MYRTACEAE	
<i>Schinus molle</i> L.	<i>Qundobärbäre zaf</i> (amh.)	Faux poivrier, poivrier rose	ANACARDIACEAE	

<sup>5</sup> La plupart des espèces nouvellement introduites ne portent pas de nom konso, ou alors un nom adapté de l'amharique, et parfois, de l'anglais. Pour mettre en évidence ces emprunts, nous avons parfois précisé le nom en amharique.

## QUELQUES NOTES À PROPOS DE LA NOMENCLATURE DES VÉGÉTAUX

### DES NOMS SIMPLES OU COMPOSÉS, QUI ONT UN SENS OU NON

À l'intérieur de la « forme de vie » *qoyra* (les ligneux), nous avons relevé 120 lexèmes, correspondant aux genres ETB. Parmi ceux-ci, 100 sont des *lexèmes primaires non analysables*<sup>6</sup> : ces expressions simples, qui ne désignent rien d'autre que le nom de la plante, constituent de loin la majorité des noms des plantes de la catégorie *qoyra*. Cinq sont des *lexèmes primaires analysables improductifs* : ces lexèmes sont décomposables en plusieurs termes signifiants, mais qui ne renseignent pas sur la position de la plante dans le système classificatoire végétal. Par exemple, *qora kelta* « la médecine pour les ectoparasites (pous, puces, punaises) », *qora beeqa* « la médecine pour les démangeaisons », *qora maaka* « la médecine pour les serpents », *qora niaapa*, *qora tulla*. Six sont des *lexèmes primaires analysables productifs* : l'expression dont ils sont composés renseigne sur la position de la plante dans le système classificatoire. Par exemple, *qoyra takeeka* « l'arbre pour le jeu *takeeka* », *qoyra tenkareeta* « l'arbre à encens », qui appartiennent effectivement à la catégorie *qoyra* ; *tennisha qoyra*, la « patate-arbre », qui appartient à la catégorie des « patates » (*tennisha*). Enfin, dix sont des *lexèmes secondaires* qui appartiennent à une série contrastive ; ils forment 8 couples de séries contrastives. Par exemple, *qoyra tenkareeta aata* « l'arbre à encens blanc » et *qoyra tenkareeta apoora* « l'arbre à encens noir ». Mais ces séries contrastives ne sont pas toujours aussi faciles à détecter dans la mesure où l'attribut peut se retrouver en *afaxonso* accolé au terme de base : ainsi, *kolalpoora* (nom de *Acacia etbaica*) est un mot dont la formation peut être comprise comme l'accolement de la racine *kolal* avec le déterminant *apoora* (« noir »), ce qui permet d'en déduire que l'espèce ainsi nommée

---

<sup>6</sup> Selon Berlin, les « genres » ethnobotaniques, tout comme les taxons de niveau supérieur, sont en général désignés par des lexèmes qualifiés de *primaires*. Les lexèmes primaires sont le plus souvent constitués d'un seul mot, auquel cas, ils sont dits *non analysables* (ex. châtaignier). Lorsqu'ils sont composés de plusieurs mots, l'expression peut faire référence au taxon de niveau immédiatement supérieur et donc donner une indication de la position du lexème dans la classification – on dit que le lexème est *analysable et productif* (ex. arbre de Judée, champignon de Paris) ; au contraire, l'expression peut ne pas présenter dans ses termes le nom du taxon de niveau supérieur – le lexème est alors *analysable et improductif* (ex. bourse-à-pasteur, faux acacia, crête-de-coq...). En revanche, les « espèces » et les « variétés » (au sens de l'ethnobotanique) sont en général désignées par des *lexèmes secondaires*, qui sont composés comme les lexèmes primaires productifs, d'un terme de base marquant la catégorie hiérarchique supérieure suivi d'un déterminant, mais qui, au contraire de ces mêmes lexèmes primaires productifs, apparaissent dans des « séries contrastives » (*contrast set*) comportant peu de membres, le plus souvent deux. Les espèces ou variétés de la même série sont alors définies par opposition les unes par rapport aux autres : elles portent le même nom générique mais sont différenciées par un attribut (ex. érable champêtre et érable de Montpellier ; chêne vert, chêne sessile, chêne pubescent...) (MARTIN 1975).



s'oppose dans une série contrastive à *Acacia labai*, nommé *kolalitta* (terme formé par la racine *kolal* suivi d'un suffixe très fréquent en *afa-xonso -ta*).

Dans la catégorie *misa* (les herbacées), nous avons de la même façon relevé une majorité de lexèmes primaires non analysables ; mais également beaucoup de lexèmes primaires analysables improductifs (*hayta-tela*, « pièce de viande pour les chèvres » ; *Pon-kamayta*, « résiste à la saison sèche » ; *korpa okala*, « le Striga des vaches » ; *uta hareeta*, « fèces d'âne » ; *siita karma*, « queue de lion » ; *gora kala*, « le remède de Kala » ; *orana karaya*, « la lance de l'esprit des morts »...) et un seul lexème primaire analysable productif (*jabba Okota Hajo*, « la mauvaise herbe de la vieille Hajo », qui appartient à la catégorie des mauvaises herbes, *jabba*). Parmi ces plantes, certaines, relativement nombreuses, appartiennent à des séries contrastives, dont l'étude des termes n'est pas sans intérêt pour comprendre les critères majoritairement pris en compte par les Konso pour organiser leur monde végétal (*juutota kommeyta*, *arkayta iskatta/diirta*, *lallata kommeyta*, *källipoota kommeyta*)

À PROPOS DES SÉRIES CONTRASTIVES (PETITS GROUPES DE PLANTES QUI S'OPPOSENT TERMES À TERMES)

- Opposition entre une espèce supposée originaire du pays konso (qui constitue le « genre » type) et une autre, considérée comme son équivalente, mais plus récemment introduite.

Il s'agit là de l'opposition la plus courante. Le terme *xonso* ou *karatti* (originaire de la région de Karatti) n'est en général pas précisé, sauf lorsqu'il y a confusion possible avec l'espèce introduite. L'espèce introduite, quant à elle, est qualifiée de *farenjeeta*, qui signifie 'Blanc' (au sens étranger, occidental) ou, moins souvent, de

*qaweeta*, ‘Amhara’<sup>7</sup>. Les deux termes peuvent parfois être utilisés pour qualifier une seule et même espèce (ainsi, le carthame est appelé *suufeta qaweeta*, mais aussi *suufeta farenjeeta*). On comprend grâce à l’interchangeabilité des deux termes, que l’expression n’indique pas précisément que la plante vient d’ici ou de là, mais « d’ailleurs », d’un ailleurs non identifié.

Exemple :

*Pirpirta* (*Juniperus procera*) / *pirpirta farenjeeta* (*Cupressus lusitanica*)  
*Fuutota karatti* (*Gossypium herbaceum*) / *Fuutota farenjeeta* (*G. hirsutum*, *G. bardense*)  
*Suufeta* (*Helianthus annuus*) / *Suufeta farenjeeta* (*Carthamus tinctorius*)  
*Tennissha* (*Solanum tuberosum*) / *Tennissha farenjeeta* (*Ipomoea batatas*)

- Opposition fondée sur des différences d’habitat. Le premier terme de la série est l’espèce-type, qui pousse sur les hautes-terres du pays konso ; le ou les deuxièmes termes, qualifiés de ‘*kommeyta*’, sont des plantes qui poussent dans les basses-terres, dans le *kommeyta*. Cette opposition peut aussi s’interpréter comme un contraste domestique/sauvage : par exemple, le coton (*fuutota*) est cultivé, et les espèces sauvages qui lui ressemblent (ici, elles appartiennent toutes deux à la même famille, celle des Malvacées) sont appelées *fuutota kommeyta*.

Exemple :

*Lallata* (*Ricinus communis*) / *Lallata kommeyta* (*Ipomoea kituiensis*)  
*Fuutota* (*Gossypium spp.*) / *Fuutota kommeyta* (*Hibiscus dongolensis* ; *Abutilon bidentatum*)

Là encore, pour éviter la confusion avec l’espèce sauvage, le terme *xonso* ou *karatti* suivra parfois le lexème désignant la plante cultivée.

- Opposition fondée sur la couleur. Les couleurs utilisées pour différencier ces espèces ou variétés sont basiques : *apoor*, noir ; *aata*, blanc ; *adima*, rouge ; et

---

<sup>7</sup> Les Konso classent aussi les étrangers en plusieurs catégories, peu nombreuses en l’occurrence. Pour ce qui est des membres des ethnies voisines (Borana, Tsamakko, Burji, Erbore, etc...), les Konso les désignent facilement par le nom de leur ethnie d’origine, qu’ils reconnaissent d’après l’habillement, la coiffure, parfois le type physique, le type de scarification... Sont désignés Amhara (*qaweeta*), les citadins éthiopiens, d’où qu’ils viennent en Éthiopie, qui maîtrisent la langue amharique, et qui n’exercent pas un métier physique : à la ville de Konso, ce sont les fonctionnaires et les commerçants. De l’avis des enfants konso, il est possible de devenir « Amhara » en travaillant bien à l’école et en décrochant un emploi de fonctionnaire. Les Konso reconnaissent également les Blancs – touristes, missionnaires, employés des ONG ou chercheurs – qu’ils appellent *farenjeeta*, de l’amharique *farändji*. Depuis que des entreprises chinoises et coréennes ont pris en charge la construction de routes, les Éthiopiens distinguent le type asiatique qu’ils appellent *China* : certains des Konso qui ont été au contact avec les villes voisines connaissent aussi l’expression. Ce qu’il est important de retenir, c’est que la distinction *qaweeta* et *farenjeeta* n’est pas fondamentale, ces appellations désignent en effet toutes deux des individus extérieurs à la culture konso et à ses environs. Les enfants konso nous désignaient d’ailleurs indifféremment par les expressions *enenta farenjeeta !* ou *enenta qaweeta !* (« la fille blanche » ou « la fille amhara »).

*illawa*, vert, couleur qui n'a été relevée qu'une fois<sup>8</sup>. Les termes de la série appartiennent dans la classification scientifique, soit au même genre, soit à la même espèce : ils sont en général plus apparentés que dans les oppositions précédentes.

Exemple :

*Qoyra tenkareyta apoora* (*Boswellia neglecta*) / *Qoyra tenkareyta aata* (*Boswellia papyrifera*)

*Qabatitta adima* (*Commiphora* sp.) / *Qabatitta aata* (*C.* sp.)

*Kolalitta* (*Acacia* cf. *lahai*) / *Kolalpoora* (*A. etbaica*)

*Seytta* (*Acalypha fruticosa* var. *eglandulosa*) / *Se'aata* (*Acalypha fruticosa* var. *fruticosa*)

*Hakala illawa* (*Brassica* cf. *carinata*) / *hakala* (*Brassica oleracea*)

Enfin – cela n'apparaît pas dans le nom – mais *Acacia seyal* var. *fistula* (*waajeta*, *fukulla* ou *ateeta*) est considéré comme la variété noire de *Acacia seyal* var. *seyal* (*fullayta*).

Remarque : le terme de couleur se trouve soit sous la forme d'un adjectif positionné après le nom de la plante, soit sous la forme d'un suffixe accolé à la racine du nom. Cet accollement du terme de base et de son déterminant se fait avec élision d'une partie des deux mots. En général, la racine du nom n'inclut pas la syllabe *-tta* qu'on retrouve à la fin de nombreux mot konso. Ainsi *kolalitta* + *apoora* (noir) devient *kolalpoora*, et *seytta* + *aata* (blanc) devient *se'aata*.

- Opposition sur le genre de la plante : *iskatta* (fille/femelle) / *diirta* (garçon/mâle). Ce type de série est très classique dans les taxonomies populaires (voir par ex. LÉVI-STRAUSS 1962 : ch.II), mais peu courante chez les Konso. L'exemple cité ci-dessous est en fait le seul que nous ayons recueilli.

Exemple :

*Arkayta iskatta* (*Aloe* sp.) / *Arkayta diirta* (*A.* sp.)<sup>9</sup>

- Association de deux espèces qui se ressemblent : à la racine du lexème désignant l'espèce la plus connue est associé le suffixe *-paha*, « ressemble à ».

Exemple :

*Oypatta* (*Terminalia brownii*) / *Oypapaha* (*Combretum aeculatum* / *molle* ?)

*Punitta* (*Coffea arabica*) / *Punipaha* (*Pavetta abyssinica*) ; *Punipabayta* (*Pentas* sp.)...

---

<sup>8</sup> Ceci va dans le sens de la théorie de Brent Berlin selon laquelle les deux couleurs qui sont toujours nommées dans les sociétés traditionnelles, sont le noir et le blanc ; lorsqu'il existe une troisième couleur nommée, c'est le rouge, et lorsqu'il y en a une quatrième, il s'agit soit du jaune soit du vert.

<sup>9</sup> Le type *arkayta* « mâle » est tacheté alors que le type « femelle » ne l'est pas (nous ne savons pas s'il s'agit de deux variétés de la même espèce, ou de deux espèces différentes).

- Autres types de séries. Les noms des espèces ou variétés associées sont vraisemblablement apparentés mais nous n'avons pas identifié la nature du lien qui les réunit.

*Yfaya* (*Ocimum americanum* var. *pilosum*) / *Kirdyfaya* (*O. americanum*)

*Kantada* (*Commelina* sp.) / *Kayakantada* (*Clematis simensis*)

*Intera shelaqta* « petit frère du *shelaqta* » (petite légumineuse dont les feuilles servent de fourrage pour le bétail) / *shelaqta* (*M. stenopetala*, dont les feuilles sont consommées par les humains)

### III. Liste des animaux sauvages interdits ou autorisés à la consommation alimentaire

Tableau v : Récapitulatif des interdits alimentaires touchant les animaux sauvages chez les Konso.

Animaux sauvages ( <i>pinana</i> ) autorisés à la consommation	Animaux sauvages interdits ( <i>pinana dawra</i> )
Céphalophe de savane (genre <i>Silvicapra</i> ) <i>Bäira</i> en amharique	Babouin, Chimpanzé, Colobe
<i>Kumanta</i>	<i>Kaltayta, Qammileeta, Qorratta</i>
Dik-dik	Lion
<i>Sakaarita</i>	<i>Karma</i>
<i>Däkulla</i> , Antilope	Léopard
<i>Kappura</i>	<i>Qayrantta</i>
Buffle	Renard
<i>Qura/ Kasarta</i>	<i>Kabalta</i>
- non identifié -	Serval
<i>Shaarota</i>	<i>Fo'ota</i>
Koudou	Lièvre
<i>Ilikayta</i>	<i>Kupallata</i>
Cobe	Rat
<i>Lalita</i>	<i>Tapayta</i>
Espèce de chèvre sauvage	Ratel
<i>Taltalata</i>	<i>Hampitta</i>
Animal similaire	Genette
<i>Koprosha</i>	<i>Karra</i>
Gazelle	Hyène
<i>Teela sagan</i> (« chèvre de Sagan », « chèvre sauvage »)	<i>Orrayta</i>
Oréotrague	Phacochère
<i>Korata</i>	<i>Xalxaleyta</i>
	Cochon sauvage
	<i>Tuyyata</i>
	Éléphant
	<i>Arpa</i>
	Rhinocéros
	<i>Orshayta</i>
	Porc-épic
	<i>Tokkoyta</i>
	Zèbre
	<i>Harretiita/ Farayta/ Aluleeta</i>
	Tous les oiseaux et les œufs
	<i>Xampira</i>
	Hippopotame
	<i>Tulpeeta</i>
	Crocodile
	<i>Naasha</i>

	Tous les poissons	<i>Murkauja</i>
	Grenouille	<i>Moko'ota</i>
	Tortue (d'eau)	<i>Kupa'ata/ rayya</i>
	Serpents (plus spécifiquement le python)	<i>Maaka</i>
	Mangouste	<i>Nyua</i>
	Chauve-souris	<i>Shipirita</i>
	Oryctérope	<i>Xalaba</i>

Ce tableau a été en partie complété par les données d'HALLPIKE (1972 : 257). Les traductions ont été établies avec le *Guide des mammifères d'Afrique* de DORST & DANDELLOT (1976).

Il se fait le reflet des interdits alimentaires théoriquement observés par les Konso. De fait, depuis l'intensification des contacts avec les peuples de cultures et de religions différentes, les Konso se sont familiarisés – tout comme d'autres populations couchitiques d'Éthiopie (BRAUKÄMPER 1984) – avec la consommation de poulets, d'œufs (fort appréciés dans le plat national éthiopien *doro wāt*) et d'autres espèces d'oiseaux. En outre, certaines personnes mangent de la chair de zèbre, de phacochère, de porc-épic, d'oryctérope pour les propriétés curatives qu'ils leur prêtent : cette consommation thérapeutique ne remet cependant pas en question l'interdit. Ces évolutions récentes et ces dérogations à la règle expliquent sans doute les divergences entre nos données et celles de Christopher Hallpike.

## IV. Composition ligneuse des bosquets

---

Tableau vi : Caractéristiques des sites dans lesquels les relevés ont été faits.

N° de relevé	Type de bosquet*	Nom	Bourg	Altitude
K1	Kappina	Kappina à Dokatto	Dokatto	1400m
K2	Kappina	Kappina à Dokatto	Dokatto	1400m
D01	Mura dawra	Mura Ekessa	Dokatto	1400m
D02	Mura dawra	Mura Turka	Dokatto	1350m
D03	Mura dawra	Murateeta II	Kersale	1340m
D04	Mura dawra	Murateeta	Kersale	1360m
D05	Mura dawra	Mura Hanqalla	Dokatto	1400m
D06	Mura dawra	Mura Peayteeta	Dokatto	1450m
A1	Dina	Dina de Dokatto	Dokatto	1500m
A2	Dina	Dina de Nakule	Nakule	1400m
P01	Mura poqalla	Mura Alkama	Kunyera Kolme	1580m
P02	Mura poqalla	Mura Maarota	Depena	1710m
P03	Mura poqalla	Mura Luko	Arfayte	1600m
P04	Mura poqalla	Mura Kala	Kashale	1890m
P05	Mura poqalla	Mura Utumpaano	Mejelo	1700m
P06	Mura poqalla	Mura Otolomale	Mejelo	1690m
P07	Mura dawra	Mura Paleta	Depena	1650m
P08	Mura dawra	Mura Iskatta	Depena	1705m
D07	Mura dawra	Kaapa mura dawra	Arfayte	1630m
K3	Kappina	Kappina	Dokatto	1500m
P09	Mura poqalla	Mura Le'e	Mejelo	1715m
R1	Mura poqalla (régionale)	Mura Quufa	Mejelo	1750m
P10	Mura poqalla	Mura Kertipa	Fasha	1850m
K4	Kappina	Patikama	Doha	1950m
R2	Mura poqalla (régionale)	Mura Kala	Kamole	1700m
R3	Mura poqalla (régionale)	Mura Pammale	Dokatto	1700m
K5	Kappina	Kappina (usage privé)	Kolme	1600m
K6	Kappina	Kappina (usage collectif)	Kolme	1600m
D08	Mura dawra	Mura Monoqo		1450m
D09	Mura dawra	Kappura Punka	Sawgame	
D10	Mura dawra	Mura dawra	Buso	
D11	Mura dawra	Mura apaleeta	Buso	
K7	Kappina	Kappina	Nakule	
P11	Mura poqalla	Mura Akoole	Doha	1900m
P12	Mura poqalla	Mura Orkeeta	Keserkyo	









## V. Inventaire (non exhaustif) des *mura poqalla*

Tableau vii : Liste (non exhaustive) des *poqalla*, de leur clan, et de leur(s) bosquet(s), inventoriés dans quelques bourgs konso

	Nom du <i>poqalla</i>	<i>Kaffa</i> (clan)	Nombre de <i>mura</i> (Bosquet)	Remarques
<u>Région Karatti</u>				
Buso (région Karatti) (IV 173)	TURMALE	Arkamayta	3	L'une est un cimetière.
	KUJO	Arkamayta	0	Défrichée : « Tous les membres de la famille sont morts »
	TAWAYSHA	Arkamayta	0	
	NABELO	Kertitta	1	
	OLAHA	Kertitta	1	
	DOQOLE	Kertitta	0	
	KUYTE	Kertitta	0	
	ONAQQA	Kertitta (Paasanta selon Watson 1998 : 112)	1	
	PA'AYTO	Sawtatta	1	Petite
	AYTEA	Sawtatta	1	
Mejelo (limite Karatti-Takati) (IV,179)	WARARA	Sawtatta	0	
	KAYA	Tikiseyta	0	
	KALA	Kertitta	2	L'une des deux est devenu un champ
	PARTATA	Eleyta	3	3 (2 <i>kutumdaysbo</i> <sup>10</sup> , 1 cimetière)
	OTOLOMALE	Arkamayta	2	2 (1 <i>kutumdaysbo</i> , 1 cimetière)
TAANAPO	Paasanta	1	(cimetière)	
LE'E	Tokmaleeta	1	(cimetière)	
<u>Région Takati</u>				
Gaho (159)	QUUFA	Kertitta	1	Contient une vraie forêt et un cimetière ( <i>xapna</i> ). Personne n'entre dans la forêt, ils coupent juste un <i>olabitta</i> pour la famille (coupé par <i>saara</i> , le représentant du <i>poqalla</i> ). L' <i>olabitta</i> pour les changements de génération provient d'un champ sans tombe, correspondant au <i>xelta</i> de la génération. À la mort d'un membre de la famille <i>Quufa</i> , le plus vieux arbre est coupé par les gens du <i>kanta</i> et disposé sur la tombe. Les gens du clan sont absents.

<sup>10</sup> *Kutumdaysbo*, « pour montrer la richesse » (voir plus loin).

				Désormais sous le contrôle du <i>qébélé</i> de MEGA (Mejeqe-Gaho)
	SE'YTO	Sawtatta	1	
	ONKO	Mahaleeta	0	
	RAAKALE	Sawtatta	1	Bosquet avec genévriers, 80x80m, pas de tombes.
	DANNASHE	Oktomeyta	0	
	KATE QAPO	Arkamayta	1	Située à Apa Ropa (la famille vient de ce village). Pas de tombes, leurs morts sont enterrés dans les champs.
Mejeqe	TAAMALE	Tikiseyta	0	Remarque : à Mejeqe, les défunts des familles de <i>poqalla</i> sont enterrés dans les champs. Pas de <i>xapna</i> .
	MOOYA	Sawtatta	0	
	DOTTO	Oktomayta	0	
	KA'ATTO	Kertitta	1	
	TERRA	Arkamayta	0	
	KATA	Arkamayta	0	
	DIPPO	Oktomayta	0	
	XALMALE	Mashalayta	1	10x30 m.
Deepana (IV,98)	KOSSA	Ishalayta	1	Aussi appelée <i>xapna</i> (cimetière)
	MAAROTA	Kertitta	1	Aussi appelée <i>xapna</i> (cimetière)
	KORANNA	Ishalayta	1	Aussi appelée <i>xapna</i> (cimetière)
	MAXASA	Paasanta		
	ALLAYTA	Sawtatta	0	
	TIMPEYTA	Kertitta	0	
	KORYO	Ishaleyta		
Goja (IV,182)	KALA	Kertitta	1	Interdit d'y pénétrer « Créée par <i>Waga</i> , depuis le tout début ( <i>xatta</i> ) ».
	KARJE	Tikiseyta	1	Pas de cimetière. « Quand les <i>poqalla</i> s'installaient dans un endroit, la forêt consistait un moyen de montrer où ils s'étaient installés. Tout le monde peut y entrer ; la famille coupe des arbres mais consulte d'abord la société ».
	PALKUTO	Paasanta	2	Pour la 1 <sup>ère</sup> <i>mura</i> , au sommet d'une colline, la famille contrôle l'accès, comme dans la forêt de Kala. Quand les gens sont dans le besoin, la famille peut donner du bois. Pour la 2 <sup>ème</sup> <i>mura</i> qui est un cimetière (situé à Paalta, près du village), il est interdit de couper quelque bois que ce soit, même pour la famille.
	HIRISO	Tikiseyta	0	En partie défrichée en 1969EC [~1976] pour laisser place à la nouvelle école
	SAKKATA	Arkamayta	1	À Jalitta. « C'est l'endroit où le <i>timpa</i> (tambour) est conservé. Pendant la saison des récoltes, le jour (appelé <i>tuuta</i> ) où les productions de l'année sont bénies, il est accroché en haut d'un genévrier. Avant ce jour, les gens ne mangent que des feuilles de <i>shelaqta</i> et d'autres <i>mida</i> (brèdes spontanées). Le jour venu, ils apportent des bouquets de sorgho nouvellement récolté et du miel issu de ruches qui n'ont jamais produit auparavant. Ils mélangent le tout, le <i>poqalla</i> le bénit et ils le goûtent ensemble »... « ça a changé après le <i>Därg</i> ».
	KALANTA	Paasanta	1	Pas de cimetière. La famille avant de couper du bois demande conseil au <i>xela</i> . Si quelqu'un touche à la <i>mura</i> sans permission, il paie un bœuf à la famille.

Apa Ropa	KURRE	Paasanta	1	Petite, en assez mauvais état.
Fasha (150, 141 IV)	KERTIPA	Kertitta	2	Forêt de genévriers au lieu dit Po'é. + <i>Xapna</i> près de Fasha.
	IRMALE	Paasanta	1	Autrefois, il y avait des genévriers, maintenant c'est fini. La forêt a disparu à cause du changement politique. Les gens ont coupé et volé les arbres. Cet endroit n'est pas cultivé → <i>kappina</i> .
	TEYTIMO	Arkamayta	1	
	MURSHIA	Arkamayta	1	
	OLMOOKE	Tokomaleeta	1	Ancien <i>xapna</i> . La famille n'enterre plus ses morts dans la forêt depuis le <i>Därg</i> . Le bosquet héberge un grand <i>harta</i> (réservoir d'eau) construit dans le cadre d'un projet <i>Farm Africa</i> en 1993 EC (2000), avec l'autorisation de la famille. 7 grands genévriers.
	SIDAALE	Ishaleyta	1	<i>Xapna</i> , près de la maison
	PAHIMO	Kutomayna (le 10 <sup>ème</sup> clan).	1	<i>Xapna</i> , près de la maison.
Kashale	KALA	Kertitta	1	Grande forêt de genévrier, en bon état, surveillée par Yantade, un <i>turyta</i> de Kala (c'est-à-dire un parent de Kala qui a fondé son propre lignage, mais qui n'est pas encore <i>poqalla</i> ), à Kashale
	TAKEKO	Arkamayta	0	Le <i>poqalla</i> Takeko ne vit plus à Kashale. Sa <i>mura</i> a été détruite pendant le <i>Därg</i>
	QE'ATTA	Paasanta	1	
	FUNYE	Tokomaleeta	1	
	MARKUTO	Arkamayta	1	
	DITALE	Arkamayta	1	Grande
	KARRO	?	1	
	YUUTE	?	1	
	MUUTA	?	1	
Sawkame (IV,74)	ARKILLE	Kertitta	1	Aussi appelée <i>xapna</i> (cimetière)
	XOYIPO	Sawtatta	1	Aussi appelée <i>xapna</i> (cimetière)
	POROOQE	Arkamayta	1	Aussi appelée <i>xapna</i> (cimetière)
Doha (154IV)	AKOOLE	Tokomaleeta	1	
	TAPALAKA	?	1	
	TARKALA	?	1	« Si les gens touchent les arbres, alors le vent se met à souffler ».
Keserkyo (155)	MAYRA	Sawtatta	1	Quand quelqu'un de la famille du <i>poqalla</i> meurt, les gens du <i>kanta</i> viennent couper un arbre, le plus vieux <i>pirpirta</i> , et le mettent sur la tombe du <i>poqalla</i> . Les gens du clan ne touchent pas à la forêt.
	ORKEETA	Tikiseyta	1	Comme Mayra.
	KANYAFE	Kertitta	1	
	NYURO	Ishalayta	1	
	MALALLA	Arkamayta	1	
<u>Région Tuuro</u>				
Arfayte (région Tuuro) 111IV	LUKO	Tokomaleeta	1	Porte plutôt le nom de <i>mura</i> Arkale (de l'endroit) <i>Nama (tola pilae kiteeda) mura luko quure, itarroni</i> « Quiconque (extérieur à la famille) coupe la <i>mura</i> Luko devient fou »

Remarque : En principe, il n'y a pas plusieurs *poqalla* du même clan dans le même bourg (*paleta*) car selon les Konso, ils se font ombrage mutuellement (*ullin dawni*). Or, on voit que ce n'est pas le cas, par exemple à Buso, à Mejeqe, Deepana, Goja... Par ailleurs, les listes de *poqalla* que nous avons établies ne sont jamais exhaustives. Même celle de Buso, qui semble la plus complète, ne rassemble pas tous les *poqalla* du village, comme le montre la comparaison avec la liste fournie par WATSON (1998 : 90). Nos informateurs se sont probablement contentés de nous donner la liste des *poqalla* les plus influents.

## VI. Récit de la bataille de Dokatto contre les Amhara

---

« Les gens de Konso avaient peur parce qu'ils ne connaissaient pas les Amhara avant. Les Amhara portaient des pantalons longs, chose que les Konso n'avaient jamais vue avant. Les gens de Dokatto ont d'abord tué un Amhara. Ils ont vu alors que les Amhara étaient mortels. Ils ont dit aux autres de ne pas se cacher, mais d'aller se battre. Ils ont dit : « si vous vous cachez, nos filles ne voudront pas vous épouser, nous ne mangerons ni ne boirons pas avec vous. Les gens de Dokatto ont tué quelqu'un ».

Le lundi [*Ampokko*], les Amhara sont venus à 9h le matin [3h selon l'heure éthiopienne]. Les gens de Dokatto (*Dokatto orra*) étaient auprès du mur extérieur. Ils avaient des lances, des épées. À cette époque, il y avait cinq portes au village. Les Amhara sont arrivés et ont essayé de pénétrer par les portes, par la porte du haut et celle du bas. Les gens de Dokatto n'avaient jamais vu de fusils, et ont dit : « qu'est-ce que c'est ? ». Certains étaient effrayés et se sont enfuis dans le village. Comme les Amhara tuaient de nombreux Konso avec leurs fusils, les Konso se sont réfugiés dans leurs concessions (*tika*). Les Konso se sont cachés dans la *mana* [maison traditionnelle, très sombre, sans ouverture exceptée une porte très basse, dans laquelle les femmes accouchaient et restaient pendant trois mois avec leur enfant] et attendaient que les Amhara y pénètrent. Quand les Amhara apparaissaient dans l'embrasement de la porte, les Konso qui les attendaient pouvaient facilement les tuer avec leur lance, puis cacher le corps dans l'obscurité. Ils allaient aussi dans la *reeqa* [un abri rectangulaire pour le bétail, à deux étages, dont le deuxième étage est utilisé pour stocker des objets personnels et précieux, normalement accessible uniquement aux hommes et aux vieilles femmes] pour tendre des embuscades : quand les Amhara s'approchaient pour voir ce qu'il y avait dans la *reeqa*, les Konso les tuaient du deuxième étage. Il y eut beaucoup de morts des deux côtés. Les Amhara ont alors décidé de quitter le village et de l'assiéger.

La première fois que les Amhara sont venus c'était le lundi, dans l'après-midi. Ils ont commencé à se battre le jour après vers 9h. [On note une incohérence avec le début du récit...]. Ils ont mis le feu au village dans l'après-midi, à 3h (*sabateeta 9*). Les Konso ont commencé à sortir du village. Alors qu'ils essayaient de s'enfuir, beaucoup ont été tués. Un des Konso a vu la situation et a dit : « Comment peuvent-ils nous tuer comme ça ? ». Il prit un bouclier et une lance, et tua une personne. Après cela, les Konso ont commencé à crier. Les Amhara ont pris peur et se sont enfuis jusqu'à la vieille ville [Beqawle]. Beaucoup de personnes âgées sont mortes par le feu : ils n'étaient pas assez rapides pour s'échapper. Les gens de Dokatto se sont rassemblés à

un endroit et ont regardé leur village brûler pendant trois jours. Ils ne savaient pas quoi faire. Après trois jours, ils retournèrent au village pour nettoyer les cendres.

Parce qu'à cette époque, les Amhara ont gagné la bataille contre Dokatto, les autres villages ont commencé à avoir peur. Ils ont décidé de ne pas se battre. Dokatto était considéré comme un village puissant. Ils avaient du pouvoir. Les gens de Konso ont aidé les villageois de Dokatto à reconstruire leurs maisons, en leur donnant du bois ».

Récit de Gellissimo Dinoté, mars 2000, à Dokatto (traduction *afa-xonso*-anglais : Gubae Gunderta ; notre traduction pour le passage de l'anglais au français)



## VII. L'arrivée des neuf premiers *poqalla* au pays konso

---

« Tous les gens de Konso viennent de Leeban (près de la rivière Borana). Ils sont d'abord venus du nord, ils se sont installés à Leeban puis sont venus au pays konso (*xonso qara* : « dans l'aire de *xonso* »).

Le premier homme à être venu est Orkeeta, du clan Tikiseyta. Il s'est installé à Japarsa, dans la région de Kena [équivalent de Takati], près de Keserkyo.

Le deuxième est Lahayya, du clan Ishalayta. Il est d'abord allé à Kassare, puis à Aypolle. Maintenant il vit à Teshmale, dans la région de Tuuro.

Le troisième est Loxopa, du clan Paasanta. Comme Lahayya, il a traversé la rivière Sagan et est d'abord resté à Kassare. Puis il est allé à Ala. Ala n'est pas Konso, mais les membres konso du clan Paasanta viennent de sa famille. Vivre au sommet d'une montagne signifiait être un chef, c'est-à-dire contrôler le territoire.

Le quatrième fut Kala, du clan Kertitta. Il est venu directement de Gondar et est maintenant le plus grand chef (*poqolla kuutta*) des Kertitta et de Karatti.

Les trois premiers sont arrivés à peu près en même temps.

À cette époque, Konso était une forêt. Ils ont vu ces montagnes et ont décidé de s'installer là pour contrôler le pays. Ils ont vu sur certaines montagnes de la fumée dégagée par les feux, et ont décidé de s'installer sur les montagnes qui n'étaient pas encore occupées. Ils avaient leur famille avec eux, 10 à 12 personnes. Dans les basses terres, il y avait des animaux sauvages, particulièrement près des points d'eau, que l'homme est obligé de fréquenter aussi, et aussi du paludisme. Ils avaient peur de cela. Je vais te faire une confidence, mais ne le répète pas... Quand les Amhara sont venus, ils ont eux aussi voulu s'installer sur les hautes terres pour contrôler les gens.

Le cinquième fut Nabelo, du clan Sawtatta. Il venait de Leeban et s'installa à Ala. *Kaffa Sawtatta muloota opayo sooke* : littéralement, « tout le clan Sawtatta sort de lui » (*muloota*/tout ; *opayo*/de ; *sooke*/sort).

Le sixième fut Rasse, du clan Mahaleeta. Il venait de Leeban, alla à Kollane (à Gewwada) et s'installa dans une zone de plaine.

Le septième fut Pammale, du clan Arkamayta. Il venait de Leeban, se rendit à Xoyra (près du territoire des Burji), puis à l'endroit où il vit actuellement, dans les hauteurs de Dokatto.

Le huitième fut Tujje, du clan Tokomaleeta. Il est le fils de Nabelo (Sawtatta). Il voulut traverser la rivière Delpena avec son frère Pata (qui lui est resté du clan Sawtatta, et est devenu *poqalla tuumà*). Pata a traversé la rivière en premier et s'est installé dans les hauteurs de Dokatto. Quand Tujje a voulu traverser la rivière, celle-ci était en crue. Il dut attendre la décrue pour passer sur l'autre rive. Il traversa donc plus tard et s'installa en bas de Dokatto. Maintenant Tokomaleeta est un des clans quantitativement les plus importants à Dokatto, et quelques autres bourgs (Durayte, Kolme).

Le neuvième fut Ilalo, du clan Eleyta. Il est issu du clan Tokomaleeta. Il s'installa à Tuuro. »

Récit de Gellissimo Dinoté, mars 2000, à Dokatto (traduction *afa-xonso*-anglais : Gubae Gunderta ; notre traduction pour le passage de l'anglais au français).

## VIII. Une cérémonie d'érection d'un mât de génération (*katapaha*)

---

Le mardi 1<sup>er</sup> février 2000 (fin du mois de *oypa*, qui dans la région de Karatti correspond au début de l'année agricole : la terre commence à être travaillée en prévision des premières précipitations de la grande saison des pluies<sup>11</sup>) – Arrivée vers 7h sur le site de l'habitation du *poqolla* Woldedawit Kayote Kala. Les anciens arrivent petit à petit dans la maison de Kala, un par un ou par petit groupe. Des hommes plus jeunes arrivent ensuite. Les arrivées s'échelonnent sur deux-trois heures.

Petit incident vers 11h : Kala exprime son mécontentement aux anciens de Mejelo. En effet, il a l'impression que son autorité a été contournée, du fait que Enrico et Alemitu<sup>12</sup> sont par deux fois allés voir directement les anciens de Mejelo sans passer par lui. Kala demande qui a donné l'autorisation à d'autres *farenji* (l'historienne Anne Bolay et moi-même) de venir. Il demande aussi ce que nous avons apporté pour lui. J'apporte le miel, un pot de six-sept kilos, que je pose au milieu des gens. Aussitôt, un des vieux se lève et l'amène à Kala. Longue discussion, les plus vieux prennent la parole un à un, Kala dirige la séance. L'homme qui par la suite nous accueillera chez lui à Mejelo finit par dire que Kala fait une histoire parce qu'il est jaloux et qu'il n'a rien reçu de notre part. Après deux heures de palabre, il est décidé que celui qui a parlé ainsi aurait une amende pour avoir offensé Kala en public. Un peu d'argent est ajouté (20 *birr*) sur le pot de miel. Kala consent à donner les arbres aux habitants de Mejelo, après avoir consulté sa femme Ottoma. Le « père » (*appa*) de Kala (celui qu'il s'est choisi après la mort de son vrai père, il y a neuf ans – il vient de Kamole et appartient au même clan que lui, Kertitta<sup>13</sup>) était assis à la gauche de Kala. Kala, après cela, vient auprès de nous s'excuser en privé pour le retard qu'a pris la fête.

---

<sup>11</sup> Selon Hallpike (1972 : 190), la cérémonie *kadapaha* [*katapaha* selon notre propre système de transcription] doit se dérouler au mois de *Pillelo* (avril-mai).

<sup>12</sup> Enrico Castelli, anthropologue italien sur l'invitation duquel nous avons pu nous rendre à cette cérémonie ; Alemitu Abebe, alors son assistante de recherche.

<sup>13</sup> Il fait partie des *saara*, un groupe d'hommes d'un âge avancé qui reste quotidiennement dans l'entourage du *poqalla*, le conseille et l'assiste dans son travail. Selon Kala, la plupart du temps, les *saara* font partie de la famille proche du *poqalla* (ce sont des oncles paternels par exemple), mais quiconque le souhaite peut devenir *saara*.

Nous sommes maintenant sur la place devant la concession de Kala (*manta*). *Appa* (le « père » de Kala) sort de la concession suivi de quelques autres hommes (non identifiés). Kala est resté à l'intérieur. Tout le monde suit *Appa* qui se rend vers les *Juniperus procera* à abattre. Un groupe de femmes nous accueille par des youyou à un endroit de la forêt, près de l'abreuvoir, mais elles ne nous suivent pas<sup>14</sup>.

Trois arbres ont été choisis deux semaines auparavant par Kala et les anciens de Mejelo. Les arbres sont proposés par Kala, et les anciens peuvent accepter ou refuser. Trois arbres et non pas un, parce que la cérémonie n'a pas eu lieu depuis trente ans et que l'on va fêter les trois générations en même temps. Le plus grand correspondra à la génération Melkussa, celle qui est la plus particulièrement fêtée. Contrairement aux principes qui m'ont plusieurs fois été énoncés, les arbres n'ont pas été choisis dans la forêt du *poqolla* mais dans ses champs, « parce que les arbres de la forêt ne sont pas assez beaux ». Le critère de sélection des arbres se porte explicitement sur la haute taille et la rectitude du tronc. La cime doit impérativement être intacte.

Nous arrivons dans un champ de Kala en contrebas de la concession, auprès de l'arbre de la « lignée de génération » Melkussa, le plus grand des trois. *Appa* donne les premiers coups de hache (accompagnés par les premières exclamations de la foule), mais aussitôt les jeunes du *xelta* Melkussa prennent le relais. Le temps que l'arbre soit complètement abattu, *Appa* est remonté vers les deux autres arbres (situés dans ce même champ) pour recommencer l'opération. Chaque lignée de génération (*xelta*) utilise sa propre hache. L'effort est scandé par des chants (*oh oh oh*). Les branches les plus basses sont d'abord coupées, puis les hommes du *xelta* s'attaquent à tour de rôle au tronc. Ils ont auparavant repéré dans quelle direction l'arbre devra idéalement basculer pour ne pas risquer de heurter un obstacle dans sa chute, et tranchent le tronc du côté opposé. Lorsque le tronc est à moitié coupé, une corde est fixée sur l'arbre pour le faire tomber dans la direction choisie : cette technique d'abattage directionnel présente l'avantage selon Kala, de ne pas blesser les jeunes pousses, et de ne pas endommager l'arbre abattu. L'arbre est soigneusement retenu dans sa chute ; une attention toute particulière est accordée à sa cime qui ne doit surtout pas être cassée par la manœuvre. Les branches à mi-hauteur sont maintenant enlevées, si bien qu'il ne reste plus qu'un tout petit houppier « en plumeau » sur le dernier mètre du tronc. L'arbre n'est pas laissé à terre, il est aussitôt porté par quelques volontaires du *xelta*. Pendant ce temps, l'écorce de la souche est soigneusement enlevée. Les deux autres *xelta* arrivent, chacun avec son *Juniperus procera*. Tout le monde se rejoint et prend la route de Mejelo.

Sur la route, l'allure est vive. Les hommes chantent pour rythmer la marche, et parfois dansent. Les arbres sont portés par une dizaine d'hommes du *xelta*, suivis de près par d'autres qui s'empressent pour les relayer ; l'un d'entre eux protège (symboliquement) la cime avec un bouclier qu'il maintient au-dessus. Les plus âgés ont commencé à disposer sur leur tête des couronnes de *xalala* [*Cissus rotundifolia*]. De leur côté, les jeunes enroulent des branches de *xalala* autour des troncs des futurs *olabitta*.

---

<sup>14</sup> Les femmes doivent rester extérieures dans toutes les étapes importantes de la cérémonie.

À Mejelo, on se rend sur une *mora* située dans les hauteurs du village. L'*olabitta* préexistant (qui ne comporte qu'un seul tronc) est retiré, et le trou est agrandi. Les troncs sont disposés dans un coin isolé de la *mora*, la cime toujours attentivement surveillée. Un groupe d'hommes d'âge moyen entame une danse sur la place, puis c'est au tour des jeunes de danser : la chorégraphie est d'inspiration guerrière, elle consiste en des pas dansés et sautés, rythmés par les mouvements d'une lance que chaque homme tient à la main. L'ensemble du groupe se déplace, créant un mouvement de foule autour de la place. L'impression de chaos est renforcée par le nuage de poussière qui se soulève à chaque pas cadencé. Les femmes restent à l'extérieur des limites de la *mora* et observent la scène. Tous les hommes, tous âges confondus, sont maintenant regroupés sur la place. Un vieil homme, assis un peu en hauteur, prend la parole. Il fait partie des *Appa paleta* (pères du village) et bénit le nouveau *xelta*. Il fait partie des onze membres encore vivants de la classe Karamolla, qui appartient à la lignée Hirpa. Tous ensemble, ils constituent le groupe des *Appa paleta*. Il tient à la main un bouquet de *hansapitta* [*Ocimum gratissimum*], c'est le seul.

On nous convie à aller boire une bière de sorgho (*jaqa*) dans la maison de l'un des responsables de l'« Association de Paysans » (l'administration officielle) du bourg. Vers 15h, on nous appelle pour voir la danse des femmes sur une *mora*, appelée *mora Ayana*, en contrebas. Son sol en terre battue a été complètement recouvert de branches d'eucalyptus, peut-être pour rabattre la poussière. En se tenant par la taille, les femmes forment une ronde, qui tourne lentement sur elle-même au son d'un chant improvisé par quelques-unes et repris par les autres.



Photographie 1

On remonte sur la *mora* du haut, où l'érection des trois *olabitta* va avoir lieu. Le trou qui a été creusé pendant tout ce temps atteint maintenant la hauteur d'un homme. Du

beurre est ajouté dans le trou. Du beurre est mis sur la cime (toujours protégée par un bouclier) des arbres à ériger. Le plus grand arbre, celui du nouveau *xelta* (Melkussa), est érigé en premier, puis celui du *xelta* précédent (Hirpa), et enfin celui du *xelta* restant (Kalkussa). À chaque fois, l'opération consiste à porter la base de l'arbre jusqu'au trou, l'y déposer, avant que l'ensemble des hommes de la génération ne pousse d'un commun effort, parfois avec l'aide des lances, le haut du tronc pour le redresser (Photographie i). Des acclamations accompagnent l'érection finale de l'arbre. L'ancien *olabitta* est enfin ajouté. Avec l'érosion du temps, il est devenu largement plus petit que les autres, et n'a pas eu besoin d'être coupé à mi-hauteur, comme cela se fait parfois pour éviter que l'ancien tronc ne dépasse les nouveaux. Tous les troncs sont attachés ensemble, au moyen d'une première corde à environ un mètre du sol, puis avec une deuxième corde qui cette fois est fixée à plusieurs mètres de hauteur par deux hommes



Photographie ii

qui sont montés dans l'ensemble (Photographie ii). Ils accrochent également au sommet de l'*olabitta* quelques fruits ronds et jaunes de *killipoota* [*Solanum incanum*] en guise de décoration (comme c'est souvent le cas sur le faite des maisons). Pendant ce temps, le trou est rebouché. Les chants et la musique ont changé<sup>15</sup>. Sur la *mora*, se trouvent des hommes seulement. Ils tiennent des lances, ou des branches. Des coups de fusils éclatent. Les femmes, extérieures, regardent.

Nous retournons sur la *mora Ayana*. Les hommes qui sont aussi redescendus commencent leur danse. Deux groupes se font face. Tout en dansant, encouragés par les youyous des femmes, les hommes

d'un groupe font mine d'attaquer l'autre groupe en criant et en brandissant des lances. Puis c'est le tour de l'autre groupe de s'avancer. Un des groupes est formé par des hommes d'âge moyen : ceux-là, lorsqu'ils ont fini leur course dansée vers l'autre groupe, plantent violemment leur lance dans le sol (Photographie iii). Les hommes de l'autre groupe, formé de jeunes, font le geste de planter la lance, mais celle-ci ne touche pas le sol<sup>16</sup>. Des deux côtés, on observe des hommes qui portent une couronne de *xalala* [*Cissus rotundifolia*], une plante réservée aux héros ; certains portent un petit bouquet de feuilles [non identifiées] à la main. Du côté des hommes plus âgés, un homme porte un bouclier, un autre s'est revêtu d'une peau de léopard, probablement

<sup>15</sup> Ils ont été enregistrés par Anne Bolay.

<sup>16</sup> Nous n'avons pas établi avec certitude l'identité de ces deux groupes. D'un côté, il s'agissait très probablement des hommes qui entraient dans le degré *xela* ; de l'autre côté, s'y opposant, se trouvaient peut-être ceux qui en sortait. Ces derniers ont déjà fait leurs preuves au regard de la société et sont devenus, en terminant leur initiation de « guerriers », des hommes à part entière : l'exploit qu'ils ont réalisé en abattant un animal sauvage, lequel a donné un nom à leur classe, les autorise à planter publiquement leur lance dans le sol, car celle-ci a déjà victorieusement atteint sa cible. Les premiers en revanche, membres de la toute jeune recrue, ne peuvent que se contenter de mimer le geste de leurs prédécesseurs, sans le faire aboutir.

un trophée de chasse. La danse touchant à sa fin, les femmes, jusqu'alors restées en retrait, s'approchent des hommes d'âge mûr et leur mettent leurs colliers autour du cou, en signe d'admiration et de reconnaissance. Elles les récupéreront peu après.



Photographie iii

La nuit venue, nous dormons dans le bourg, chez l'homme qui nous avait déjà accueilli pour boire la *jaqa*. Pendant la nuit, des hommes continuent à faire la fête : éméchés, ils font le tour des maisons et réveillent les gens au son de chansons improvisées, accompagnées au *krâr*.

Le lendemain, un bœuf de robe uniformément brune est sacrifié sur un large espace à la sortie du village, qui borde la *dina*. Ce sont quelques-uns des membres de la génération promue qui se chargent d'égorger l'animal. Certains de ces hommes nouvellement promus font montre de leur force et de leur virilité en allant boire le sang qui jaillit, directement à la gorge. À hauteur du cou, la peau de l'animal est décollée des chairs au moyen d'un couteau peu tranchant, ce qui permet d'aménager une poche dans laquelle le sang s'épanche. Lorsque celle-ci est pleine, le sang est recueilli dans unealebasse dont le contenu est remué avec des feuilles de *Moringa stenopetala* afin de prévenir la coagulation : il sera offert aux amateurs ou mélangé à la *jaqa* (bière de sorgho). La peau de l'animal est coupée longitudinalement, sur la face ventrale de l'animal, puis décollée progressivement. Une fois écorché, l'animal repose sur sa propre peau, qui constitue un espace propre préservant la viande de la poussière du sol. Les pattes sont sectionnées au niveau de l'articulation des genoux, et une incise est faite entre deux tendons reliés à l'humérus, ce qui permet à quatre hommes de maintenir fermement l'animal écartelé pendant qu'on le découpe. La nourriture est partagée et offerte à la génération qui se retire. Nous, les visiteurs, sommes invités à nous rendre dans la maison de notre hôte dans le village pour déguster séparément un copieux plat

d'abats crus (foie, rognons, cœur...). À côté de nous, un petit groupe d'Anciens (*qimmayta*) du bourg a également l'honneur de se voir attribuer cette part de choix. Il s'agit probablement de la part nommée *raaqeta* ou *seela*, composée d'un mélange de différentes pièces de viande, offerte dans toutes les occasions de sacrifice en priorité aux Anciens et au maître de maison. Je remarque également la présence, dans la concession de notre hôte, de la *poqolteeta* Ottoma Dede, épouse du *poqalla* Woldedawit Kayote Kala, alors que celui-ci a été absent durant toutes les festivités. Le repas fini, la cérémonie touche à sa fin. Chaque homme participant à la cérémonie peut repartir avec une lanière coupée dans la peau de l'animal sacrifié et s'en faire un bracelet appelé *maddasha*, qu'il gardera jusqu'à ce que le cuir ne se rompe de lui-même. Les hommes qui portent plusieurs de ces *maddasha* au poignet les arborent fièrement car ils témoignent de leur participation à de nombreux sacrifices, dont certains ont pu marquer des événements importants.



*Photographie iv : l'olahitta, une fois la fête finie*



## IX. Relevé des arbres sur les *mora* de Dokatto

---



Photographie v : *Commiphora sp.* sur une *mora* de Mejeqe

De la même façon que la *dina*, les arbres présents sur les places publiques (*mora*) sont gérés par les Anciens. La différence avec les *dina* tient au fait que les arbres des *mora* bénéficient essentiellement et surtout au même groupe de personnes. Les personnes trop âgées pour travailler passent en effet le plus clair de leur temps sur la place, à l'ombre de ces arbres dont ils ont la responsabilité. Là encore, elles estiment par conséquent que ce sont leur propriété.

Remarque : Ce relevé ne prend en compte que les *mora* situées dans l'enceinte des fortifications du bourg en contrebas de la route (*kanta paleta* de Ottaya, Leahyte, Hotentitta, Hakkelle).

## Légende :

	<i>Pafta</i> (maison des hommes)
⌊	<i>Mora</i> sur deux étages
χ	Terrain de jeu ou piste de danse
□	Pierre levée
⊛	Grand <i>olabitta</i> (mât constitué de troncs de genévrier)
★	Petit <i>olabitta</i>

Nom de la <i>mora</i>	Nom du <i>kanta</i> correspondant	Objets rituels	Arbres
<b><u>Kanta Ottayya</u></b>			
Poloqe	Ottayya ( <i>kanta kuta</i> )	⌊ χ ⊛	<i>Qabatitta aata</i> , ( <i>Commiphora sp.</i> ) <sup>a</sup> <i>Hankalta</i> , ( <i>Balanites aegyptiaca</i> ) <i>Illallasba</i> , ?(2)
Poloqe	Natarya ( <i>kanta shakka</i> )	□ ★	<i>Qabatitta aata</i> , ( <i>Commiphora sp.</i> )(2) <sup>a,b</sup> <i>Sbelaqta</i> , ( <i>Moringa stenopetala</i> )
Dahayle	Dahayle ( <i>kanta shakka</i> )	⌊ χ ⊛	<i>Dabayta</i> , ( <i>Grewia sp.</i> ) (3) <sup>a,b</sup> <i>Illallasba</i> , ?
Ottayya	Kitoole ( <i>kanta shakka</i> )	⊛	<i>Sbelaqta</i> , ( <i>Moringa stenopetala</i> )(3)
Otireyya	Mashola ( <i>kanta shakka</i> )	⌊	
<b><u>Kanta Leahyte</u></b>			
Lehayte	Lehayte ( <i>kanta kuta</i> )	⌊ ⊛	<i>Illallasba</i> , ?
Kerko	Kerko ( <i>kanta shakka</i> )	⌊ ⊛	<i>Sbelaqta</i> , ( <i>Moringa stenopetala</i> )
Haralle	Haralle ( <i>kanta shakka</i> )	⌊ ★	<i>Illallasba</i> , ?
Jirma		⌊	<i>Qabatitta aata</i> , ( <i>Commiphora sp.</i> )
<b><u>Kanta Perkutta</u></b> (Hotentitta et Hakkelle réunis)			
Posho	?	★	<i>Illallasba</i> , ?

Dettatte	<i>Mora</i> sur laquelle se déroulent les danses de la cérémonie <i>kara</i> (METASEBIA 1998 : 23)	χ □ ★	<i>Kopta</i> , ( <i>Ziziphus spina-christi</i> ) <sup>a</sup>
Aftaala	?	★	<i>Illallasba</i> , ?
<b>Koptalle</b>	<i>Mora kuta</i> (« la grande <i>mora</i> », celle qui sert à tout le village)	χ ⊕ ⊕	<i>Kopta</i> , ( <i>Ziziphus spina-christi</i> )
Haqele	?	⊃ ★ ★	<i>Qabatitta aata</i> , ( <i>Commiphora sp.</i> ) <sup>c</sup> <i>Illallasba</i> , ?
Kaayo	?	⊃ χ ⊕	<i>Qabatitta aata</i> , ( <i>Commiphora sp.</i> ) <sub>a,c</sub> <i>Hankalta</i> , ( <i>Balanites aegyptiaca</i> )
Xoopa	?	★	<i>Qabatitta aata</i> , ( <i>Commiphora sp.</i> )
Muruqara	?		
Hankalla	Comporterait selon TADDESE (1994 : 333) une <i>daka xaka</i> , une « pierre à prêter serment » (non observée)	χ	<i>Hankalta</i> , ( <i>Balanites aegyptiaca</i> ) (2)

Les numéros entre parenthèse indiquent le nombre d'arbres de l'espèce indiquée présents sur la *mora*. <sup>a</sup> A été planté à partir d'une graine ou d'une bouture provenant du *kommeyta*. <sup>b</sup> Un des arbres provient d'une graine ou d'une bouture d'un autre arbre plus vieux de la *mora*. <sup>c</sup> L'arbre supporte l'*olabitta*.

## UNE GRANDE CONSTANCE DANS LE CHOIX DES ESPÈCES

Toutes les *mora*, sauf une directement attenante à une autre *mora* plus importante, comportent une « maison des hommes » (*pafta* à Dokatto, *mekena* à Mejeqe), construction comportant un rez-de-chaussée ouvert et pavé dans lequel les hommes de tous âges se réunissent pour discuter ou pour jouer au *takeeka*, et un étage sous le toit dans lequel les hommes *xela*, de même que les visiteurs (masculins) de passage, pouvaient passer la nuit.

Nous avons noté le signe ⊃ quand la *mora* comportait clairement deux étages, c'est-à-dire le sol en terre battue, et une partie pavée plus élevée. Cependant, après réflexion, ce critère ne s'avère pas très pertinent car toutes les *mora* comportent une partie pavée, ne serait-ce que du fait du sol pavé de la *pafta* ; cette partie pavée

pouvant se prolonger plus ou moins. L'annotation  $\sqsupset$  n'est pas très significative pour les Konso et elle est en grande partie soumise à l'appréciation subjective de l'observateur. Nous l'avons cependant gardé, car elle permet après coup de donner une information supplémentaire sur la taille de la *mora*. Les *mora* se distinguent en effet par leur taille : les plus petites ne sont que des lieux de passage (à moins de se rendre sous la *pafta*), les plus grandes sont des lieux de jeu pour les enfants, ou des pistes de danse utilisées à des occasions rituelles ou de façon complètement improvisée (lors de retours de travaux collectifs, par exemple, pour exprimer la joie d'avoir accompli ensemble un labeur pénible).

Outre le signe  $\sqsupset$  qui suggère que la *mora* s'étend sur un certain espace qui n'est pas minimal, le signe  $\chi$  qui dénote la présence d'une aire de jeu ou de danse permet aussi de conclure qu'il s'agit d'une grande *mora*. Ces grandes *mora* correspondent en général à celles qui ont une importance supérieure aux autres du point de vue rituel et social : la *mora* Poloqe par exemple est un lieu de rassemblement pour l'ensemble des « petits *kanta* » (*kanta shakka*) réunis sous le « grand *kanta* » (*kanta kuta*) de Ottayta ; la *mora* Koptalle est un lieu de rassemblement pour les festivités concernant tout le village. Ce sont ces grandes *mora* qui comportent également un grand *olabitta* (★) plutôt qu'un petit (★) ou pas du tout. Enfin, le signe  $\square$  observable seulement pour la *mora* Dettatte, signale la présence d'une pierre levée (*daka*). Il peut s'agir soit d'une « pierre à prêter serment » (*daka xaka*), habituellement présente sur les *mora* les plus importantes des villages dont le rôle est d'établir la justice (TADDESE 1994 : 329) : les personnes jugées devant les autorités traditionnelles doivent poser leurs mains sur la *daka xaka* et ne dire que la vérité ; dans le cas contraire, il est dit que les personnes qui mentent devant la pierre risquent de voir de gros malheurs s'abattre sur eux et leur famille. Soit d'une pierre commémorant un événement particulier ou célébrant au moment où elle se retire, une génération particulièrement héroïque (METASEBIA 1998 : 22-23).

Les espèces d'arbres présentes sur les *mora* sont assez peu variées : sur les 18 *mora* que nous avons visité dans le bourg de Dokatto, nous avons observé *Balanites aegyptiaca*, *Zizyphus spina-christi*, une espèce de *Commiphora* (appelé *qabatitta aata*, *aata* « blanc », faisant référence à la couleur claire du tronc), une espèce de *Grewia* (*Dabayta*) et *Moringa stenopetala*. Nous avons également observé presque systématiquement *illalasha*, une petite monocotylédone (non identifiée) poussant à la base des *olabitta*, réputée pour être de bon augure. À Mejeqe, les arbres relevés sur une *mora* (la *mora* kotto) sont semblables, à quelques variantes près : un arbre du genre *Zizyphus* mais d'une autre espèce que celle déjà observée (*Zizyphus mucronata*), deux espèces de *Commiphora* (*qabatitta aata* et *qabatitta dima*, le « rouge ») et *Moringa*

*stenopetala*. Sur l'ensemble des *mora* que nous avons observées, il y avait donc en tout 7 espèces d'arbres, et seulement 5 genres représentés.

Ce sont sur les *mora* présentant une aire de jeu, donc un grand espace que l'on trouve plusieurs espèces d'arbres. À défaut d'espace, c'est le plus souvent *qabatitta aata* (*Commiphora sp.*) qui est présent. Cette espèce occupe généralement une place de choix, sur la partie surélevée et pavée, c'est-à-dire dans la partie la plus sacrée de la *mora* : dans certains cas, ce petit arbre sert de support aux *olabitta* insuffisamment stables. Lorsque les Konso sont questionnés sur cet arbre, ils l'associent spontanément aux Anciens (*qimmayta*) du village. Ce sont eux qui s'asseyent sous son ombre des jours durant. En tant que principaux bénéficiaires, ce sont eux qui ont le privilège de planter l'arbre, après que les jeunes (les *xela*) ont au préalable facilité la tâche, en dénichant la plante à transplanter et en creusant le trou. Cette espèce est justement appréciée pour sa croissance rapide et pour l'ombre (*kata*) abondante qu'elle fournit : c'est la raison pour laquelle elle est choisie. Mais si c'est l'espèce la plus souvent adoptée, il n'y a pas d'obligation à l'utiliser plutôt qu'une autre : un informateur nous indique qu'à Tuuro, ils utilisent *tinneyta* [*Ficus thonningii*].

#### DES ARBRES EN PROVENANCE DU KOMMEYTA

L'origine des arbres, qui ne nous a malheureusement pas toujours été spécifiée, nous donne quelque idée sur les critères de choix des graines ou des boutures destinées à devenir l'arbre de la *mora*. Cette donnée apparaît d'autant plus importante à examiner qu'elle est inscrite de manière étonnamment forte dans les mémoires des habitants de Dokatto, même des plus jeunes, au point de constituer un savoir collectif transmis de génération en génération : sur 21 arbres au total (16 si on ne compte pas l'espèce *Moringa stenopetala*, qui constitue un cas particulier), les origines de 8 arbres nous ont été précisées, ce qui fait un chiffre relativement élevé quand on sait que la plupart de ces arbres ont été plantés avant la naissance de nos informateurs âgés de 25-30 ans. Trois *qabatitta aata* ont été transplantés à partir de jeunes arbres coupés dans le *kommeyta* ; de même, deux *Grewia sp.* et un *Ziziphus spinachristi* proviennent de graines prélevées dans le *kommeyta*. Les Konso apprécient dans les boutures et les graines venant des basses terres, le fait qu'elles résistent mieux à la sécheresse : « quand les arbres viennent de là-bas, ils poussent mieux ». Il est légitime de penser que les Konso ont de bonnes raisons, empiriques, de penser cela : en effet, les petits *Commiphora* qui se sont développés spontanément dans des terres moins favorables que celles qui sont cultivées dans le *xonso*, ont plus de chance d'avoir développé un système racinaire qui permet ultérieurement à l'arbre, après la transplantation, de mieux résister à la sécheresse, « de ne pas sécher ». Pour les

graines, il en est de même : elles sont probablement issues d'écotypes<sup>17</sup> mieux adaptés à la sécheresse que ceux poussant sur le xonso. Mais peut-être faut-il invoquer des raisons plus symboliques au choix d'une telle provenance. La première est que la graine est symboliquement porteuse d'une part de la sauvagerie du *kommeyta*, elle-même à l'origine d'une certaine vigueur, qui est justement le critère recherché pour un arbre aussi important que celui de la *mora*. La deuxième idée qui nous vient spontanément est que le futur arbre, qu'il soit transplanté ou simplement planté à partir de graines, n'est pas marqué par une propriété antérieure. Il est en effet sous-entendu, quand les Konso disent que l'arbre vient du *kommeyta*, que les terres sur lesquelles il a été prélevé ne sont pas cultivées, donc pas appropriées ; elles sont le bien de la collectivité villageoise, *asamayta*. Les deux interprétations se rejoignent dans l'idée que la terre inculte du *kommeyta* se présente comme une terre vierge, exempte de toute appropriation antérieure, matérielle ou symbolique, par l'homme. Enfin, il faut ajouter un caractère du *kommeyta*, qui ne lui est pas propre et qui n'a pas explicitement été évoqué par nos interlocuteurs, mais qui est susceptible de jouer dans le choix des arbres, à savoir que le *kommeyta*, contrairement aux champs des paysans konso, n'a pas de contact avec la mort, c'est-à-dire qu'aucune tombe, du moins aucune tombe konso, n'est établie dans ses terres : en cela, il est semblable aux terres des *poqalla*, qui sont considérées pour cette raison comme *qulquloota*, « pures »<sup>18</sup>. De la même façon, les *mora* les plus « sacrées », sont *qulquloota* : il y est interdit de filer du coton, dont la couleur blanche symbolise la mort, interdit d'y chanter des chants de deuil, en bref, interdit d'y faire quoique ce soit qui ait un rapport à la mort (HALLPIKE 1972 : 232). Ainsi, de même que les genévriers provenant des forêts de *poqalla* sont considérés comme *qulquloota* (et c'est une des raisons pour laquelle ils sont choisis comme matière première des *olabitta*), peut-être que les arbres provenant du *kommeyta* le sont aussi – mais cela reste une hypothèse à vérifier. Ceci serait un argument supplémentaire à celui avancé par les Konso de la vigueur, pour expliquer la préférence, voire l'obligation, qu'ont les Konso à choisir un arbre en provenance du *kommeyta*.

Certains arbres de la *mora* proviennent de graines ou de rameaux issus d'arbres antérieurement présents sur la *mora*. Chaque fois que cette information nous a été donnée, l'arbre à l'origine du deuxième était connu pour « venir du *kommeyta* ». Le caractère collectif (*asamayta*) de l'arbre est conservé puisque, du *kommeyta*, l'arbre ou

---

<sup>17</sup> L'écotype désigne au sein d'une espèce un individu légèrement différencié de l'orthotype en réponse à un milieu particulier (DA LAGE & MÉTAILLÉ 2000).

<sup>18</sup> Les *poqalla* enterrent leurs défunts dans des cimetières familiaux bien délimités, contrairement aux paysans qui les enterrent dans leurs propres champs.

sa semence a été transféré directement à la *mora*, elle aussi collective, sans passage par une quelconque terre appropriée. Il en est de même pour le caractère *qulquloota*, car l'arbre sur la *mora* pousse dans une terre dont le contact avec la mort est interdit. Outre ces deux caractères (collectif et pur) de l'arbre, on peut imaginer que les qualités conférées au premier arbre sont attribuées au deuxième par transitivité : la vigueur sauvage se transmettrait ainsi par la descendance...

#### MORINGA STENOPETALA, LA SEULE ESPÈCE INDIVIDUELLEMENT APPROPRIÉE SUR LES MORA

L'ensemble des espèces présentes sur les *mora* de Dokatto sont considérés, tout comme le terrain sur lequel elles se développent, comme *asamayta*, « collectives ». Comment expliquer que des arbres, en l'occurrence des *Moringa stenopetala*, soient individuellement appropriés, alors que l'espace appartient à la communauté villageoise ? Pour la *mora* de Dokatto, il s'avère que les arbres présents sont très vieux, l'un d'entre eux nous a même été présenté comme ayant survécu à un incendie historique datant de « l'époque de Lulsaggad » (officier éthiopien mort en 1916, qui aurait conduit plusieurs batailles dans le sud du pays, resté dans la mémoire collective konso comme le représentant de l'autorité de l'empire éthiopien, WATSON 1999 : 116). Il semble que les *mora* sur lesquelles se développent ces arbres, qui ne sont pas des *mora* très importantes ni dans leur taille ni en dans la hiérarchie socio-rituelle, aient été créées postérieurement à la plantation des arbres, sur des espaces qui étaient auparavant sinon appropriés, du moins utilisés individuellement. Ceci semble contradictoire avec l'information, confirmée par le fait qu'il n'y a pas de *mora* dans les nouveaux villages, selon laquelle les *mora* ne peuvent pas être créées *de novo*... Pourtant, dans les villages anciens, les Konso ont des sites définis par la tradition sur lesquels ils peuvent, quand cela s'avère nécessaire, créer de nouvelles *mora* (METASEBIA 1998 : 23). On peut ainsi imaginer que l'administration du village ait décidé de créer une nouvelle place publique à partir d'un site rituel du village qu'elle aurait agrandi, en empiétant sur des concessions privées ou simplement sur les ruelles du village (dans lesquelles les riverains s'octroient souvent le droit de planter des *Moringa stenopetala* privés, espérant ainsi gagner un peu de la place qui leur manque tant dans leur propre concession). Lorsqu'une *dina* (le bosquet encerclant le village) s'agrandit et empiète sur les champs avoisinants, les terres initialement privées deviennent collectives, et les arbres suivent normalement le même changement de statut. Mais pour le *Moringa stenopetala*, il en est autrement : l'espèce tient une telle importance dans l'économie domestique qu'il n'est pas envisageable de demander au propriétaire d'un tel arbre de le couper, sous prétexte que la terre est préemptée par le village. Dans un tel cas, et c'est apparemment celui qui se présente sur les *mora* de

Dokatto, le propriétaire garde l'arbre et le droit de récolte de ses produits. Sur la *mora* Kotto de Mejeqe, c'est autre chose qu'il s'est passé : l'espace de la *mora* étant très grand, ses usagers étaient désireux d'avoir plus d'ombre, par ailleurs les riverains souhaitaient pouvoir en bénéficier pour planter des arbres productifs : ils se sont donc adressés aux anciens (*qimmayta*) qui ont autorisé, pour l'intérêt de tous, la plantation de huit *Moringa stenopetala* privés sur une terre collective.