

Cultura21 eBooks Series on Culture and Sustainability
Collection eBooks Cultura21 Culture et Soutenabilité
Vol. 2

Le Syndrome Karamoja

Repenser la crise des sociétés pastorales dans le
contexte de la globalisation

David Knaute

cultura²¹

Cette publication est adaptée d'un mémoire en anthropologie sociale préparé par l'auteur dans le cadre d'un master à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) en 2010.

Directeur d'Etudes à l'EHESS: André Bourgeot

(Rapporteur: Jean-Claude Penrad)

© David Knaute, 2010

Cette création est mise à disposition selon le Contrat Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 France disponible en ligne <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/fr/> ou par courrier postal à Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

Cultura21 eBooks Series on Culture and Sustainability

Sacha Kagan and Davide Brocchi, editors

Collection eBooks Cultura21 Culture et Soutenabilité

Sacha Kagan et Davide Brocchi, éditeurs

Vol. 2

The Cultura21 eBooks Series on Culture and Sustainability presents findings from inter- and trans-disciplinary perspectives in research and practice. The eBooks are published openly online by Cultura21 Institut e.V. in order to support broad dissemination and to stimulate further debates in civil society and further action-research in the field.

All volumes in the series are available freely at:
<http://magazin.cultura21.de/piazza/texte>

La Collection eBooks Cultura21 Culture et Soutenabilité, présente des travaux à caractère inter- et transdisciplinaires dans les domaines aussi bien de la recherche que de l'action. Les eBooks sont proposés en libre accès par l'Institut Cultura21 afin d'en permettre une large diffusion et stimuler des débats au sein de la société civile, ainsi que la recherche-action sur le terrain.

Tous les volumes de la collection sont disponibles sur le site:
<http://magazin.cultura21.de/piazza/texte>

Table des matières

Table des matières	4
Prologue: un poème.....	7
Introduction générale.....	8
Recadrage théorique.....	14
Le cadre de la globalisation.....	14
Controverses à propos des sociétés sans Etat.....	15
L'organisation politique des sociétés primitives.....	17
La théorie de l'imbrication.....	19
L'essence du nomadisme.....	20
Théories du pasteur-guerrier.....	25
Méthodologie.....	27
Qu'est-ce que l'Approche par Syndrome?.....	27
Du Syndrome du Sahel au Syndrome Karamoja.....	30
Structure de l'analyse des symptômes.....	31
Travail de terrain.....	32
Présentation de 'Land of Thorns'.....	32
La mise en scène de l'authenticité et de la réalité	36
Présenter la complexité de la notion d'insoutenabilité à travers le film documentaire.....	41
A propos de la campagne de sensibilisation.....	44
1. La complexité de l'économie pastorale	46
1.1. Un environnement inhospitalier	46
1.2. Modes de production pastoraux dans la région Karamoja	50
1.2.1. La flexibilité de l'écologie humaine.....	50
1.2.2. La gestion du bétail.....	54
1.2.3. Les enjeux économiques.....	58
1.3. Articulation entre pastoralisme et agriculture	61
1.4. Le pastoralisme comme élément central de la culture karimojong.....	68
1.5. Conclusion: Les nouveaux défis apportés par le changement climatique.....	74
2. Ruptures historiques et construction coloniale de la	

conflictualité.....	79
2.1. Les dynamiques de l'histoire pastorale dans la région	
Karamoja: évolutions et ruptures.....	79
2.1.1. L'absence de documentation historique.....	79
2.1.2. Exemples d'évolutions historiques.....	82
2.1.3. La riche histoire migratoire.....	84
2.1.4. Les sections Karimojong.....	90
2.2. La construction coloniale de la conflictualité	
contemporaine.....	91
2.2.1. Complexe du bétail et 'tragédie des communs'.....	91
2.2.2. La contre-productivité des politiques coloniales.....	94
2.2.3. La destruction de l'environnement durant la période	
coloniale.....	102
2.2.4. La déstabilisation des systèmes autochtones.....	104
3. L'Etat contre les Karimojong?.....	109
3.1. Analyse anthropologique des conflits pastoraux.....	109
3.1.1. Ecologie et sociologie des raids.....	109
3.1.2. Exorciser la guerre.....	113
3.1.3. L'étranger comme ennemi potentiel.....	117
3.2. L'impact de l'introduction des armes à feu.....	119
3.2.1. Historique des armes à feu dans la région Karamoja	
.....	119
3.2.2. Acquisition et vente d'armes.....	124
3.2.3. Le changement de la nature des raids en question.	129
3.3. Le contexte de l'Etat ougandais.....	134
3.3.1. Interférences étatiques	134
3.3.2. La militarisation de l'Etat ougandais.....	137
3.3.3. Le cycle sans fin du désarmement.....	142
3.4 Les Karimojong forcés à faire la guerre.....	147
4. Le Syndrome Karamoja: une déconstruction de la crise de	
développement dans la région Karamoja.....	152
4.1. Description du Syndrome Karamoja.....	152
4.1.1. Principaux syndromes dans le cas du Syndrome	
Karamoja.....	152
4.1.2. Structure de base du Syndrome Karamoja	154

4.1.3. Centrage sur les changements socioculturels.....	157
4.1.4. Centrage sur les processus politiques.....	159
4.1.5. Centrage sur le contexte historique	161
4.2. Analyse de symptômes significatifs.....	162
4.2.1. Perte de connaissances indigènes.....	162
4.2.2. Migrations.....	167
4.2.3. Comment adapter les systèmes éducatifs aux besoins des pasteurs?	170
4.3. Conclusion sur le Syndrome Karamoja.....	172
5. Redéfinir le positionnement des sociétés pastorales dans le contexte de la globalisation.....	174
5.1. Crises humanitaires en Afrique de l'Est.....	174
5.2. De fausses solutions.....	175
5.3. Le pastoralisme en contexte	179
5.4. Un nouveau paradigme étatique.....	183
5.5. Les facteurs néfastes de l'interconnectivité globale.....	184
5.6. Causes sous-jacentes à la marginalisation des pasteurs- nomades.....	187
Conclusion générale.....	190
Bibliographie.....	195

Prologue: un poème

Ma vache

Lokor, ma belle vache noire,

Noire comme un nuage menaçant

Qui roule au-dessus de la montagne,

Qu'harmonieuse est ta bosse,

Comme un tas de sable ou une fourmilière!

Je n'ai jamais vu de vache comme toi.

*Même mes compagnons et mes ennemis se rassemblent
[autour de toi]*

Pour caresser ton dos puissant et t'admirer

Qu'harmonieuses sont tes cornes, elles sont si bien sculptées

Et aussi aiguisées que des épines.

Et tes oreilles entaillées te rendent heureuse

Car j'ai tué pour te défendre.

Durant la bataille de Lolito, j'ai reçu un coup de lance,

Puis je t'ai récupérée des mains de nos ennemis.

*Tant que je serai vivant, personne d'autre que moi ne te
possédera.*

Je suis si fier de ta beauté!

Quelle joie je ressens lorsque j'entends

Le son de ta cloche au sein du troupeau!

Puis-je m'asseoir sous un arbre pour mâcher du tabac?

O superbe animal du troupeau de mon père,

Y a-t-il une autre vache comme toi à travers le monde?

(Anonyme, rapporté par Bruno Novelli, 1999)

Introduction générale

«La source de tous nos problèmes, ce sont les armes. Les armes que vous, les blancs, fabriquez!» (Extrait du film documentaire *Land of Thorns: la lutte pour la survie en Karamoja*, Kagan/Keulig, 2008).

En pointant du doigt le caméraman, le vieux Karimojong lui affirme que selon lui, la violence qui frappe la région Karamoja n'est pas un phénomène endogène mais bien le résultat d'influences externes. En cela, il reprend à son compte, en l'inversant, l'argument prédominant parmi les cercles d'analystes des conflits affectant les sociétés pastorales. Cet argument soutient l'idée que l'introduction des armes à feu en Afrique de l'Est n'aurait fait qu'accompagner la déstabilisation des sociétés pastorales en renforçant les cycles traditionnels de violences intertribales.

Le même argumentaire est repris à propos de l'impact du changement climatique: tandis que les représentants de la communauté internationale s'alarment des risques de sécheresse à travers la Corne de l'Afrique et de la disparition subséquente du mode de vie pastoral, les communautés pastorales leur jettent le blâme en affirmant que cette sécheresse n'a rien à voir avec leur mode de subsistance.

D'un point de vue anthropologique, il est nécessaire d'aller au-delà de ces discours qui visent souvent à justifier des stratégies politiques ou des programmes d'aide au développement, ou vice-versa, à s'en accommoder. Le cas de la région Karamoja, au nord-est de l'Ouganda, est particulièrement intéressant en ce qu'il a représenté un terrain d'étude privilégié pour les anthropologues, tout en étant touché par la

crise la plus profonde dans la région. L'objet de cette publication est donc de déconstruire les causes de la violence dans la région Karamoja en confrontant deux thèses antinomiques. La première perçoit les conflits pastoraux comme inéluctables, les raids de bétail étant à la base de l'organisation sociale et les sociétés primitives restant avant tout «sociétés contre l'Etat en tant qu'elles sont sociétés pour la guerre»^[1]. Selon Clastres,

«de l'énorme accumulation documentaire rassemblée dans les chroniques, récits de voyages, rapports de prêtres et pasteurs, de militaires ou de trafiquants, surgit, incontestée, première, l'image la plus évidente qu'offre d'emblée l'infinie diversité des cultures décrites: celle du guerrier. Image assez dominatrice pour induire un constat sociologique: les sociétés primitives sont des sociétés violentes, leur être social est un *être-pour-la-guerre*.» (Clastres 2005)

La deuxième thèse, déjà mentionnée ci-dessus, considère les armes à feu comme la source de tous les maux, justifiant du coup le désarmement forcé des pasteurs. Le point commun à ces deux thèses est d'affirmer que les sociétés pastorales s'adaptent avec difficulté au processus de globalisation, c'est-à-dire à l'intégration du local et du global dans le monde contemporain^[2]. Ceci implique qu'elles n'ont d'autre choix que d'adopter un autre mode de vie pour assurer leur survie.

L'analyse de la crise affectant la région Karamoja démontre que la situation est autrement complexe: les violences intertribales ne sont pas le seul facteur déterminant. Au contraire, il existe un ensemble d'interactions qui lient les Karimojong aux autres acteurs de la globalisation, au-delà des divisions qui existent en leur sein. De même, le changement climatique n'est qu'un élément parmi d'autres et non

pas une rupture permettant d'expliquer toutes les facettes de la crise actuelle. Il apparaît donc nécessaire d'intégrer toutes les dimensions du problème – qu'elles soient d'ordre économique, social, culturel, démographique ou environnemental - car elles sont connectées les unes aux autres.

L'objet de cette recherche est donc de proposer une nouvelle méthode pour analyser les dynamiques de la crise chronique qui affecte les sociétés pastorales. Sur un plan méthodologique, elle s'appuie sur l'Approche par Syndrome pour démontrer l'intérêt d'une approche complexe des processus de développement. De manière préliminaire, nous commencerons par présenter les débats anthropologiques concernant le lien entre Etat, conflit et pastoralisme. Une section s'attachera ensuite à expliquer l'Approche par Syndrome. Enfin nous reviendrons sur le travail de terrain réalisé en rapport à ce mémoire.

L'analyse se déploiera ensuite en cinq parties. Les trois premières étayeront plusieurs dimensions essentielles pour comprendre la teneur de l'Approche par Syndrome appliquée à la région Karamoja, à savoir: la nature de l'économie pastorale, la construction historique de la conflictualité et la question particulière de la relation contemporaine des Karimojong à l'Etat ougandais. La quatrième partie présentera le Syndrome Karamoja en tant que tel, c'est-à-dire le résultat appliqué du travail de recherche. Enfin, la cinquième partie évaluera la portée de cette approche en proposant de réfléchir à la manière dont la crise actuelle du pastoralisme en Afrique de l'Est permet de repenser le positionnement des populations marginalisées, notamment des pasteurs nomades, dans le cadre de la globalisation.

Voici une présentation détaillée des arguments.

Dans la première partie, nous analyserons la complexité de l'économie pastorale afin de comprendre les enjeux sous-jacents à la crise. Nous verrons ainsi que les pasteurs Karimojong dépendent du bétail pour subvenir à leurs besoins et donc pour assurer leur survie. Leur mode de subsistance représente en outre un style de vie, au sens holistique du terme. Ce dernier est pourtant souvent perçu par les sociétés extérieures comme archaïque et leurs coutumes, traditions et pratiques sont considérées comme inadaptées aux contraintes et réalités du monde contemporain. Historiquement, l'administration coloniale puis le gouvernement ougandais ont constamment favorisé la transformation de l'économie pastorale en développant des systèmes de production alternatifs, essentiellement basés sur l'agriculture, l'élevage intensif et plus récemment l'exploitation des ressources minières. Nous décrirons ainsi le milieu naturel au sein duquel s'ancre l'économie pastorale des Karimojong puis analyserons les systèmes de production du pastoralisme, avant d'examiner les mécanismes par lesquels le pastoralisme est suppléé par l'agriculture. Puis nous verrons dans quelle mesure certaines coutumes Karimojong représentent des facteurs de cohésion sociale et d'adaptabilité, et non pas des freins au développement durable de la région. Pour finir, nous évoquerons plusieurs défis contemporains qui appellent à un renouvellement des modes de réflexion à propos du pastoralisme et à un rapprochement de points de vue jusqu'à lors divergents.

Dans la deuxième partie, nous verrons comment la recherche historique a figé les traits socioculturels des Karimojong, comme si ces derniers, en tant que pasteurs nomades, vivaient déconnectés des dynamiques historiques. Nous déconstruirons cette perspective afin d'en tirer des leçons pour aujourd'hui. Tout d'abord, nous verrons que

les sociétés pastorales portent le témoignage d'un passé riche en événements, et que les transformations actuelles peuvent aussi être considérées comme indicateurs de continuité. Ensuite, l'impact de la présence coloniale sera présenté pour démontrer que la crise contemporaine prend ses racines à une époque bien déterminée, et résulte d'interactions et non pas d'une opposition frontale entre soi-disant tradition et modernité.

Dans la troisième partie, intitulée «l'Etat contre les Karimojong?», nous verrons que les régions pastorales d'Afrique de l'Est, telles la région Karamoja, ont historiquement été marquées par un niveau élevé de conflictualité, les différentes tribus étant en compétition pour l'accès à des ressources rares telles que eau et pâturage. A l'époque coloniale, et surtout au cours de la période postindépendance, cette violence a pris une nouvelle dimension puisque les populations qui vivaient en dehors de tout cadre étatique faisaient désormais face à un Etat qui les marginalisait et leur imposait des règles d'ordre juridique, politique, économique, culturel, qui s'opposaient systématiquement à leur mode de vie. Un cercle vicieux était alors enclenché, liant la détérioration des conditions d'exercice du pastoralisme à une complexification des conflits. Nous défendrons que les deux arguments présentés au début de cette introduction doivent être relativisés, les Karimojong faisant face à deux crises simultanées: celle de leur intégration forcée au sein de l'Etat ougandais et celle de la militarisation de l'Afrique de l'Est dans son ensemble.

La quatrième partie sera consacrée à la présentation du Syndrome Karamoja. Nous verrons que la mise en œuvre d'un développement durable ne peut fonctionner qu'à la condition de traiter toutes les dimensions de la crise à la fois sans en isoler certaines. Les stratégies

politiques ou les programmes d'aide au développement basés sur de tels travaux de recherche (c'est-à-dire basés sur une seule dimension, par exemple les questions de sécurité ou le changement climatique) peuvent s'avérer inutiles, voire contre-productifs. Deux changements semblent s'imposer: tout d'abord l'intégration de connaissances issues de diverses disciplines scientifiques, puis la production d'un type de connaissance orienté vers l'action, à caractère normatif. Nous analyserons comment l'Approche par Syndrome propose de réfléchir à une crise telle que celle qui affecte la région Karamoja, puis décrirons trois symptômes particulièrement significatifs pour en mesurer la scientificité.

Dans une cinquième partie, nous prendrons l'exemple des communautés pastorales d'Afrique de l'Est pour démontrer que la marginalisation de certains groupes peut être à la base de catastrophes humanitaires et environnementales ou de graves conflits, comme c'est précisément le cas avec la région Karamoja. Or, le mode de vie de ces communautés est souvent approprié aux nécessités de l'environnement au sein duquel elles vivent, et elles ont donc la capacité de servir les Etats dont elles font partie, ce qui les ramène au cœur du processus de globalisation: nous savons à quel point les enjeux environnementaux représentent aujourd'hui le nexus des interdépendances globales. Loin donc d'être des groupes sur le point de disparaître, ou statutairement à placer dans des réserves naturelles ou des «sortes de musées vivants» (Bennett, 1988), les pasteurs nomades devraient être considérés comme garants de la diversité culturelle de l'humanité et de la préservation de systèmes écologiques vitaux pour notre avenir collectif. Les Etats, et organisations étatiques, doivent en conséquence changer de modèle de développement.

Recadrage théorique

Le cadre de la globalisation

Dans le cadre du nouveau millénaire, plusieurs processus de changement global ont été la cause de transformations fondamentales des relations entre les sociétés à travers le monde. Nous avons été les témoins de la solidification des interdépendances connectant économies, cultures et écosystèmes. Ces processus ont impliqué des réactions conflictuelles de la part de populations qui se sentaient mises à l'écart et refusaient donc d'être intégrées dans ce système-monde. C'est ce à quoi nous nous référons par le terme de globalisation, qui porte à la fois des connotations positives et négatives. Dans ce contexte, les sociétés sans Etat ont difficilement pu maintenir intacte leur propre vision du monde et ont vu leur situation se détériorer à vive allure. Le triomphe de l'Etat-nation au cours du vingtième siècle a en effet confirmé l'appartenance juridique de ces populations à des Etats particuliers: les sociétés sans Etats se font donc de plus en plus rares. Elles vivent, sur le plan de leur intégration socio-économique ainsi que concrètement sur un plan territorial, aux marges des Etats auxquels elles sont incluses; c'est dans ce cadre précis qu'elles sont exclues. Dans le monde global, les Etats ne considèrent cependant pas les intérêts de leurs minorités et au contraire s'organisent pour effacer les oppositions et unifier leur territoire, ce qui leur paraît un besoin préalable pour rester 'compétitifs': chaque Etat doit en effet sa survie à sa capacité à en dominer ou en influencer d'autres, ce qui sous-entend un effort d'union et d'unité.

Pour comprendre la thèse présentée à travers cette publication, il sera nécessaire dans un premier temps d'étayer plusieurs débats théoriques

autour des notions d'Etat, de conflit et à propos de la nature du mode de vie pastoral, qui sont toutes les trois imbriquées dans la construction de la situation contemporaine au sein de la région Karamoja. Notre démarche consistera ensuite à dépasser ces débats pour démontrer que cette imbrication doit être pensée en mode complexe, c'est-à-dire à travers l'interpénétration de différentes dimensions tel que préconisé par l'Approche par Syndrome.

Controverses à propos des sociétés sans Etat

L'un des apports de l'anthropologie a consisté à montrer qu'il avait existé et qu'il existe encore sur la planète bien d'autres formes d'organisations politiques qu'un Etat construit sur un modèle occidental. Pendant longtemps, toutefois, les courants dominants, notamment les évolutionnistes, ont été caractérisés par la permanence d'une même obsession, celle de l'Etat, comme unique voie à suivre pour les sociétés humaines. Les premiers théoriciens s'accordaient sur l'existence d'un grand partage entre les sociétés humaines, certaines dotées d'institutions centralisées et complexes, les autres se contentant de régulations souples et de pouvoirs diffus: les ethnologues étaient chargés de traiter de ces sociétés de second genre. Ceci a considérablement affecté l'évolution même de l'anthropologie, pour laquelle le politique moderne devenait un objet par essence inaccessible. Les sociétés dites «primitives» étaient ainsi opposées aux sociétés modernes à Etat, dans le cadre d'une sorte d'échelle des espèces politiques au sein de laquelle les premières seraient inférieures aux dernières. Morgan, auteur de la *Société Archaïque* (1818) et principal tenant de cette théorie, n'a cependant jamais nié l'existence de mécanismes politiques dans les sociétés pré-étatiques. Il

s'est simplement gardé d'assimiler ces mécanismes à la notion d'Etat.
Pour lui,

«l'histoire de l'humanité n'a élaboré que deux systèmes de gouvernements, deux systèmes organisés et bien définis de la société. Le premier et le plus ancien a été une organisation *sociale* fondée sur les gentes, les phratries et les tribus; le second et le plus récent a été une organisation *politique* fondée sur le territoire et la propriété» (Abélès 1997).

Au modèle de la réciprocité et de l'autorité patriarcale, répond celui du droit individuel. Maine, de son côté, passe par le concept d'Etat pour penser la société archaïque, toutefois il introduit aussi la dichotomie «fondatrice» entre l'ère du statut et l'ère du contrat, qui ramène son positionnement à celui de Morgan.

Plusieurs anthropologues, dont Malinowski, ont en outre affirmé l'existence du politique dans l'univers primitif. Malinowski rejetait par exemple l'idée selon laquelle les sauvages se plient spontanément à la tradition et à la coutume par une sorte d'«inertie mentale». Ainsi, il mettait en doute les propositions qu'il existe une «réglementation inconsciente et intuitive de la vie sociale» et que les primitifs sont liés par un «sentiment de groupe», faisant preuve d'une «soumission instinctive» à la loi. Lowie, pour sa part, rejetait carrément la disjonction entre l'Etat et l'organisation sociale antécédente, en affirmant la continuité et l'homogénéité du politique, et plus précisément de son essence étatique. Par cela, il noyait cependant les spécificités des systèmes politiques dépourvus de gouvernement centralisé, acéphales, en y cherchant une préfiguration de l'Etat. Clastres, quant à lui, défendait l'idée qu'il existait sûrement d'autres conceptions du pouvoir tout aussi cohérentes que celle marquant les sociétés occidentales. Il observait entre autre que les sociétés dites «sans Etat» ne conçoivent

pas le pouvoir comme synonyme de coercition. Selon lui, l'opposition pertinente ne porte donc pas sur la «primitivité», l'état présocial, mais concerne plutôt un mode d'être sans Etat, dans un système riche en lois, mais dépourvu d'institutions. D'un point de vue historique, Clastres récuse l'idée que l'apparition de l'Etat soit liée à des transformations économiques et technologiques qui auraient bouleversé le monde primitif au point de rendre nécessaire l'édification d'un appareil de gouvernement spécialisé, et propose une autre hypothèse: l'expansion démographique et la croissance des groupes locaux seraient, à l'origine du moins, le catalyseur de cette mutation profonde. Bien que les transformations économiques et technologiques aient sûrement joué un rôle fondamental dans l'apparition de structures étatiques, il n'en reste pas moins que le positionnement de Clastres met en évidence l'idée d'une continuité entre société primitive et Etat. Au lieu d'une véritable différence d'essence entre l'Etat et le non-Etat, il existe une essence humaine unique.

L'organisation politique des sociétés primitives

Pour Evans-Pritchard, qui a étudié la société des Nuer au Soudan, il existe deux grands types de systèmes politiques: l'un formé par les sociétés possédant une autorité centralisée, un appareil administratif et des institutions judiciaires, et l'autre comprenant les sociétés qui manquent d'autorité centralisée et n'ont ni appareil administratif, ni institutions judiciaires. Dans ce type de société, le groupe politique s'individualise dans un rapport d'opposition à des groupes équivalents. Dans le cas spécifique des Nuer, lorsque des membres de la section Z1 sont attaqués par des membres de la section Z2, le conflit implique chacune des deux sections. En revanche, si Z1 s'en prend à la section

Y2, Z1 et Z2 s'uniront. Ce processus conjugue, d'après l'analyse de Marc Abelès:

«les tendances antagonistes à la fusion et à la fission: fission encouragée par les querelles qui mettent en cause les segments minimaux et minent l'identité tribale; fusion, puisque les membres du groupe englobant se regroupent lorsque celui-ci se trouve directement menacé» (Abelès 1997).

Evans-Pritchard voyait pourtant dans le fonctionnement politique du Nuer la concrétisation du primat de la structure sur ses éléments, cherchant à présenter l'image d'un univers politique cohérent et consistant. En même temps, il a décrit une fluidité du tissu politique avec des groupes qui s'unissent ou se dissolvent dans un contexte de permanente conflictualité. Il semble donc que plutôt qu'à un système, il existerait un dispositif réglant les rapports entre les groupes dans les phases conflictuelles.

Mauss, de son côté, a découvert dans les pratiques de réciprocité l'essence politique de la société archaïque. Pourtant, il apparaît que l'échange a toujours en toile de fond la guerre. Il semble donc contradictoire de rabattre l'être social de la société primitive exclusivement sur l'échange: «Il y a un lien, une continuité, entre les relations hostiles et les transactions réciproques: les échanges sont des guerres pacifiquement résolues, les guerres sont l'issue de transactions malheureuses». Cette subordination de l'échange à la guerre tient au fait que le groupe local fonctionne dans l'autonomie et l'indivision. C'est un point de vue symétrique et inverse de celui de Hobbes. La guerre apparaît comme le moyen adéquat de préserver l'unité et l'identité de la communauté. Par la volonté d'indépendance politique et la maîtrise exclusive de son territoire manifestées par

chaque communauté, la possibilité de la guerre est immédiatement inscrite dans le fonctionnement de ces sociétés: la société primitive est le lieu de l'état de guerre permanent. La recherche de l'alliance dépendrait donc de la guerre effective: il y aurait une priorité sociologique de la guerre sur l'alliance, véritable rapport entre l'échange et la guerre. Il semble donc, selon Clastres, que la société primitive est l'espace de l'échange et *aussi* le lieu de la violence: la guerre, au même titre que l'échange, appartient à l'être social primitif. La société primitive refuse par-dessus tout de s'identifier aux autres, de perdre ce qui la constitue comme telle, son être même et sa différence, la capacité de se penser comme Nous autonome. Dans l'identification de tous à tous qu'entraîneraient l'échange généralisé et l'amitié de tous avec tous, chaque communauté perdrait son individualité. La guerre de tous contre tous conduirait à l'établissement de la relation de domination, de la relation de pouvoir que le vainqueur pourrait exercer par la force sur le vaincu. Par suite la guerre généralisée produirait exactement le même effet que l'amitié généralisée: la négation de l'être social primitif. En d'autres termes, c'est la compétition qui prime sur la domination, qui forcerait les sociétés primitives à céder à la «servitude volontaire» décrite par La Boétie comme «l'invariant commun à toutes les sociétés». L'importance de la guerre dans un groupe donné varie en raison directe de l'intensité de sa concurrence vitale.

La théorie de l'imbrication

Il semble donc difficile, selon Marc Abelès, de développer deux approches parallèles du lien politique: l'une opérant sur des sociétés pré-modernes où il est difficile d'isoler ce qui est politique des autres aspects du réel, l'autre, applicable à notre contemporanéité où

l'institution politique – étatique - est clairement circonscrite. Cette idée du grand partage qui n'implique pas moins qu'une distinction d'essence entre les sociétés avec et sans Etat, modernes et traditionnelles, a pourtant connu de nombreux avatars depuis les théoriciens classiques. Au lieu de produire des instruments théoriques pour aborder chacun des deux univers, il importerait donc de développer une pensée de l'imbrication du social et du politique, afin de rendre compte des fonctionnements politiques propres aux sociétés occidentales sans succomber à l'absolu de l'Etat. L'anthropologie tendrait donc à compliquer, plutôt que simplifier, la représentation spontanée du politique. Si en effet l'anthropologie est perçue comme l'étude des processus et des dispositifs de pouvoir qui composent les institutions étatiques, il devient possible de mieux comprendre ce que cette investigation peut nous apprendre sur notre propre univers. Selon la formule de Balandier, «la nature même des phénomènes politiques constituera longtemps l'obstacle principal [à une typologie rigoureuse], si l'on admet que ces derniers se caractérisent par leur aspect *synthétique* (ils se confondent avec l'organisation de la société globale) et par leur *dynamisme* (ils se fondent sur l'inégalité et la compétition)».

L'essence du nomadisme

Les chercheurs se sont beaucoup interrogés sur la question de savoir ce que le terme de nomade signifie. En examinant la position des uns et des autres, c'est la diversité des réponses et des élaborations sur les théories du nomadisme qui apparaît. László Vajda fut le premier en 1968 à dresser un tableau des différentes théories du nomadisme, y compris les points de vue non-scientifiques, formulées de l'antiquité grecque à l'époque contemporaine, en passant par les influences

exercées par Ibn Khaldûn et les orientalistes. Par nomadisme, pastoralisme, nomadisme pastoral ou pastoralisme nomade, nous entendons en général «toute forme spécialisée d'organisation économique et de reproduction sociale du groupe, réglées sur l'appropriation, l'exploitation et la circulation du bétail sans détermination de taille ou d'espèce, où l'agriculture est sinon absente, du moins marginale». C'est sur les trois éléments: déplacement, habitat, espèce animale, et leur combinaison selon des contextes et modalités diverses, que s'appuient les définitions les plus courantes des formes de nomadisme. Cela revient, suivant Vajda, à distinguer entre l'aspect sociologique du nomadisme avec ses formes d'adaptation spécifique aux niveaux politique, social et de la vie matérielle et l'aspect économique prenant en compte d'abord la place dominante du bétail qui reste le centre de gravité de l'économie de subsistance, puis de la pratique éventuelle de la culture du sol.

Il existe différents degrés de mobilité, notamment le grand nomadisme au sein duquel des lignages entiers se déplacent avec les troupeaux, et les mouvements à proximité des villages. La transhumance représente néanmoins la clé de voûte du système pastoral: elle désigne, au sens usuel du terme, des déplacements cycliques, entre les pâturages de saison sèche et les pâturages de saison humide. Dans les mouvements saisonniers dont l'ampleur et l'orientation spatiale dépendent de la situation écologique, on a affaire à des allers et retours à un lieu d'attache – c'est-à-dire un campement ou autre lieu d'habitat permanent où une partie de la communauté réside tout au long de l'année tandis que certains membres de la communauté n'y résident que de manière saisonnière - que l'on peut se représenter comme des mouvements de balancier d'amplitude variable. La transhumance de

moyenne ou grande portée concerne seulement les déplacements des hommes valides qui poussent les troupeaux, à l'exclusion des femmes, vieillards et enfants qui restent au campement. La transhumance se distingue de l'élevage sédentaire dans le cadre duquel les troupeaux maintenus en stabulation sont conduits aux pâturages le matin et ramenés au parc le soir.

La mobilité est permise par la dispersion qui facilite l'espacement de l'habitat sur un même terrain de parcours, l'amplitude des distances parcourues et la faible densité humaine de population. Une forme de flexibilité s'intègre aussi dans un système économique qui fluctue en permanence. La mobilité et la flexibilité forment donc un couple interactif. Dans ses travaux sur les chasseurs et éleveurs de rennes (1980), Ingold a également proposé de distinguer entre nomadisme, migration et déplacement, chacune de ces formes de mouvement ou leur combinaison pouvant, en fonction des groupes, de leur histoire ou de leur milieu environnemental, générer une diversité de modèle empiriquement observable. La migration se définit généralement comme un déplacement de groupes ou d'individus à un lieu, déplacement qui aboutit à un changement de résidence. S'agissant des causes des migrations, Alfred Haddon (1912) indiquait que l'expulsion et l'attraction sont les deux forces qui régissent généralement les mouvements des peuples. Haddon attribue quant à lui au manque d'eau une cause décisive dans les mouvements des peuples de pasteurs. Une particularité des mouvements actuels est qu'ils prennent la forme de migrations internationales concernant par définition plusieurs Etats.

Les zones fréquentées par les pasteurs en Afrique se caractérisent par une grande diversité environnementale. On distingue des zones fertiles

et relativement peuplées, parce que disposant d'eau, des zones arides, peu habitées et manquant d'eau, et des zones humides. Toutefois, selon les estimations courantes, la présence d'agriculteurs est impossible en zone aride, c'est-à-dire là où la pluviométrie annuelle est inférieure à 100mm, mais où les habitants éventuels, rares, ne peuvent vivre que du pastoralisme. En partant de la spécialisation pastorale, Prévile est l'un des premiers, dès 1894, à avoir procédé à un découpage de l'Afrique saharienne en quatre zones occupées chacune par un groupe de pasteurs spécialisés. Il s'agit de la «zone des cavaliers» dans l'extrême Nord, la «zone des chameliers» qui occupent la majeure partie du Sahara, la «zone des chevriers», située au sud de la précédente, et, enfin, la «zone des vachers», située entre les 12^{ème} et 16^{ème} parallèle nord.

La conception la plus ancienne sur l'apparition du pastoralisme mais aussi la plus controversée, est la théorie des trois stades qui est l'un des avatars de l'évolutionnisme social. Cette théorie remonterait au 18^{ème} siècle et peut-être même bien avant. D'après elle, la chasse, l'élevage et l'agriculture représentent une phase intermédiaire issue de la chasse avant le passage à la sédentarité dominée par l'art de la culture. Selon Ingold, par exemple, la transition de la chasse à l'élevage présuppose l'apprivoisement (la domestication, selon d'autres) des animaux, une technique possible avec le développement des techniques éthologiques permettant d'apprendre à suivre d'abord les animaux, puis de capturer par la suite les plus jeunes. Les premiers spécialistes ont pendant longtemps parlé de l'antériorité de l'élevage sur l'agriculture. C'est le point de vue de Morgan dans la *Société Archaique*, qui, pour mieux apprécier la signification sociale et politique

de l'élevage et de la culture, fait grand cas des «arts de subsistance» et de leur succession sur laquelle se fonde la division de l'histoire de l'humanité en périodes ethniques (sauvage, barbarie, civilisation). Selon lui, la domestication des animaux a introduit le mode de vie pastoral, antérieurement à celle des plantes qui a entraîné le mode de vie sédentaire; toutes deux illustrent des processus décisifs dans l'histoire de l'homme.

La marxisme, en tant que théorie générale de la société et aussi de l'histoire, est obligé de postuler la misère de l'économie primitive, c'est-à-dire le très faible rendement de l'activité de production. Pour Marx, Engels et leurs exégètes, c'est l'élevage et l'agriculture qui ont permis à l'homme de l'état sauvage de passer des activités de chasse et de collecte à celle de production de la nourriture, caractéristique de la barbarie. Cette distinction collecte/production est d'autant essentielle qu'elle s'est trouvée au centre de controverses entre les chercheurs contemporains. A partir des idées héritées de Morgan de l'art de produire la nourriture et marxiste de révolution dans ce domaine, les théoriciens ont ainsi cherché à mieux comprendre le rôle de l'homme dans le processus de création de la nature et à déterminer le pastoralisme et la chasse par la nature des relations que chasseurs et éleveurs entretiennent avec les animaux. Ces relations se résument à trois possibilités: parasitisme, symbiose et prédation selon que l'action de l'homme sur l'animal a des effets négatifs, positifs ou neutres. Dans cette perspective, les pasteurs sont considérés par certains comme vivant en symbiose avec les troupeaux qu'ils protègent contre les attaques des fauves et des prédateurs. Pour d'autres, ils agissent en parasites quand ils traitent les vaches et en prédateurs quand ils tuent les bovins pour en consommer la viande. Tout en reconnaissant que

cette distinction n'est pas absolue, Ingold pensait que ce type d'analyse centrée sur les relations homme-animal pouvait aider à saisir dans sa complexité les logiques, économiques, sociales et symboliques des sociétés de chasseurs-cueilleurs et d'éleveurs. La société primitive pose à la théorie marxiste une question cruciale: si l'économique n'y constitue pas l'infrastructure au travers de quoi devient transparent l'être social, si les forces productives, ne tendant pas à se développer, ne fonctionnant pas comme déterminant de changement social, quel est alors le moteur qui met en marche le mouvement de l'histoire? Loin de s'épuiser sans cesse à tenter de survivre, la société primitive, sélective dans la détermination de ses besoins, dispose d'une «machine» de production apte à les satisfaire, fonctionne en fait selon le principe: à chacun son besoin.

Aujourd'hui, on s'accorde à considérer la théorie des trois stades comme une théorie intenable. Dans son ouvrage *Nomades des espaces interstitiels* (2008), Diallo souligne qu'un auteur tel qu'Eduard Hahn soutenait même la thèse de l'antériorité de la culture du sol par rapport à l'élevage. L'élevage présuppose en effet la pratique de la culture du sol, parce que le nomadisme pastoral ne constitue nulle part une activité économique autarcique dans l'évolution culturelle de l'homme.

Théories du pasteur-guerrier

Ce qui caractérise la conception populaire du pastoralisme nomade est la connotation négative nettement accentuée qui manifeste l'épithète de nomade que l'on donne de façon péjorative aux pasteurs contemporains. Aujourd'hui, le nomadisme est considéré comme une forme archaïque d'élevage des animaux et comme une anomalie dans

un monde en mutation où les pasteurs sont marqués des stigmates du mode de vie nomade. Ils font partie de ces producteurs irrationnels et errants, des utilisateurs anarchiques de ressources ou des prédateurs que les Etats postcoloniaux et leur développeurs tentent sinon de sédentariser, du moins de contrôler. Friedrich Ratzel est le premier des ethnologues à avoir défendu ce point de vue liant le nomadisme à la circulation, au brigandage et la guerre dans les zones frontalières, définissant à la fois le nomade dans un sens économique (pasteur) et dans un sens politique (guerrier). Cette interprétation bâtie sur trois termes – frontière, guerre et brigandage – faisant de pasteur et guerrier des synonymes a donné la *Hirtenkriegertheorie* (théorie des pasteurs-guerriers) de l'ethnologie allemande classique qui se situe dans le sillage de Ratzel. Des sociologues ont fait de la théorie du pasteur-guerrier un modèle heuristique de la question de la constitution d'un pouvoir politique dans le cadre de confrontation dynamique entre nomades et sédentaires. C'est le cas de Franz Oppenheimer pour qui la genèse de l'Etat se trouve dans le fait qu'un groupe étranger conquiert un groupe autochtone sur place et se superpose à lui. Dans sa théorie sociologique de l'Etat, Oppenheimer a ainsi fait grand cas des nomades guerriers et conquérants, entendant par-là tous les peuples de pasteurs – de Pékin à Tombouctou – qu'il qualifiait de «brigands terrestres» par opposition aux «brigands maritimes» que sont les pirates.

La tendance expansionniste des pasteurs nomades touche aussi à la question du conflit armé, considéré comme un des corollaires de l'expansion. Dans l'introduction à leur ouvrage collectif sur le pastoralisme en Afrique, Galaty et Bonte (1991) les envisageaient comme deux phénomènes étroitement imbriqués dans les sociétés

pastorales. Thurton décelait trois formes de mouvements chez les agro-pasteurs Mursi de la vallée du fleuve Omo, dans le Sud-Ouest de l'Ethiopie: séparation, infiltration graduelle dans un groupe ethnique, par mariage, et occupation graduelle d'un territoire déjà occupé par un autre groupe.

Il faut pourtant écarter l'idée selon laquelle le conflit, la guerre et le brigandage sont l'apanage des pasteurs. De nombreuses études montrent en effet que les tendances expansionnistes et belliqueuses ne leur sont pas propres. S'agissant des sociétés segmentaires et lignagères d'Afrique ancienne, les contributions rassemblées par Bazin et Terray dans *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique* (1982) montrent bien que ces sociétés sont elles aussi marquées par la fréquence de conflits armés, d'antagonismes entre hommes et femmes, aînés et cadets et par des processus d'éclatement des groupes. Sahlins, qui place les sociétés dites tribales entre bandes et formes d'organisation politique mieux élaborées (chefferie, Etat), montre également que l'«expansion prédatrice» est plutôt une particularité des sociétés segmentaires tribales en général.

Méthodologie

Qu'est-ce que l'Approche par Syndrome?

L'objectif de ce mémoire est de comprendre les problèmes de développement sur le long-terme dans une région en crise telle que la région Karamoja. Ceci sera effectué à travers une analyse complexe et systémique de la situation, et l'étude des interconnexions entre différents problèmes. Pour cela, nous avons opté pour l'Approche par

Syndrome (*Syndromansatz*), développée en 1993 par le Bureau Allemand sur le Changement Global (WBGU), puis par l'Institut pour la Recherche sur l'Impact Climatique de Potsdam (PIK). Cette approche consiste en l'identification d'une série d'images à caractère 'clinique' (les symptômes), décrivant d'un point de vue écologique l'interaction de l'homme avec la nature afin d'identifier les facteurs structurels à l'origine de la situation de crise. Comme nous allons le voir, certains cercles vicieux révèlent des réseaux d'interrelations entre les symptômes identifiés, et permettent de déduire les phénomènes systémiques, notamment les effets néfastes ou imprévus, de court terme et de long terme, qui n'apparaissent pas en se limitant à l'étude d'un fait isolé. En termes de politique de développement, l'Approche par Syndrome préconise des approche intégrées et multisectorielles, s'opposant aux approches ne traitant qu'un seul problème à la fois. Dans le cas de la région Karamoja, il est clair que pour restaurer un équilibre écologique, culturel, politique et économique, la situation de crise doit être prise en compte dans son intégralité.

L'Approche par Syndrome classe les symptômes en neuf sphères distinctes mais reliées les unes aux autres: quatre d'entre elles constituent l'environnement naturel (atmosphère, hydrosphère, pédosphère et biosphère) et cinq constituent les sociétés humaines (population, économie, organisation sociale, sphère psychosociale, technologies/sciences). En bref, les neuf sphères correspondent aux éléments suivants:

- atmosphère: la qualité de l'air et le changement climatique;
- hydrosphère: les questions relatives aux ressources hydrauliques;
- pédosphère: la gestion des sols;

- biosphère: la faune et la flore;
- population: les questions démographiques et de sécurité alimentaire;
- économie: les modes de production et l'économie formelle/informelle;
- organisation sociale: les systèmes politiques et les institutions sociales;
- sphère psychosociale: les valeurs ainsi que les pratiques culturelles;
- technologies/sciences: les connaissances et pratiques techniques, modernes/traditionnelles.

Un parallèle direct est voulu avec la pratique médicale, d'où l'utilisation de l'expression d'images cliniques'; or en médecine, un diagnostic n'est pas une fin en soi mais seulement une méthode pour identifier le traitement le plus approprié. De manière similaire, l'Approche par Syndrome est essentiellement normative et prépare le terrain pour la prise d'action. Les questions écologiques sont particulièrement mises en valeur, ce qui implique que la notion de développement n'y est pas perçue sur la base de critères purement économiques mais est centrée sur l'idée de la protection de l'environnement.

Etant donné qu'elle provient d'un milieu universitaire européen, l'Approche par Syndrome porte toutefois le risque de stipuler des actions ne correspondant pas exactement aux perceptions des sociétés étudiées, c'est-à-dire des Karimojong dans notre cas. Ceux-ci ont d'ailleurs eux-mêmes des perceptions multiples. Toute analyse doit donc refléter la complexité des problèmes. Les connaissances autochtones doivent être prises en compte, ainsi que l'héritage culturel et la diversité des communautés, et les approches à base participative doivent être privilégiées dans la formulation et la mise en œuvre de

toute politique de développement. L'analyse systémique telle que l'Approche par Syndrome permet aussi de déjouer le risque consistant à montrer du doigt les responsables d'un problème, alors qu'il paraît nécessaire d'étudier les causes structurelles, notamment dans le cas d'une crise chronique telle que celle qui affecte la région Karamoja. A travers l'acquisition d'une compréhension plus complexe de la situation, il est possible de sortir d'une vision réductrice de la pauvreté et mieux comprendre les difficultés auxquelles fait face la population aussi bien dans le cadre de l'Etat ougandais que celui de la globalisation. L'Approche par Syndrome vise donc à dépasser les approches antagonistes qui apparaissent dans le cadre de la pensée scientifique classique: la compréhension de la complexité nécessite la mise en commun de perspectives très diverses et c'est en prenant en compte toutes différentes dimensions d'une crise qu'un travail de recherche peut aboutir à des solutions.

Du Syndrome du Sahel au Syndrome Karamoja

Le Bureau Allemand sur le Changement Global a identifié seize différents syndromes qui, bien qu'attachés à des régions particulières du globe, sont applicables à de nombreuses autres régions du monde. L'un d'entre eux est le "Syndrome du Sahel": ce syndrome décrit la surexploitation de terres agricoles peu productives par des communautés appauvries, initiant un cercle vicieux menant à l'appauvrissement continue des populations et donc à une exploitation encore plus excessive des terres. Ce processus a pour conséquence la dégradation des ressources et la réduction des récoltes, et est potentiellement renforcé par la parcellisation des terres qui résulte de la croissance démographique et des droits d'héritage, et par le

déplacement des populations. Aussi, les populations deviennent victimes de l'insécurité alimentaire, de la migration forcée, et de l'apparition de la violence. Leurs techniques de survie, par exemple l'exploitation des ressources forestières, contribuent par ailleurs à l'ensemble du cycle vicieux. Le Syndrome du Sahel est enfin caractérisé par des symptômes classiques tels que la dégradation des sols (par exemple érosion ou salinisation des sols), la désertification (extension des déserts) ou la perte de la biodiversité.

Dans quelle mesure toutefois ce dernier est-il applicable à l'analyse de la crise chronique qui affecte la région Karamoja? La réponse à cette question ne peut venir qu'après la formulation des processus singuliers qui rendent impossible un développement durable dans cette région particulière et de la similitude éventuelle de ces processus avec les symptômes identifiés dans le cas du Syndrome du Sahel. Nous verrons, dans la quatrième partie, que bien qu'en partie pertinent, il ne suffit pas à témoigner de l'ensemble des phénomènes qui sont observables dans le cas de la région Karamoja. Les spécificités de l'agropastoralisme ainsi que la problématique des raids de bétail doivent être pris en compte. En conséquence, nous essaierons de définir la structure de base d'un syndrome spécifique à la région Karamoja, qui pourra aussi s'avérer pertinente pour analyser d'autres sociétés de pasteurs nomades. Le Syndrome Karamoja permettra en effet de mettre en évidence certains phénomènes observables à travers diverses régions d'Afrique de l'Est.

Structure de l'analyse des symptômes

La structure commune des symptômes est la suivante.

Le symptôme est brièvement décrit, puis certains indicateurs sont proposés (quantitatifs et/ou qualitatifs), y compris ceux permettant d'analyser l'évolution du symptôme au cours du temps. Les relations entre symptômes sont ensuite présentées et classées selon leur sphère d'appartenance. Cette étape de l'analyse est en général la plus importante, puisqu'elle permet de comprendre les 'facteurs d'interrelation', c'est-à-dire les relations transversales entre les différents symptômes. Enfin, le poids du symptôme au sein de l'ensemble du syndrome est évalué.

Dans la quatrième partie, nous présenterons la liste des principaux symptômes caractérisant la région Karamoja, puis étudierons en détails trois d'entre eux. La structure de base du Syndrome Karamoja, ainsi que trois analyses thématiques (socioculturelle, politique et historique) seront présentées dans la même partie.

Travail de terrain

Présentation de 'Land of Thorns'

** adaptation d'un article rédigé par Sacha Kagan*

L'écriture de ce mémoire a été inspirée par la production d'un film documentaire, *Land of Thorns: la lutte pour la survie dans la région Karamoja (2008)*, que l'auteur de ce mémoire a conçu en collaboration avec deux réalisateurs, l'un professionnel (Steffen Keulig), l'autre spécialisé dans la recherche sur la pensée systémique et chercheur à l'Université Leuphana de Lüneburg en Allemagne (Sacha Kagan). L'objet de ce film était de marquer le lancement d'une campagne européenne de sensibilisation à propos de la crise humanitaire qui

affecte la région Karamoja en Ouganda.

L'Approche par Syndrome a servi de base à la préparation, au tournage puis au montage du film. Ce travail m'a donc permis d'organiser ma réflexion en fonction de cette méthodologie et m'a aussi donné l'occasion de recueillir des données préliminaires pour analyser les différentes dimensions composant la crise en question. Les étapes ont été les suivantes:

- établissement d'une base de données bibliographique pour préparer le script du documentaire à partir d'octobre 2007;
- séjour sur le terrain de mi-janvier à fin février 2008, à travers l'organisation des entretiens, l'identification des personnes participant au tournage et contribution à l'élaboration du script final;
- mars et avril 2008: participation au montage, c'est-à-dire à la sélection des scènes permettant de construire le script; rédaction de la voix-off déroulant en fil conducteur l'Approche par Syndrome.

De la sortie du film en avril 2008 jusqu'à juin 2009, j'ai participé à de nombreuses projections et séances-débat avec le public, à l'occasion de festivals et de rencontres avec des ONG et des représentants d'organisations internationales, recueillant ainsi des éléments supplémentaires pour analyser le film sous l'angle de l'Approche par Syndrome. En outre, dans le cadre de mon travail, j'ai aussi organisé plusieurs conférences internationales sur la région Karamoja et les thèmes associés tels que le changement climatique et les problèmes d'insécurité alimentaire. Lors de ces événements, des rencontres avec des chercheurs appartenant à des champs variés, ainsi qu'avec des représentants de la région Karamoja, d'ONG locales et des Nations-Unies, m'ont permis de compléter mes notes de recherche.

Cette section sur le travail de terrain vise donc à montrer dans quelle mesure la réalisation d'un film documentaire a permis de construire une réflexion autour de la région Karamoja et de mettre en pratique l'Approche par Syndrome. De plus, plusieurs expériences de tournage seront aussi présentées afin de montrer le rôle de l'analyse anthropologique dans une œuvre cinématographique à caractère ethnologique. A la fin de la section, nous évoquerons aussi l'apport des conférences organisées par la suite.

Comme mentionné ci-dessus, *Land of Thorns* évoque les multiples aspects de la crise affectant la région Karamoja. A cette fin, la trame narrative a été construite autour du parcours de trois femmes au destin particulier, présentées de manière conjuguée avec l'évocation de la situation générale prévalant dans la région. Ces trois femmes sont Pasca, une étudiante de l'université de Makerere à Kampala, et qui provient de la tribu Tepeth[3]; Abura, une fillette résidant au sein d'une manyatta[4], lieu d'habitat semi-permanent des populations pastorales; Abura, une dame amenée à migrer dans les bidonvilles de la capitale avant d'être rapatriée de force dans la région Karamoja.

Land of Thorns n'est pas le premier film à avoir été tourné sur la région. Deux réalisations sont particulièrement significatives à titre comparatif: *Karamoja!* (1954) de William B. Treutle, un 'shockumentary'[5] réalisé à l'attention d'un public américain, et *Ekisil: Paix* (2007) par Salvatore Braca et Giovanni Dall'Oglio, un docufiction[6] réalisé surtout à l'attention d'une audience Karimojong. La comparaison entre les trois films met en évidence les spécificités de *Land of Thorns*:

- Les thèmes traités sont très distincts. Le film *Karamoja!*, présente une

culture ahistorique et perpétue une perception exotique, aliénante des cultures indigènes de la région Karamoja, en ne se concentrant que sur certains aspects des rituels et les ornements corporelles. *Ekisil* évoque les violences fratricides entre tribus Karimojong ainsi que la vie quotidienne, dans le but de faire passer un message pacifiste allant contre l'usage de la violence armée par les guerriers Karimojong. En contraste, *Land of Thorns* aborde un ensemble plus étendu de thèmes et analyse les multiples facettes de la crise: non seulement les raids de bétail, mais aussi le désarmement forcé, les migrations urbaines et les déplacements forcés, les défis portés au mode de subsistance pastoral, et l'implication de la communauté internationale.

- Les objectifs de ces trois films sont évidemment dissemblables. *Karamoja!* vise à divertir, choquer et susciter la fascination de la part du public. *Ekisil*, dans lequel les acteurs sont Karimojong amateurs, a pour but de promouvoir des messages de paix. *Land of Thorns*, enfin, cible essentiellement une audience européenne à des fins de sensibilisation.

Les efforts de sensibilisation à propos de la région Karamoja impliquent une sensibilisation à la complexité des questions de développement dans une région en crise. Un travail de recherche approfondi de la part des réalisateurs, dont l'auteur de cet article, a démontré qu'un discours simplificateur ne pouvait qu'échouer à représenter la situation prévalant dans la région Karamoja, et ainsi être porteur de risque plutôt que d'opportunités. Certains critiques du film ont regretté que les problèmes soient trop décryptés au détriment de points de vue plus optimistes. Un ancien coordinateur de projet pour l'UNICEF a ainsi considéré qu'«aucune œuvre ne récolte le succès en évoquant seulement des problèmes». Toutefois, les recueils de 'success stories', qui ponctuent la plupart des rapports d'organisations humanitaires, ont clairement

failli à régler la crise affectant la région Karamoja, qui nécessite une approche plus complexe et pluridisciplinaire, comme reflété à travers le film *Land of Thorns*.

Les réalisateurs ont néanmoins dû répondre à cette difficulté, qui était de présenter la complexité de la situation tout en diffusant un message compréhensible pour une audience grand public.

La mise en scène de l'authenticité et de la réalité

D'un point de vue anthropologique, l'usage du film comporte des risques intrinsèques. En effet, il place le spectateur (qui remplace le lecteur) dans l'illusion que les images qui lui sont présentées sont plus véridiques que les propos contenus dans un travail écrit, que la culture mise en scène est réellement telle qu'elle apparaît à l'écran. Or, un film est le résultat de prises de vue et d'un montage totalement subjectif de la part des réalisateurs (Crawford & Turton, 1997). D'après David MacDougall, un documentaire tel que *Land of Thorns* ne devrait pas être confondu avec un travail de recherche anthropologique: "Les films à caractère ethnographique transmettent de manière très convaincante une image de la pluralité du monde; [...] en ce qui concerne leur valeur anthropologique, [ils] ne peuvent cependant pas être pris sur un pied d'égalité avec les travaux écrits" (MacDougall 1987).

Il n'en reste pas moins que l'usage du film reste un outil essentiel pour l'anthropologue, en ce qu'il permet de représenter une palette de sentiments humains beaucoup plus large qu'un texte écrit (Crawford 1997: 71, Loizos 1997: 64). Il permet aussi de sortir du cadre d'une réflexion par trop linéaire en touchant à des formes multiples de pensée: il fait ainsi apparaître différents modes d'expression et de

communication culturels (Feldmann & Hagemann 1955: 12), faisant appel à la diversité des sentiments humains et des champs de connaissance.

Ces questions ont pris corps lors du tournage de *Land of Thorns*, puisque le documentaire se devait de représenter une image de l'autre et de l'ailleurs, en l'occurrence une population dite traditionnelle de pasteurs nomades. En parallèle, il s'agissait de mettre en scène la réalité en la 'reconstruisant' au plus près de sa nature authentique. Une scène à caractère particulièrement tribale ou ethnique est celle du rituel du sacrifice d'une vache: son inclusion dans la trame narrative avait pour but d'illustrer la réalité contemporaine de la culture traditionnelle. Toutefois, les réalisateurs ne souhaitaient pas manipuler le spectateur en sous-entendant que les Karimojong organisent leur vie autour de ces rituels, excluant toute interaction avec le monde moderne. De fait, il apparaît à l'écran que plusieurs participants au rituel ne portent pas que des habits traditionnels. L'un d'entre eux porte ainsi un T-shirt d'une steak-house américaine tandis qu'un autre porte un T-shirt arborant le logo de l'Union Européenne. La coexistence entre culture traditionnelle et éléments de la modernité n'est donc pas dévoyée.

La scène du sacrifice illustre par ailleurs l'ambigüité inhérente au tournage d'un film documentaire, qui se doit de mettre en scène le rituel, quitte à faire rejouer les participants qui deviennent dès lors des acteurs à part entière, au sens théâtral. Une fois cette information prise en compte, cette scène doit donc faire appel au sens critique du spectateur qui sait pertinemment que les images qu'il voit à l'écran ne sont pas la simple reproduction d'une scène vécue, mais le résultat d'une collaboration entre les réalisateurs et les participants au rituel.

Pour appuyer ces remarques, il est pertinent de revenir sur la manière dont les réalisateurs s'y sont pris pour tourner la scène. Le sacrifice, bien que très présent dans les rituels karimojong, ne se déroule pas au quotidien mais seulement à l'occasion de fêtes particulières (mariages, retour de raid, etc). Or, les réalisateurs, pressés par le temps, ont dû demander aux membres de la communauté s'il serait possible d'exécuter le rituel dans le cadre de leur présence, car aucune fête n'était prévue dans les jours à venir. Etant donné le niveau d'appauvrissement de ces populations, ce sont logiquement les réalisateurs qui ont contribué à l'acquisition de la vache. Puis ces derniers furent pris de court lorsque les participants au rituel décidèrent sans préavis de raccourcir les étapes du rituel en abattant la vache sans même offrir l'occasion au cameraman de filmer la scène: pour eux, ce qui comptait étaient les étapes à venir et surtout le partage de la viande. Or, les réalisateurs souhaitaient absolument filmer la scène du sacrifice en tant que tel. Les villageois ont alors proposé par eux-mêmes (à vrai dire par l'intermédiaire d'un de leur représentant éduqué et anglophone) de trouver une vache portant le même manteau que celle qui était à présent abattue, et rejouer la scène de manière traditionnelle en l'interrompant au moment précis du sacrifice. Ensuite, ce serait une question de montage que de passer d'une réalité à l'autre, c'est-à-dire de la scène rejouée aux autres étapes du rituel au cours de laquelle la première vache serait dépecée. Au cours de ce processus, les membres de la communauté ont d'une certaine manière redécouvert leur propre rituel puisqu'à travers la mise en scène, chacun devenait spectateur tout autant qu'acteur. Les réalisateurs eux-mêmes devenaient partie prenante.

Une autre mise en scène intervient par ailleurs lors de la séquence de

destruction d'armes par les autorités gouvernementales, à savoir l'armée ougandaise (UPDF). Cette fois-ci, les réalisateurs ont du mettre en scène un événement qui était déjà en lui-même une mise en scène: les armes confisquées puis détruites devant un groupe d'écoliers avaient pour fin d'impressionner la population locale. La présence d'une équipe de tournage, qui plus est internationale, ajoutait à l'importance supposée de l'événement. Ainsi, cela accroissait l'autorité et l'influence politique du commandeur en chef de l'armée présent pour un discours officiel. Pour contrebalancer ce manque apparent d'impartialité, les réalisateurs ont lors du montage délibérément choisi d'adopter un ton légèrement ironique et une distance critique vis-à-vis du spectacle auquel ils avaient été conviés. Ainsi, la séance de destruction d'armes est accompagnée d'une musique inquiétante tandis que le discours du chef militaire est entrecoupé de ses tousotements, ce qui le rend plus humain et moins autoritaire.

En bref, l'ambiguïté suscitée par ces mises en scènes, bien qu'imperceptible à première vue, peut néanmoins être discernée par le spectateur, que se soit consciemment ou non, lui rappelant qu'un documentaire ne peut proclamer l'atteinte de l'objectivité. Au mieux, un film peut présenter plusieurs perspectives, plus subjectivités. Ce thème renvoie aux discussions à propos du 'Cinéma Vérité' que Jean Rouch et Edgar Morin ont soulevées dans les années 60. Le Cinéma Vérité, loin de rechercher un sens de l'objectivité ou de la neutralité (contrairement au 'cinéma direct'), prend en compte le rôle du réalisateur en tant qu'acteur participant, et de fait, chef d'orchestre d'une certaine vision de la réalité. La vérité contenue dans un documentaire se résume donc dans la réalité spécifique au film, telle qu'elle a été mise en scène (Bruni 2002). Tandis que Rouch et Morin

(dans *Chronique d'un été*, 1961) se sont inclus non seulement dans le film mais dans la trame narrative en tant de telle, afin de faire ressortir cette 'réalité filmique', les réalisateurs de *Land of Thorns* ont opté pour une autre approche: comme le but final du documentaire était de constituer un élément d'une campagne plus large de sensibilisation, ils ont préféré ne pas en faire un exercice trop poussé d'exploration introspective sur la construction fictionnelle de la réalité.

Ces propos font aussi échos à certaines pensées émergeant au sein de l'interactionnisme symbolique. La vie de tous les jours, avant même d'être transformée en une réalité filmique, s'apparente déjà à une mise en scène, où chacun joue son rôle vis-à-vis de l'autre. L'étude microsociologique de ce phénomène est issue des travaux de Georg Simmel, George Herbert Mead et Herbert Blumer: elle souligne le fait que les gens reflètent toujours leurs comportements en rapport à leur environnement social et s'adaptent en conséquence. Le moi est le produit de ce double processus d'auto-réflexivité et de self-control (Mead & Morris 1934, Blumer 1969). Par ailleurs, l'approche dramaturgique d'Erving Goffman permet d'identifier la manière dont les agents instrumentalisent leur auto-réflexivité par rapport à la présence de l'autre: la plupart des gens utilise de fait leur connaissance pour manipuler leur environnement. La vie se transforme alors en scène, où l'apparence compte autant que la nature réelle de la personne (Goffman 1959).

Le tournage d'un documentaire correspond aussi à l'enchaînement de rencontres à caractère sociales, qui toutes tournent autour de la gestion des impressions diffusées. Dans *Land of Thorns*, comme les scènes du rituel et de la séance de destruction d'armes le montrent, les personnes rassemblées devant et derrière la caméra forment une

équipe unie pour délivrer un message commun (ce qui est aussi le cas au cours des interviews qui ponctuent le film), toutefois un degré d'ambiguïté est maintenu autant que possible afin d'alerter le spectateur à propos de la mise en scène de l'authenticité et de la réalité.

Une critique peut être que cette ambiguïté n'est justement pas assez appuyée dans *Land of Thorns*, laissant le spectateur occulter le fait qu'un documentaire n'est qu'une reconstruction de la réalité. De plus, l'approche plurielle, qui vise à établir un équilibre entre les perspectives de différents acteurs, risque aussi de donner l'impression au spectateur que le film est objectif, dévalorisant ainsi son sens critique. S'il est important de donner la voix à tous les acteurs dans le cadre d'une campagne de sensibilisation, il est sur le long-terme nécessaire d'engager le spectateur dans une quête critique de vérité. Ce paradoxe introduit la prochaine difficulté à laquelle ont fait face les réalisateurs de *Land of Thorns*, à savoir comment faire passer le message de la complexité et le caractère multipolaire des questions de développement dans une région en crise telles que la région Karamoja.

Présenter la complexité de la notion d'insoutenabilité à travers le film documentaire

Comme déjà précisé, une des principales difficultés pour les réalisateurs de *Land of Thorns* fut de diffuser un message complexe, tout en transmettant une vue d'ensemble des questions de développement dans la région Karamoja. Le documentaire rend ainsi compte de toutes les dimensions impliquées - économiques, sociales, culturelles, historiques, politiques et écologiques - et plusieurs thèmes

sont progressivement introduits: les raids de bétail, le trafic d'arme, les politiques gouvernementales, les problèmes de dialogue interculturel, l'insécurité alimentaire, la marginalisation, le changement climatique, l'érosion des sols, etc. Plusieurs approches sont centrales dans ce processus, à savoir faire le lien entre les dimensions locales et globales du problème, et souligner l'importance des approches participatives, incluant les communautés dans la réflexion.

La première interview frappe par sa crudité. Pasca, étudiante à l'université de Makerere, y évoque son expérience personnelle des préjugés que ressentent la plupart des ougandais envers les Karimojong. Relatant les propos de ses camarades de classe, elle témoigne ainsi: "Ils ne pouvaient pas croire que je suis Karimojong, parce qu'ils croient que les Karimojong ont une queue!". Cette séquence pose immédiatement le problème de l'interaction interculturelle au sein même du continent africain (entre les populations nomades et sédentaires) mais renvoie aussi à nos propres préjugés d'Européens. Par ailleurs, *Land of Thorns* met en scène les conséquences de la violence tribale sur les femmes et la marginalisation qui frappe ses dernières. Cet élément apparaît au travers de l'histoire de Sabina : suite au meurtre de son mari lors d'un raid, elle a migré avec ses enfants à Kampala, où elle s'est fait maltraiter. Le gouvernement l'a alors rapatriée de force dans la région Karamoja, où elle vit depuis dans la pauvreté, assurant la survie de ses enfants en vendant du bois chauffe sur les marchés locaux. Dans la partie finale, *Land of Thorns* délivre toutefois un message d'espoir qui renvoie paradoxalement à tous les défis présentés au cours du documentaire. Pour Patrick Abongi, représentant d'une ONG locale, il est nécessaire de soutenir les efforts de paix communautaire et Lopeta,

un ancien guerrier, témoigne dans l'ultime séquence de son histoire personnelle. Il rejette à présent la violence et reconverti en chanteur de hip-hop, il appelle les jeunes Karimojong à rejoindre son combat pour la paix.

Toutefois, la difficulté pour les réalisateurs n'a pas été de compiler ces différentes dimensions les unes après les autres, d'une manière linéaire. Ce qui comptait était de faire comprendre au spectateur l'importance des liens entre ces dimensions, en en faisant non pas des problèmes isolés, mais un problème structurel. Leur réponse fut d'adapter l'Approche par Syndrome, développée tout au long de la campagne de sensibilisation, en une mosaïque filmique. L'Approche par Syndrome est une méthode de recherche permettant de faire ressortir les solutions à une crise dans un cadre systémique. Ainsi, la mosaïque, qui apparaît aux deux tiers du film, présente de manière imbriquée les dimensions écologiques et socio-économiques de la crise affectant la région Karamoja, illustrant le mode opératoire du cercle vicieux en cours (un voix-off commentant les images qui défilent). Cette synthèse correspond exactement aux recommandations de la communauté de chercheurs sur le développement durable, concernant les moyens de communiquer à propos du principe de soutenabilité (Brand 2001: 12).

La mosaïque est placée dans la seconde partie du film lors du montage car le spectateur est censé à ce stade avoir bâti un lien affectif avec les protagonistes (tels Sabina qui apparaît sur la mosaïque) ainsi qu'une compréhension rationnelle *et* émotionnelle des différents aspects de la crise affectant la région Karamoja (par exemple les conséquences des raids de bétails, présentées en haut à gauche de la mosaïque). La description narrative de la mosaïque ne prend donc sens que si

l'information systémique est attachée à des émotions particulières.

Cela dit, un seul documentaire ne peut en tant que tel susciter une sensibilité durable à propos de la nécessité de comprendre un phénomène de manière systémique. D'autres expériences culturelles (par exemple une interaction directe avec la population karimojong) et l'acquisition de nouvelles compétences (par exemple l'interaction interculturelle) sont requises pour l'ancrer sur le long terme. Land of Thorns, malgré ses limites propres ainsi que celles rattachées au monde du documentaire, cherche néanmoins à y contribuer.

A propos de la campagne de sensibilisation

Les conférences organisées en Europe suite à la sortie du film, ont contribué à renforcer la compréhension de l'Approche par Syndrome, en élargissant les points de vue et démontrant encore une fois que les différentes dimensions de la situation contemporaine dans la région Karamoja sont reliées. Les conférences ont aussi dévoilé l'écart séparant les propos des chercheurs européens à ceux des représentants du continent africain. Plusieurs thèmes ont été particulièrement traités:

- Le changement climatique: lors de la conférence de Paris, plusieurs intervenants ont évoqué le lien entre changement climatique et sécurité et dans le cas de la région Karamoja, il est apparu que l'évolution du climat est un facteur aggravant de la dégradation de la situation, qui de plus ne dépend aucunement des Karimojong.
- Le manque de dialogue interculturel au sein même de l'Ouganda: lors de la conférence de Lüneburg, les différents témoignages ont mis en évidence l'absence de communication et l'incompréhension entre les

différents partis au conflit, à savoir les Karimojong, le gouvernement ougandais, l'armée, etc.

- L'analyse comparée des problèmes auxquels font face les pasteurs nomades à travers l'Afrique et l'Est et les implications transfrontalières: les problèmes des pasteurs nomades au nord-est de l'Ouganda, nord-ouest du Kenya, sud Soudan et sud-ouest de l'Ethiopie sont très interconnectés.

- La pluralité des discours sur la notion de développement: des approches très variées de la notion de développement ont été mises en évidence, notamment l'opposition entre l'idéologie industrielle du progrès et la vision idéalisée de symbiose écologique du mode de vie pastoral

En outre, le documentaire a été présenté aux groupes d'étudiants engagés dans la campagne au sein de plusieurs universités à Bordeaux (France), Lüneburg (Allemagne), Groningue (Pays-Bas) et Prague (République Tchèque), ainsi qu'aux élèves de trois établissements impliqués dans un échange culturels avec des écoles de la région Karamoja. Puis le documentaire a été montré dans le cadre d'événements particuliers dont des festivals^[7] et des conférences^[8] organisés en appui à la campagne. Par ailleurs, plusieurs centaines de copies du film ont été distribuées sous la forme de DVD à des représentants d'organisations humanitaires, des Nations-Unies et de la Commission Européenne, à des centres de recherche, à des journalistes, qui ont joué le rôle de multiplicateurs au cours de la campagne. Depuis septembre 2009, le documentaire est en outre disponible en libre accès sur le site www.karamoja.eu.

A présent que nous avons défini les termes clé de l'analyse, expliqué

l'Approche par Syndrome et évoqué son application sur le terrain à travers la réalisation d'un film documentaire, nous allons passer à la première partie de l'analyse.

1. La complexité de l'économie pastorale

1.1. Un environnement inhospitalier

Avant de débiter l'étude de l'économie pastorale de la région Karamoja, nous allons présenter les contraintes de l'environnement naturel qui la caractérise, car ce sont ces contraintes qui déterminent le mode de vie de la population.

Durant les périodes pluviales (le pluviaire), la majeure partie de ce qui forme aujourd'hui la région Karamoja était un vaste lac peu profond provenant du réseau de rivières Kafu-Kyoga. Ces rivières se jetaient principalement dans le lac Kyoga, dont le niveau a considérablement baissé vers le début du 20^{ème} siècle. Il n'existe donc plus aucune majeure source d'eau; au contraire les eaux de pluie s'écoulent du plateau vers les plaines éloignées des aires de pâturages des Karimojong. D'innombrables gorges sculptées par les eaux témoignent, dans les montagnes, d'un passé beaucoup plus tempéré.

Karamoja est par ailleurs une région géographiquement isolée, à l'ouest de la vallée du Rift: elle est donc située aux marges, voire au sein-même, de vastes étendues de terres arides. Cet environnement n'est pas des plus hospitaliers, toutefois les ressources naturelles restent exploitables. Karamoja est une zone agropastorale -

contrairement à d'autres zones exclusivement pastorales comme le Turkana voisin - ce qui indique la présence locale de précipitations permettant la culture. La moyenne pluviométrique est estimée entre 500 et 700 millilitres d'eau par an, selon les statistiques des Nations-Unies[9]. Mais ces chiffres somme toute respectables doivent être considérés avec précaution: les conditions naturelles de la région sont très peu prévisibles et donc souvent inattendues. Ainsi, la quantité et l'espacement des précipitations durant la saison des pluies, l'occurrence ou l'absence de pluies durant la saison sèche, le niveau d'assèchement des sources d'eau sont autant de variables à prendre en compte. Les variations saisonnières permettent aussi d'expliquer la distribution très locale des précipitations, concrétisée par la coexistence dans la même zone d'une végétation luxuriante et d'un paysage totalement aride. Par ailleurs, l'environnement est généralement plus aride que ne le suggère la moyenne pluviométrique, à cause d'autres facteurs tels que le niveau élevé d'évaporation, des sols durcis, et l'évacuation rapide des eaux. Un vent brûlant venant de la région du Rift, souffle au cours de la saison sèche, accélérant l'évaporation des eaux de surface et emportant dans le même temps la surface des sols.

La région Karamoja est subdivisée en trois zones écologiques, réparties d'est en ouest, la partie occidentale étant la mieux pourvue. Les variations saisonnières et les ressources particulières à chacune de ces zones explique que leur exploitation est constamment restée reliée afin d'assurer la gestion durable des ressources. On en déduit, avec Spencer (1998), qu'une situation de sécheresse n'est donc pas uniquement déterminée par la distribution aléatoire des précipitations, mais aussi par les prévisions non satisfaites de ceux qui en dépendent.

Les rapports officiels situent généralement le début de la saison des pluies entre fin mars et début avril, suivi d'une période de précipitation régulière jusqu'à fin septembre, voire début octobre, lors de la saison sèche. La saison sèche elle-même est rythmée par des pluies occasionnelles (*erupe*). Cette séquence 'normale' reste toutefois exceptionnelle. Dyson-Hudson (1966) rapporte que d'après les Karimojong, il existe deux saisons bien différenciées (*ngikaru*), indiquant la fluctuation des précipitations et le niveau d'évaporation au cours de l'année: ces deux saisons sont la saison des pluies (*akiporo*) et la saison sèche (*akamu*). Deux étapes intermédiaires sont identifiées bien que de moindre intensité par rapport aux précédentes. Il s'agit de 'atepunet', avant le début de la saison des pluies, lorsque les feuilles des arbres à feuilles caduques commencent à germer et que les plantes poussent; et 'ayet', avec l'instauration définitive de la saison sèche, lorsque la végétation s'assèche et que les arbres à feuilles caduques perdent leurs feuilles. Les pluies éphémères de la saison sèche (*erupe*) sont en réalité aussi essentielles que les pluies longues (*ekidon*) de la saison des pluies, car elles coïncident avec une période de compétition intense pour l'accès aux ressources. Au cours des années les plus arides, elles conditionnent d'ailleurs la faible marge protégeant la population d'une situation de famine.

De manière générale, la végétation est caractérisée par un tissu de buissons épineux, des bois peuplés d'espèces cammiphora, des arbustes parsemés et de rares aires de pâturage. Les plantes poussent dans des conditions très arides et il n'est donc pas surprenant que la plupart des espèces soient xérophiiles, c'est-à-dire adaptées à un environnement chaud et sec. La végétation est pourtant marquée par une grande variété, car en plus des variations climatiques et

saisonniers, il existe des microenvironnements dans les zones d'altitude. Un paysage de savane dominé par des espèces sahéliennes (acacia) et caractérisé par des herbes vivaces et des arbres clairsemés domine ces zones ainsi que les plaines à l'ouest, qui bénéficient des niveaux de précipitation les plus importants et les plus réguliers. Un paysage d'herbes annuelles, d'arbustes et d'arbres très parsemés domine les plaines menant vers la partie orientale du territoire, qui sont par ailleurs caractérisées par des fourrés de plantes grasses.

Les terres agricoles ne sont pas aussi abondantes qu'elles ne paraissent. La zone d'habitat permanent, située au cœur de la région Karamoja, est caractérisée par un meilleur drainage de l'eau, mais reste peu fertile. En 1979, Mario Cisternino notait que l'érosion de la couverture supérieure de 10-15cm du sol, ajoutée à la surexploitation des ressources, était une des causes de la détérioration progressive du site. Ben Knighton tempère cependant cette observation en notant que cette détérioration n'est pas un processus à sens unique, car les plantes recolonisent vite les zones ayant perdu toute couverture végétale en bénéficiant des cavités rocheuses (rocher pourri) qui conservent l'eau à la surface. Il y a donc un cycle de reproduction entre la savane, la steppe, la brousse et les fourrés arides. Cela étant, la majeure partie du territoire n'est de toute façon pas appropriée pour l'agriculture car les sols sont trop rocailleux, et donc inaptes à retenir l'eau. Par ailleurs, la surface du sol a été fortement compactée par le foulement du bétail, ce qui rend encore plus difficile la pénétration de l'eau. Les effets chimiques de la concentration de nutriments (bases) posent aussi un problème majeur, car ils influencent la distribution de certaines plantes endémiques au sein de la région. En somme, ces facteurs géologiques se surimposent au manque et à l'imprévisibilité

des précipitations, ce qui fait de la culture une pratique très incertaine. L'environnement naturel pose aussi des conditions très rigoureuses en ce qui concerne les aires de pâturages. Dans les plaines de pâturage à l'ouest, notamment, les lits de rivière se désemplassent durant la saison sèche, et les sols se transforment en marécages durant la saison des pluies, détériorant les conditions sanitaires aussi bien pour les hommes que pour les bêtes, ces dernières courant de plus le risque de s'embourber. Comme le sol y est argileux, les puits traditionnels ne peuvent pas être creusés dans les lits des rivières, et les pasteurs en sont contraints à collecter l'eau dans des mares éphémères, donc très précaires.

L'interrogation ici soulevée est de quelle manière les Karimojong s'organisent pour assurer leur subsistance au sein d'un tel environnement. C'est ce que nous allons étudier dans la section suivante.

1.2. Modes de production pastoraux dans la région Karamoja

1.2.1. La flexibilité de l'écologie humaine

L'écologie humaine [\[10\]](#) peut être définie comme la 'manière dont une population donnée s'organise afin de préserver les conditions de sa survie au sein d'un environnement particulier' (Muhereza, Otim, 2002). Dans le cas de la région Karamoja, nous pouvons affirmer que c'est la relation qu'entretient la société avec son environnement naturel et la manière dont les ressources disponibles sont exploitées qui déterminent la préservation de l'environnement et la survie de la

population. En d'autres termes, l'environnement naturel, décrit ci-dessus, n'est pas un déterminant en soi. Au contraire, le mode de vie adopté par les populations des régions arides d'Afrique de l'Est, notamment la région Karamoja, semble bien avoir permis une large marge de manœuvre: à travers le pastoralisme, ces populations avaient la possibilité d'étendre les limites de leur territoire ou au contraire de se replier, selon les aléas causés par les périodes de sécheresse, les épidémies, ou encore le contexte sécuritaire. Historiquement, ces facteurs ont par ailleurs joué un rôle d'autorégulation.

Comme mentionné précédemment, le pastoralisme est donc un mode de production[11] basé sur l'élevage mobile de bétail. Ce mode de production est considéré par les Karimojong comme le mieux approprié aux conditions difficiles dans lesquelles ils vivent car il permet une symbiose entre l'écosystème, le bétail et les hommes au sein d'un environnement dépourvu en ressources naturelles, et au sein duquel le risque de effondrement n'est jamais très distant. Bien que leur subsistance reste très liée aux impératifs immédiats, les Karimojong cherchent aussi à anticiper les situations à venir.

Le pastoralisme repose sur la liberté de mouvement, permettant ainsi l'exercice de la vaine pâture, l'exploitation opportuniste des ressources en eau au sein du territoire tribal et au-delà, mais aussi celle de reconstituer les troupeaux en pillant ceux de tribus ennemies. Toutefois, la plupart des pasteurs ne savent pas exactement où les amènera la prochaine saison sèche, ni qui les y accompagnera, ce à quoi ils se réfèrent par la formule: «Le soleil se chargera de nous mélanger» ("The sun mixes us") d'après les témoignages recueillis par Dyson-Hudson.

La capacité à se déplacer permet à la fois de maximiser l'usage des ressources disponibles et de laisser certaines zones au repos. En effet, les mouvements de bétail visent à exploiter les ressources sans les décimer, prévenant ainsi surpâturage et désertification. Cette stratégie permet en outre de détecter les minéraux ou les protéines dont le bétail a besoin ou de passer outre les zones infectées par une maladie. Les pierres de sel (natron), trouvées à l'état naturel, déterminent aussi les mouvements. Par ailleurs, les Karimojong savent distinguer les différentes variétés de sol et en connaissent les avantages et contraintes respectives. Par exemple, certains sols situés en hauteur (*ngitela*) sont composés de limon rouge, de cailloux et sont sablonneux: ils ont la réputation d'être 'chauds'. Ces sols sont altérés après de fortes précipitations mais durcissent le reste du temps et n'absorbent que 20% des précipitations. Ces aptitudes témoignent de la subtilité des connaissances karimojong des différents types de sols, de pâturages, de plantes, qu'ils leur soient utiles ou néfastes. Lorsqu'ils arrivent dans les plaines humides, les pasteurs brûlent les herbes hautes de type *Hyparrhenia*[\[12\]](#) ou *Themeda*[\[13\]](#) pour induire la germination de pousses fraîches car les cendres sont riches en nitrogène (aux vertus fertilisantes), pour détruire les herbes non comestibles et les buissons épineux, pour tuer les tiques et autres insectes tels que les fourmis moissonneuses (*Pogonomyrmex barbatus*) ou les termites, et pour maintenir à distance les bêtes sauvages. Ils pratiquent aussi la mise en défend qui vise à la reproduction naturelle des espèces et de leur appétibilité (consommables pour les animaux), avec l'ouverture de nouveaux pâturages. La controverse à ce sujet tient au fait qu'il existe plusieurs types de feu, dont certains aux effets néfastes, tels que le déboisement

pour défricher de nouvelles aires de pâturage ou les feux causés par les collecteurs de miel dans les forêts. Les autorités ont ainsi prohibé le brûlis à des fins de conservation, ce qui a causé les résultats suivants: la perte de la valeur nutritionnelle des pâturages en saison sèche; l'accroissement des risques d'infection par les tiques, notamment le *Rhipicephalus appendiculatus* qui est un vecteur de la Theilériose [14] (fièvre de la Côte orientale); l'expansion conséquente de la brousse a causé l'invasion de la mouche tsésé dans les zones les plus au nord de la région Karamoja.

Au final, les pasteurs suivent un système de transhumance, repérant l'emplacement saisonnier des ressources disponibles, qui se situent sur des niches écologiques particulières. D'après Mario Cisternino, le périmètre de pâturage autour d'un campement s'élève à 10km, et chaque pasteur parcourt au moins 400 km au cours d'une année. Lorsque les pâturages proches des zones d'habitat permanent s'assèchent vers les mois d'octobre ou novembre, les pasteurs s'impatientent vite car ils savent qu'il est grand temps de déplacer leur bétail vers d'autres aires de pâturage. Un risque majeur de la transhumance, toutefois, est que l'éloignement des zones d'habitat permanent complique la sécurité alimentaire de ceux qui n'accompagnent pas les troupeaux. En outre, les pâturages de la saison sèche sont souvent situés aux confins du territoire tribal, et l'accès aux ressources signifie alors l'accroissement des possibilités de raids ennemis. Par le passé, lorsqu'il n'y avait pas de frontières administratives, les Karimojong pouvaient facilement négocier avec les populations voisines l'exploitation temporaire de leurs ressources, en cas de sécheresse. Mais aujourd'hui, ce procédé est beaucoup plus compliqué.

1.2.2. La gestion du bétail

L'élevage comprend surtout du bétail (vaches), mais aussi des petits ruminants (moutons et chèvres), et quelques ânes et chameaux. Les espèces locales sont plus productives que les espèces exogènes. Elles ont en effet les prédispositions pour faire face à la sécheresse et représentent de fait une valeur sûre dans une zone aride telle que la région Karamoja. Matthias constate que si une vache à robe 'noire et blanche' (symbole par excellence de la vache à lait très productive) était transférée depuis l'Europe vers la région Karamoja, elle périrait sur le champ. Le bétail est catégorisé en tant qu'espèce 'Karimojong' et pèse en moyenne de 340 à 360 kg pour les adultes males, et 250 à 280 kg pour les adultes femelles. Les caractéristiques primaires de ces bêtes sont une constitution adaptée aux longs déplacements; une tolérance plus forte que les autres races à la carence d'eau et de nourriture; une aptitude à consommer les pâturages de saison sèche; une résistance relative à certaines maladies et à d'autres parasites présents dans l'eau; un bagage génétique favorisant une forte capacité de reproduction, notamment par l'aisance de la mise à bas et la longévité. Avec leurs cornes courtes, leur bosse et leurs longues pattes, elles sont donc bien adaptées aux rigueurs de l'environnement. Durant la saison sèche, le bétail peut d'ailleurs n'être abreuvé qu'irrégulièrement, jusqu'à seulement une fois tous les trois jours. La trypanosomiase transmise par la mouche tsé-tsé est la seule contrainte majeure de l'élevage de bovins sahéliens et notamment du zébu.

Les pasteurs tirent avantage de la diversité biologique des espèces et de leurs différents régimes alimentaires. Les petits ruminants requièrent moins d'eau que le bétail, et dépendent partiellement de sources d'eau qui ne leur sont pas accessibles. Le régime alimentaire du bétail et des

chèvres, par exemple, est différent. Le bétail paît l'herbe, alors que les chèvres broutent les feuilles et les jeunes branches de certains buissons épineux, permettant ainsi l'absence de compétition entre ces espèces et l'exploitation d'une plus grande variété de ressources naturelles: il existe en effet un rapport entre le tapis végétal et le pâturage aérien (buissons, etc). De manière indirecte, les habitudes alimentaires des chèvres portent un autre aspect positif, qui est de limiter la croissance des plantes épineuses, ce qui permet la scarification de la couche herbeuse, c'est-à-dire le maintien d'une couche plus épaisse. Ceci explique qu'elles soient omniprésentes au sein du troupeau (leur dépendance aux feuilles d'arbre peut toutefois être cause de déforestation). Par ailleurs, les chèvres se protègent du froid au sein du troupeau, à l'ombre des moutons lorsqu'il fait chaud. Aussi, les pasteurs pratiquent souvent un pâturage successif, laissant tout d'abord le bétail paître les herbes hautes, puis les moutons et les chèvres et enfin les jeunes animaux. L'espèce animale détermine évidemment les formes de déplacement, lentes, rapides ou circulaires, qui elles-mêmes sont fonction des saisons, du rythme de marche, de la durée et de la distance parcourue. Elle détermine aussi le début de la lactation et la durée, de même que la quantité de lait, de fumier et de laine produite. La composition des troupeaux est très organisée, avec un nombre particulier de femelles, des techniques de sevrage (c'est-à-dire l'arrêt de l'allaitement maternel). La mixité des troupeaux permet de réduire le risque de leur anéantissement à cause de maladies, puisque les maladies sont souvent spécifiques à certaines espèces. Par ailleurs, chèvres et moutons ont moins de valeur économique que le bétail, et peuvent être abattus plus fréquemment pour obtenir de la viande. Ils représentent donc un capital essentiel pour compléter les

troupeaux qui restent près des zones d'habitat permanent plus longtemps que le bétail, notamment durant la saison sèche. Leur présence soutient fortement les communautés sédentarisées qui y puisent leurs besoins en lait et en viande tandis que le reste du troupeau, notamment les vaches laitières, est hors d'accès. Une pression mutuelle existe cependant entre les deux lieux d'habitat, les aptitudes d'un pasteur étant en partie mesurées sur la base de sa capacité à résoudre le dilemme opposant les besoins de sa famille à ceux du troupeau.

Selon Bruno Novelli (1999), les capacités écologiques de la région Karamoja n'ont pas encore dépassé le seuil critique, puisque l'unité de gros bétail [\[15\]](#) (UGB) dispose actuellement de 25 acres de pâturage tandis que seules 15 sont requises. Toutefois, étant donné l'environnement inhospitalier qui caractérise la région, le concept de 'capacité de charge' reste très variable et varie en fonction du mode de production adopté par les pasteurs. Ceux-ci prennent en compte les fluctuations des aires de pâturage au cours de l'année ainsi que les périodes d'abondance et de disette qui alternent. C'est la raison pour laquelle les pasteurs ont tendance à maximiser la taille de leurs troupeaux, afin d'obtenir par la quantité ce qu'ils ne peuvent obtenir par la qualité. Etant donné que des races plus productives ne pourraient pas survivre, les Karimojong multiplient celle qui leur est disponible, obtenant ainsi d'une autre manière le même résultat. Baker affirme qu'un équilibre fragile est instauré entre l'accroissement de la taille des troupeaux et la nécessité de préserver les ressources naturelles, tout en prévoyant les conditions de reconstitution des troupeaux suite à une catastrophe naturelle. En effet, un accroissement des troupeaux durant les périodes d'abondance permet d'éviter leur destruction totale au

cours des périodes de sécheresse.

En définitive, les Karimojong ont développé une multitude de stratégies pour maximiser la gestion de leurs troupeaux. Comme déjà indiqué, il s'agit tout d'abord de maintenir la diversité du bétail. Ils maintiennent aussi des troupeaux à dominante femelle: un troupeau dominé par les femelles permet de compenser les longs intervalles entre les périodes de vêlage et donc de stabiliser la production de lait. Par ailleurs, la répartition des troupeaux en petites unités et leur déplacement constant vers différentes zones de pâturage permet d'éviter le surpâturage et de maintenir la reproduction permanente de l'écosystème. Ensuite, la pratique de complément d'alimentation (par exemple à travers les pierres de sel) est très répandue, notamment durant les périodes de sécheresse. Comme la présence des maladies humaines et animales est susceptible de croître durant les périodes de crise, notamment les inondations, des mesures de prévention incluent le contournement de certaines zones réputées pour leur exposition aux maladies, la migration et les pratiques d'hygiène. Il faut ici mentionner que plusieurs maladies affectent régulièrement les troupeaux: la peste bovine et la pleuropneumonie contagieuse bovine (PPCB) pour le bétail; la pleuropneumonie contagieuse caprine chez les chèvres, et la maladie de Newcastle pour la volaille; l'anthrax, ou maladie du charbon, la maladie de la vache folle et la brucellose sont épisodiques et la tuberculose bovine endémique. Par ailleurs, les parasites et le contrôle des tiques représentent aussi des problèmes récurrents. Apparue en 2008, l'épidémie de Peste des Petits Ruminants (PPR) a décimé les petits ruminants, dont 40% des chèvres à Moroto, selon les chiffres de UNOCHA. Il a fallu plus de 18 mois pour que les agences humanitaires et le gouvernement réagissent, la maladie étant inédite dans la région,

arrivant par le Turkana depuis la Jordanie. Le problème que pose aujourd'hui la migration internationale est bien celui du suivi sanitaire des troupeaux bovins. Le contrôle et l'éradication des maladies bovines liées à ce type de migration requièrent en effet la coopération entre les Etats concernés par les déplacements des troupeaux et des hommes qui les accompagnent.

1.2.3. Les enjeux économiques

Le pastoralisme diffère de l'élevage intensif sur deux aspects. Il est organisé autour d'une production de subsistance de produits laitiers, non pas de viande, ni autour de la vente de bétail. Le lait est en effet l'aliment de base alors que la viande et le sang ne sont consommés que dans des situations extrêmes. Il faut noter que la consommation systématique de lait par les humains réduit l'apport nutritionnel pour les veaux et donc restreint leur croissance. Mais contrairement aux observations de nombreux anthropologues, le pastoralisme est donc bien une activité de production et non pas simplement une manière d'exploiter les ressources naturelles guidée par l'opportunisme et la prédation. Durant les périodes de disette, le bétail peut être abattu par les plus riches, de manière séculière, et la communauté est soit invitée à festoyer chez le généreux donateur, soit à venir quérir de la viande que chacun emportera chez soi. C'est un geste que seuls les plus riches peuvent perpétrer, surtout que le propriétaire de la vache sacrifiée n'en tirera que peu d'avantages en termes économiques. Par contre, il s'attirera la reconnaissance sociale et la gratitude de la communauté. Pour les Karimojong, les produits dérivés du bétail sont innombrables, et par ailleurs essentiels à leur existence. Outre le lait, le sang et la viande, le gras et la moelle osseuse de la vache

représentent aussi des éléments de base de leur alimentation. Le sang est extrait en perçant la veine jugulaire au niveau du cou, avec une flèche dont la pique est recouverte d'un tissu, ce qui ne cause pas de douleur à l'animal. Le lait et le sang sont absorbés à l'état liquide alors que la viande est cuite; le gras est utilisé comme aliment mais aussi comme cosmétique; l'urine comme un nettoyant; les peaux servent de matelas, de cape, de jupe, de collier pour les animaux, de sandale, de bracelets pour les bras ou les chevilles; les cornes et les sabots servent de tabatière, de boîte à plume, de récipient pour la nourriture; des sacs sont fabriqués à partir du scrotum (les bourses); les intestins sont utilisés pour les activités de prophétie; leurs excréments servent de fertilisant.

Pour comprendre les pratiques d'échange commercial, il faut tout d'abord comprendre la valeur des biens échangés. Dans l'économie pastorale, l'absence traditionnelle de monnaie d'échange ne signifie en effet pas l'absence de valeur d'échange. Au contraire, la pratique démontre que le bétail peut dans certaines circonstances le devenir et reste jusqu'à aujourd'hui la principale mesure de valeur. Le facteur ayant le plus ébranlé cette réalité est l'insécurité résultant des raids de bétail et la commercialisation qui en résulte. Dans tous les cas, le nombre de têtes de bétail vendues doit être calculé avec soin car s'il surpasse le taux de reproduction, la viabilité de l'économie pastorale peut être mise en danger.

Le bétail est par ailleurs la commodité faisant l'objet de la plus grande demande, même parmi les populations voisines. Aucun autre bien ne lui est équivalent, à l'exception notable des armes à feu (qui permettent de protéger le bétail), si bien que les petits ruminants, ou le ghee

(beurre clarifié[16]), représentent des objets d'échange bien plus flexibles. L'accumulation de bétail permet à un homme d'acquérir les nombreux biens dont il a besoin ou qu'il souhaite acquérir, mais qu'il ne peut fabriquer par lui-même. Si un Karimojong le souhaite, il peut d'ailleurs facilement vendre son bétail pour obtenir de l'argent; toutefois l'utilité de ce geste n'est avérée qu'au sein des villes et d'autres milieux urbanisés où il est possible d'acheter de la bière manufacturée, du tissu (ngasukai), payer ses impôts ou les frais de scolarité de ses enfants.

Les pratiques de partage, de prêt et de don sont très répandues parmi les pasteurs et elles forment une part intégrale de la vie communautaire. Toutefois, le partage des ressources s'intensifie durant les périodes de sécheresse, ou juste après lorsque certaines familles sont trop dépourvues en bétail pour subvenir à leurs besoins vitaux. Ces pratiques représentent aussi une forme d'assurance car les pasteurs répartissent leurs risques en prêtant leur bétail à d'autres pasteurs. Si une partie du bétail est pillée, ou affectée par une épidémie, une autre partie reste néanmoins en sécurité. Selon les termes d'un Karimojong: «Quand nous souhaitons retirer de l'argent de la banque, nous le retirons de nos vaches[17]». Même les raids de bétail, qui représentent une grande cause d'insécurité dans la région, étaient traditionnellement perçus comme une forme de redistribution des ressources de ceux qui avaient accumulé une grande quantité de bétail vers les jeunes guerriers (auteurs des raids) qui n'en avaient pas. Une relation contractuelle peut aussi aboutir à des relations salariales, formant un prolétariat de la main d'œuvre.

Au final, un homme qui, quelles qu'en soit les raisons (suite à un raid, pour des raisons médicales ou à cause de sa mauvaise gestion), a

perdu son bétail, ou n'est pas dans la mesure d'en accumuler au-delà d'un usage domestique, est considéré comme démuné; inversement, un homme en possession de nombreuses têtes de bétail, fait partie de l'élite. Une famille dénuée de bétail ne peut donc pas rester de manière permanente dans cet état pour survivre. En d'autres termes, le bétail n'est pas un objet d'échange à caractère symbolique mais représente l'intégralité de la richesse d'une famille Karimojong (d'où par ailleurs l'importance stratégique de la dote). Il apparaît logique que les Karimojong ne souhaitent pas vendre l'intégralité de leur bétail, car cela correspondrait à perdre l'ensemble de leurs investissements et donc de leurs moyens de survie.

1.3. Articulation entre pastoralisme et agriculture

La plupart des Karimojong s'adonnent en réalité à une économie mixte de type agropastorale, ce qui signifie qu'ils balancent constamment entre les deux pôles du nomadisme et de la sédentarité. Ce double système s'organise autour de deux localités en même temps: la zone d'habitat permanent, la *manyatta*, où l'essentiel de la production tourne autour d'une agriculture de subsistance et où quelques bêtes, surtout des petits ruminants, sont maintenues; et le camp mobile, le *kraal*, pour la production de type pastoral. Les villages sont construits près des parcelles cultivées, sur des marnes sableuses (terreau fertile), appelées '*ekitela*' par les Karimojong car leur drainage est très bon. Lorsque les sols sont épuisés, les parcelles sont laissées en jachère, et peuvent être rouvertes à certaines périodes de l'année pour y laisser paître le bétail. Il n'existe cependant pas de système de rotation dans le sens d'un cycle régulier de culture et de périodes de repos. Lorsqu'il est possible de pratiquer la culture, le labourage doit être effectué dès

que la pluie commence, sinon le sol devient trop dur. En effet, les sols argileux, les 'black cotton soils'^[18] (*aro*), où les parcelles cultivées sont situées, et qui sont essentiellement dans la partie occidentale du territoire, durcissent durant la saison sèche. Les 'black cotton soils' sont très fertiles, cependant ils ne conviennent qu'au pâturage. Cette observation ne fut démontrée par un agronome anglais qu'en 1958 alors que les Karimojong le savaient empiriquement (Novelli, 1999). Tout nouveau venu au sein de la communauté doit faire une requête pour obtenir des parcelles à cultiver ainsi qu'un endroit où installer son foyer, et doit donc être accepté en tant que membre de la communauté avoir même d'en devenir membre résident. Puisque les Karimojong considèrent les parcelles de culture comme un droit de propriété, l'espace disponible pour la culture est donc un facteur limitant la taille d'une zone habitée.

Toutefois, contrairement aux agriculteurs, les pasteurs ont tendance à accommoder la culture aux exigences de l'élevage de transhumance, car sur le long terme, c'est le pastoralisme qui rend leur économie viable. Dans tous les cas, il est essentiel que les efforts de diversification de l'économie prennent en compte la nécessité de préserver l'espace requis pour assurer la mobilité du bétail. Un élément significatif de l'importance économique de l'agriculture est cependant la division des rôles entre les genres, l'agriculture étant considérée comme une tâche féminine. Une manière d'interpréter le prix de la dote est donc que le bétail, dans une certaine mesure, sert de monnaie d'échange contre des femmes, comme investissement dans l'agriculture. Cela dit, la distribution des rôles n'est pas statique et plusieurs facteurs semblent en effet avoir de l'influence, notamment l'introduction de la charrue: puisque traditionnellement le bétail est le

domaine des hommes, l'introduction d'un outil utilisant des bœufs semble affecter les relations traditionnelles. De même, puisque les animaux sont à présent souvent gardés loin des villages, la traite et donc le contrôle de la production laitière tend aussi à tomber entre les mains des hommes, et les femmes deviennent exclusivement dépendantes des produits agricoles qui sont eux-mêmes très contingents.

Mais tandis que dans les autres régions de l'Ouganda la plupart des céréales font l'objet de deux récoltes, dans la région Karamoja le terre n'est seulement fertile que six mois de l'année et même ces six mois ne sont pas fiables. En tant que telle, l'agriculture est donc une activité à haut risque et ne garantit tout simplement pas des récoltes suffisantes pour assurer la régularité des moyens de subsistance. En 1992, Mamdani notait que l'analyse des cycles de production agricole dans la région Karamoja démontre, sur le long terme, que cinq récoltes sur six sont susceptibles d'échouer. Dyson-Hudson, pour sa part, affirmait que les Karimojong ont moins d'une chance sur deux que leur labeur soit récompensé par une bonne récolte; une chance sur trois que la récolte les sauve tout juste de la famine; et une chance sur quatre que leur labeur s'avère être une totale perte d'efforts. En d'autres termes, il est clair que l'agriculture ne peut être pratiquée que dans les limites permises par les contraintes de l'environnement naturel.

Cela signifie donc qu'une famille ne peut pas baser sa sécurité alimentaire sur ses récoltes; le bétail possède un net avantage économique sur la culture et durant les périodes de sécheresse, c'est bien la possession de bétail qui établit le point de basculement entre survie et famine. De plus, un autre facteur limitant l'agriculture est qu'elle ne peut être pratiquée de manière intensive que par ceux qui en

ont les moyens (les capitaux) et un accès facile aux ressources en eau pour l'irrigation. Il n'en reste pas moins que l'agriculture joue un rôle important. Les Karimojong, d'ailleurs, la pratiquent depuis longtemps, et dans *toutes* les parties de la région la population l'a utilisée comme un mode de subsistance parmi d'autres. Sa complémentarité avec le pastoralisme est symboliquement dévoilée par un mythe Jie, qui raconte que Dieu créa le sorgho et le bétail le même jour. Ainsi, au sein du *kraal*, le régime alimentaire consiste presque entièrement de lait et de sang. Le reste du temps, les pasteurs se nourrissent de fruits sauvages tels que le *ngaponga* et le *ngapedur* (tamarin), de racines et de feuilles qu'ils cueillent durant l'exécution de leurs tâches quotidiennes. C'est très rarement, en réalité seulement lorsqu'ils reçoivent la visite de leur épouses, qu'ils y consomment des produits agricoles. Au sein des *manyattas*, les repas consistent en du porridge préparé à base de lait et de sorgho. Les jeunes enfants et leurs mères cuisinent un plat chaud comprenant du pain de sorgho et une sauce à base de lait caillé. Une part considérable de l'alimentation, notamment celle des femmes et des enfants, est donc fournie par les parcelles familiales qui incluent aussi des arachides, du maïs, de la cassave, et des cornilles (*Vigna unguiculata*). La culture y représente jusqu'à la moitié du régime alimentaire (Gartrell, 1988), voir 70% selon certaines sources. Muhereza et Emunyu questionnent cependant l'origine de cette source d'alimentation, sachant que les récoltes échouent très souvent. Lorsque le changement climatique aura eu un impact visible sur la variabilité des précipitations, le bétail deviendra encore plus fiable que l'agriculture. La non-viabilité des pratiques agricoles dépend des programmes d'irrigation. En attendant, lors des mauvaises récoltes, les Karimojong se replient sur la cueillette de fruits sauvages,

d'herbes et de racines, qui poussent surtout au début de la saison sèche, afin de compléter leur régime alimentaire. A ces occasions, ils dépendent de manière accrue des produits pastoraux. Dans le cas de l'échec total d'une récolte, les communautés sont forcées d'échanger certaines têtes de bétail contre des produits agricoles (notamment auprès des tribus voisines des Labwor et des Napore), ou bien une grande partie de la communauté tend à se déplacer vers les *kraal*, dépendant exclusivement du bétail, jusqu'à ce qu'une nouvelle récolte soit possible. Si la récolte est mauvaise tandis que les pâturages sont trop éloignés, la cueillette devient l'ultime moyen de subsistance. En cas de sécheresse localisée, l'appel à la solidarité de la part d'amis ou de proches moins touchés est culturellement approprié. Si ce sont toutes les parcelles cultivées au sein d'une communauté qui sont touchées, c'est la responsabilité des femmes d'en réduire les conséquences, à travers des groupes d'assistance mutuelle. La mise en commun de la main d'œuvre parmi les familles de pasteurs représente en effet un filet de sécurité durant les périodes difficiles telles que sécheresses et inondations; cette pratique permet aux familles les plus démunies de mieux y faire face.

En zone habitée, l'utilisation des terres est organisée de manière à prendre en compte les nécessités de l'élevage et de l'agriculture. La terre est ainsi divisée en différentes parcelles afin d'assurer la sécurité des troupeaux et la protection des zones cultivées. L'habitat est en général entouré d'une épaisse haie d'épines qui forme une barrière concentrique pour protéger l'ensemble du village. Au milieu des *manyattas*, se trouve une barrière intérieure, aussi en forme de cercle, faite d'une plus petite haie d'épines, pour protéger le kraal à l'intérieur du village. Les villages sont construits de manière à ce que le cercle

intérieur puisse accueillir les têtes de bétail appartenant à chaque famille individuellement, lorsque les troupeaux rentrent du pâturage le soir. A l'intérieur de ce *kraal* communal, chaque famille se voit désigner un petit espace personnel. Il y a une ouverture principale pour entrer dans la *manyatta*, utilisée par les animaux. Chaque famille a en outre son propre portillon placé près de la hutte familiale. Pour y entrer, il est nécessaire de se courber. En dehors de la *manyatta* se situent les parcelles cultivées, entourées de branches épineuses afin de repousser les animaux. Lorsque les *kraals* se déplacent loin des *manyattas*, la distance entre la zone d'habitat permanent et le campement mobile s'accroît. Ainsi les contacts sont réduits. Comme mentionné ci-dessus, les problèmes de sécurité alimentaire touche aussi bien ceux qui accompagnent les troupeaux, que ceux qui restent au sein de la *manyatta*. La date de départ des troupeaux vers les pâturages de la saison sèche résulte en partie d'un calcul évaluant pendant combien de temps les membres de la famille restant dans les *manyattas* peuvent s'alimenter avec les réserves disponibles de céréales. Puisque la récolte est stockée dans des greniers à grain au sein de la *manyatta*, et que ceux qui y vivent n'ont souvent pas la force physique pour suivre les mouvements de transhumance, ils sont prioritaires pour consommer la nourriture disponible. Toutefois, du lait leur est souvent livré, par l'intermédiaire de *kraal* relais.

Pour conclure cette section, il faut noter que les relations entre les agriculteurs et les pasteurs, qu'elles soient conflictuelles ou harmonieuses, sont datées. Ces relations ont en fait principalement été marquées par une concurrence directe concernant l'accès aux ressources. L'antagonisme entre le droit foncier moderne et le droit foncier coutumier n'ayant pas été résolu de façon appropriée, l'octroi de

terres non-cultivées aux pasteurs, de même que la vaine pâture continuent de se heurter à des difficultés. Le cas des tribus des montagnes est très révélateur. Alors que les risques de raids les empêchent de s'adonner à l'élevage, elles survivent par la chasse, la cueillette, la culture et une spécialisation dans certains services (forge) ou le commerce de certains produits avec les populations des plaines. Toutefois lorsque qu'un de ces peuples, les Tepeth, a acquis des armes après la chute du gouvernement d'Idi Amin en 1979, ils sont soudainement devenus plus pasteurs qu'agriculteurs. Il est donc pertinent de se demander si la pratique de l'agriculture n'est pas simplement un choix imposé par les tribus pastorales, plus nombreuses et mieux armées que les tribus des montagnes? Ainsi, la question de la viabilité de l'agriculture (lorsqu'elle est pratiquée en tant que seul mode de subsistance) se pose, puisqu'elle apparaît n'être qu'une stratégie de survie et le produit d'une répression plutôt qu'une décision guidée par une logique économique. S'il s'avérait que l'agriculture était plus adaptée que le pastoralisme, on peut imaginer que les populations se déplaceraient vers les zones les plus humides. Or, cela n'est pas arrivé car le mode d'utilisation des ressources nécessite une adaptation constante aux circonstances et la préservation des terres les plus humides pour les périodes les plus difficiles (la saison sèche).

En résumé, il serait non viable, étant donné les circonstances écologiques de la région Karamoja, de soutenir l'adoption d'un des deux systèmes de production, soit le pastoralisme soit l'agriculture. Néanmoins, il reste clair, comme exprimé par Wabwire, 'que les contraintes naturelles à l'encontre de l'agriculture sont profondes, complexes et interconnectées'.

1.4. Le pastoralisme comme élément central de la culture karimojong

Pour les Karimojong, certaines pratiques ou certains objets existent tout simplement parce que la tradition (*etal*) le réclame. Leur raison d'être est parfois obscure et les Karimojong eux-mêmes, pour expliquer certains de leurs rituels, expliquent souvent, comme l'a soulevé Bruno Novelli: «Nous ne savons pas. C'est la coutume!». Or, les raisons pour lesquelles ces coutumes existent aujourd'hui sont certainement liées à certaines nécessités imposées par l'environnement et la vie pastorale, et aux interactions que les Karimojong ont eues avec d'autres peuples qu'ils ont croisés au cours de leurs migrations. Mises ensemble, elles ont donné corps à une organisation sociale, certaines règles de vie, une activité économique et une religion particulières. Comme c'est en y adhérant que les Karimojong ont réussi à survivre dans l'environnement inhospitalier qui est le leur, le respect de la tradition représente donc pour eux une garantie absolue. Quiconque la rejette devient un ennemi au sein même de la communauté.

Toutefois, les Karimojong ne croient en l'*etal* qu'en tant que référent culturel et ne se reposent pas exclusivement sur des coutumes héritées du passé. Pour Knighton, ce sur quoi ils se reposent réellement est le système de classe d'âge[19], *asapanû*, qui est l'institution permettant de faire progresser la société en tant que complément utile de l'organisation sociale des sociétés sans gouvernement central: la nouvelle génération qui prend la place de l'ancienne contribue à recréer les traditions, ainsi les Karimojong réinventent et 'revivent' constamment leur communauté, faisant de la préservation de leur autonomie leur principe de continuité. Donc bien que ces coutumes

forment l'identité tribale, elles sont surtout caractérisées par leur flexibilité, et permettent aux pasteurs de s'adapter de manière spontanée et naturelle, sans même nécessairement se rendre compte que les traditions évoluent. En bref, les Karimojong ne sont pas opposés, en principe, au changement. Ils reconnaissent que les coutumes doivent être adaptées aux besoins de la vie quotidienne. Même si la majorité de la population continue à vivre dans les villages, à l'écart de l'influence directe de la vie moderne, leur culture évolue continuellement. Si de nouveaux besoins nécessitent l'adoption de nouvelles coutumes, ils le feront.

Les nombreux rituels qui marquent la culture pastorale des Karimojong doivent toujours être lus à un double niveau: symbolique d'une part, en ce que certains rituels font référence à leur mode de vie; pratique d'autre part, puisque d'autres en déterminent souvent le mode de fonctionnement. Lorsque par exemple les devins (*emuron*) président un sacrifice, ils savent à l'avance ce qu'ils souhaitent prédire. En regardant les entrailles, ils peuvent s'exclamer: "Oui, si nous allons attaquer les Jie, nous pourrions peut-être... Oh non, allons à l'ouest chez les Teso, quoique... Certains d'entre nous y ont été défaits l'année dernière... Dans ce cas que certains aillent vers le sud-ouest et d'autres au nord-ouest!"^[20]. Bien sûr, rien de cela n'est écrit dans les intestins, mais de telles stratégies sont le fruit des pensées élaborées de *l'emuron*, qui agit en tant que stratège de la communauté.

De manière générale, la magie donne confiance aux hommes lorsqu'ils atteignent les limites de leurs connaissances empiriques. La foi dans le Dieu Akujũ renforce les constructions mentales, telles que le respect pour la tradition, la relation d'harmonie avec la nature, le courage et la

confiance face au danger, et la perspective de la mort. A travers la magie noire, les Karimojong cherchent à préserver leurs avoirs, par exemple: à éloigner les risques de famine; à s'attirer l'entraide des amis, qui représente une des plus importantes garanties de survie; à assurer la protection des enfants, dont la survie est fondamentale pour le bien-être de la famille; à s'assurer une protection efficace contre les attaques ennemies; à assurer la protection du bétail, qui est leur principale source de subsistance; à défendre leur mariage; à déjouer les maladies ou l'absence de pluie, etc. Durkheim note que les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle soit sociale.

Le bétail a aussi une valeur intrinsèque, en tant que base même de l'ensemble du corpus social et religieux dont dépendent les Karimojong. Le bétail est la fierté des Karimojong, l'objet de leurs compositions poétiques et de leurs chansons[21]. Endossant un caractère presque humain, la vache joue le rôle de confident et de compagnon durant les longues journées de solitude de la saison sèche, loin de la famille, du foyer et du village. Les Karimojong sont prêts à tout faire pour assurer la survie de leurs troupes, quel qu'en soit le coût en termes de sacrifice et de privations personnels. Knighton va jusqu'à affirmer qu'un soliste non seulement chante à propos de sa vache préférée, mais va jusqu'à se mettre dans sa peau. Chaque Karimojong adulte possède en effet un nom de vache (*emong ngolo minat*) qui le décrit en tant que propriétaire d'une vache particulière. Lorsqu'il est adolescent, il la reçoit de la part de son père, qui a repéré les préférences de son fils. A partir de ce moment, le jeune homme ajoute au nom qu'il a reçu à la naissance, lorsque 'le cordon ombilical

fut détaché' (*ekiro ngolo dunget, or ekiro ngolo keerè*) ce nouveau nom (*ekiro ngolo ke emong*). Cette vache représente une part essentielle de la vie d'un homme, car c'est elle qui recevra les soins les plus attentionnés de la part de son propriétaire; sur elle, il jurera; à son propos s'exerceront ses qualités poétiques et musicales; elle sera la seule tête de bétail avec une cloche autour du cou; ses oreilles seront entaillées pour marquer le nombre d'ennemis et de bêtes sauvages tuées par son propriétaire; pour elle, durant les périodes de sécheresse, il sacrifiera sa propre eau si nécessaire; il la défendra durant les raids ennemis, quitte à risquer sa propre vie, et si la vache est capturée, il partira à sa reconquête. Novelli affirme même avoir entendu parler de personnes s'étant pendues de désespoir d'avoir perdu leur vache. Lorsque celle-ci est trop vieille pour se déplacer avec le reste du troupeau, ou si la saison sèche est trop rude, son propriétaire prend la décision de mettre un terme à ses souffrances en l'abattant. La cérémonie se déroule lorsqu'un nombre suffisant d'hommes ont pris la même décision et ce sont des amis qui se chargent de l'abattage. Tout rituel d'importance est d'ailleurs appelé une 'rencontre de bétail' (cattle gathering) (*akiwodakin a ngaatuk*).

Les parents bénissent leurs enfants en partance pour le kraal lors de la saison sèche. La cérémonie se déroule comme suit: Le père et la mère remplissent leurs mains de suie récupérée sous un pot, y ajoutent de l'ocre et de la terre, puis de l'eau et enduisent le corps de leurs fils avec le mélange, en déclamant les prières suivantes: "Va-t-en mener les bêtes au pâturage. Fais attention à toi. Akujũ a entendu mes prières!". La suie, l'ocre noir et la terre sont des symboles de protection (vertus d'invisibilité) contre les forces maléfiques. Cette action symbolique est renforcée par l'appel lancé à Akujũ, qui sera le garant de la promesse

faite par les parents à leurs fils. Le même type de cérémonie est organisé lorsqu'ils reviennent des kraals à la fin de la saison sèche:

Est-ce qu'Akujũ a écouté?

Oui, il a écouté.

Vous dites cela?

Oui, c'est ainsi.

Oui, que mes enfants et que les pâturages [littéralement: l'herbe] soient en paix!

Ils sont en paix!

Oui, que mes troupeaux et les pâturages soient en paix!

Oui, en paix!

Que toute force maléfique s'éloigne de mes enfants!

Qu'elles s'en aillent!

Que les bons éléments soient présents auprès de mes enfants!

Oui!

Oui, oui, nos vaches sont ici!

Oui, elles le sont!

Elles le sont pour l'éternité!

Elles sont ici, elles sont ici!

Les gens sont ici!

Ils sont ici!

Nos kraal sont ici!

Ils sont ici!

Les Karimojong sont ici!

Ils sont ici!

L'usage de la porte d'entrée du kraal (*ekidor*) est très répandu au cours des rituels religieux. Le bétail est en effet l'héritage des ancêtres, dont

certains sont enterrés au sein du kraal. Il arrive que des offrandes soient amenées sur leurs tombes et que des prières silencieuses y soient prononcées. Les cérémonies importantes y sont organisées. L'enclos à bétail (*atamanawi*) est de toute manière toujours considéré comme un endroit sacré.

Le bétail est aussi placé au cœur des cérémonies de mariage:

'*Lomalol* ('le bœuf dont la peau est coupée en lamelles'), qui est la dernière célébration de mariage tenue conjointement par les deux groupes, se déroule dans le village de la mariée. Dans le *kraal*, plusieurs hommes attachent ensemble les pattes du bœuf, le forçant à chuter. Puis les femmes viennent fixer un sac en peau par-dessus la tête du bœuf, qui meurt d'asphyxie. Puis elles dépècent le bœuf et le coupent en morceaux. Une patte antérieure (*akewat*) et les cuisses (*ngamuro*) sont mises de côté pour la famille du fiancé, ainsi que le sang collecté dans une auge en bois (*atuba*), tandis que le reste est bouilli et consommé par tous les participants, ainsi que le bouillon qui en résulte. Puis chacun place des lamelles de la peau de l'animal sur ses bras et autour de son cou. Lorsque les membres de la famille du mari s'en retournent, ils emportent une pièce de viande qu'ils partageront avec les membres de leur famille restés au foyer.

Dans l'après-midi de la même journée, lorsque le bétail revient du kraal, le fiancé rencontre sa promise pour la première fois depuis son arrivée au village. Il l'invite au kraal, et là, entouré d'amis, il lui offre une vache et une chèvre desquelles elle va utiliser le lait pour se nourrir ainsi que son enfant. Elle traite la vache, place du lait dans sa bouche, et le crache sur son sein, puis suit le même rituel pour le lait de chèvre. Ensuite, elle prend un récipient en bois (*elepit*) et traite la vache de manière conventionnelle, puis amène le récipient à l'intérieur de la hutte, et transvase le lait dans une gourde (*etwo*).

Trois ou quatre jours après la naissance de l'enfant,

Du sang cuisiné dans une marmite est placé dans une moitié dealebasse et la 'tata' [grand-mère] l'utilise pour tracer quatre lignes parallèles sur le front et le sein de la mère et de l'enfant, prononçant en même temps cette bénédiction: "Grandis et occupes-toi du bétail", s'il s'agit d'un garçon; et: "Grandis et travailles bien", s'il s'agit d'une fille. Puis du ghee (beurre clarifié) est mélangé au sang et offert à la mère.

On comprend dans quelle mesure la culture, les croyances et le mode de subsistance des Karimojong s'entremêlent. Lorsqu'il analyse le «clan», qui peut être considéré comme le groupe de base de toute société, Durkheim montre l'importance de ces éléments immatériels favorisant ce qu'il appelle «l'interpénétration des consciences». En effet, d'un point de vue institutionnel, le clan manque particulièrement de «consistance». L'autorité est peu centralisée et, de par le nomadisme, le territoire est peu délimité. D'où l'importance de l'activité symbolique qui va assurer la cohésion de l'ensemble.

1.5. Conclusion: Les nouveaux défis apportés par le changement climatique

La principale caractéristique des Karimojong est le pragmatisme, c'est-à-dire la capacité à exploiter dans leur propre intérêt toute ressource vitale, afin de minimiser ou surmonter les difficultés auxquelles ils font face. Les autres intérêts viennent au second plan. Leur organisation sociopolitique est simple mais en même temps très efficace, puisqu'elle permet de répondre à ces problèmes. Par exemple, les pasteurs ont toujours pu faire face et s'adapter à des conditions climatiques difficiles. Leur mode de vie leur a d'ailleurs souvent permis de mieux maîtriser les contraintes naturelles que les populations sédentaires. Toutefois, les changements climatiques actuels représentent un choc inédit sur

l'environnement et bien qu'ils n'en soient pas responsables, les pasteurs feront partie des premières victimes, selon des rapports de l'IPCC[22]. Dans la région Karamoja, les niveaux de précipitation deviennent en effet de plus en plus aléatoires, une incertitude accrue par l'absence complète de données statistiques ou de centre de prévision climatique. La fréquence des périodes de sécheresse a considérablement augmenté. Or si le pastoralisme est bien adapté pour faire face à une déficience momentanée de pluie, ces crises répétées perturbent les mouvements de transhumance en empêchant la régénération des aires de pâturage. La tendance générale est à l'augmentation des températures, ce qui implique occasionnellement de fortes précipitations à l'origine d'inondations dévastatrices (la dernière ayant eu lieu en 2007). Celles-ci sont susceptibles de détruire les récoltes et accélèrent l'érosion des sols. Les changements climatiques ont aussi causé l'assèchement de rivières qui ne désemplissaient jamais par le passé, notamment durant la saison sèche. Les puits creusés dans le lit des rivières ne fournissent plus autant d'eau. Or, durant la saison sèche, si l'accès à l'eau décroît, le bétail s'affaiblit rapidement et les produits de la récolte s'amenuisent. La saison sèche est donc la période de l'année la plus cruciale pour les Karimojong, puisque son intensité détermine non seulement la santé des troupeaux mais aussi celle de la population, ainsi que la qualité de la récolte à venir. Avec les changements climatiques, les problèmes d'insécurité alimentaire risquent donc d'être accrus. Selon OXFAM, des communautés dans le district de Kotido ont déjà rapporté que les longues pluies de mars à août ne tombent pas avant le mois de mai, affectant d'autant le rythme pastoral[23].

Il est intéressant d'énumérer les méthodes traditionnelles de collecte d'eau pour comprendre l'impact du changement climatique, car c'est à partir de celles-ci que sont déterminés l'itinéraire de la transhumance, la taille des troupeaux, l'organisation spatiale, la pratique ou non de l'agriculture, etc. Durant la saison des pluies, l'eau est directement puisée dans les rivières ou dans d'autres bassins où l'eau est naturellement déposée après les pluies. Ces sources sont très temporaires car elles ne se maintiennent que quelques jours après les pluies: l'eau s'écoule, s'infiltré dans le sol ou s'évapore. Il existe aussi quelques lieux retirés dans les montagnes où de l'eau de source coule de manière continue tout au long de l'année, par exemple aux alentours du Mont Moroto. Comme déjà indiqué ci-dessus, l'eau est aussi naturellement stockée dans le lit des rivières asséchées. La population y creuse des cavités, les élargissant au fur et à mesure que l'eau s'exfiltre. Les zones habitées, notamment la région centrale, correspondent aux endroits où ces sources d'eau sont disponibles tout au long de l'année. Certaines sections des rivières (*ngicorin*) sont particulièrement bien fournies, mais leur emplacement est très aléatoire. Dans certaines rivières, de l'eau peut être trouvée presque sans interruption alors que dans d'autres il peut y avoir jusqu'à 2 km de distance entre différents *ngicorin*. La profondeur des puits (*ngakare*) peut varier de quelques dizaines de centimètres à sept mètres, et sont dans ce dernier cas accessibles par l'intermédiaire de marches taillées à l'intérieur même du puits. La durée de vie de tels puits varie selon l'usage qui en est fait et la section de la rivière. Enfin, dans certaines localités (Bokora, Jie et Pokot), des barrages traditionnels sont construits par la communauté et vidangés quand nécessaire. La principale caractéristique de ces sources d'eau est leur caractère

éphémère, ce qui rend nécessaire le déplacement du bétail d'un endroit à un autre, pour éviter le surpâturage. Les points d'eau sont disséminés le long des chemins de transhumance, notamment durant la saison sèche: les puits creusés dans les rivières ou les mares (*atapar*) assurent l'accès à l'eau tout au long de la saison. Le changement climatique contribue fortement à déstabiliser ce système bien établi.

Par ailleurs, l'exploitation massive des ressources forestières et le problème du surpâturage à rapidement transformé la région en un semi-désert. Or une couverture végétale est nécessaire pour permettre l'infiltration des eaux de pluie dans la nappe phréatique; dans le cas contraire, cela résulte en des crues-éclair (c'est-à-dire des inondations brutales) et la nappe phréatique n'est pas reconstituée, ce qui suscite un cercle vicieux de sécheresse. L'érosion du sol aussi est perçue comme une des menaces principales au système écologique de la région Karamoja: les tempêtes et les écoulements d'eau déplacent des particules colloïdales argileuses et de la terre sur de grandes distances, déracinant les jeunes pousses, puis s'engouffrent dans les lits de rivières, qui sont alors transformés en torrents susceptibles de tout détruire sur leur passage, par exemple berges et ponts. Avant la pluie, des vents et des petits tourbillons agitent le sable, déclenchant des tempêtes de poussière rouge.

Dans ce contexte, les projets de développement hydraulique doivent être développés avec beaucoup de précaution. Dès les années 30, bien avant que les populations humaine et animale n'exploient, la région était déjà considérée comme en état de désertification. Les communautés, de leur côté, explorent aujourd'hui de nouvelles approches pour gérer les ressources naturelles en réponse aux changements climatiques. Certaines collaborent dans la mise en œuvre

de projets de collecte d'eau de pluie en tant qu'alternative à l'exploitation des eaux souterraines, qui devient de plus en plus aléatoire. Un plus grand usage de ces systèmes permettrait d'éviter la prolifération néfaste de puits, notamment de puits profonds. Les approches doivent cependant utiliser au maximum les connaissances et capacités locales. Par exemple, les Karimojong ont traditionnellement leurs propres systèmes d'alerte, sur lesquels il est nécessaire de s'appuyer pour mettre en place des mécanismes de prévision climatique. Les organisations non-gouvernementales doivent aussi promouvoir l'innovation locale et la production de bétail. Dans le secteur de l'agriculture, d'autres éléments sont à prendre en compte, notamment la disponibilité de graines plus performantes (plus résistantes à la sécheresse, ou à la maturation rapide), la protection des communautés agricoles face aux raids, et la mise en place de systèmes d'irrigation lorsqu'ils ne perturbent pas les équilibres écologiques.

2. Ruptures historiques et construction coloniale de la conflictualité

2.1. Les dynamiques de l'histoire pastorale dans la région Karamoja: évolutions et ruptures

2.1.1. L'absence de documentation historique

La première partie a présenté les modes de production caractéristiques de la région Karamoja sous un angle écologique, sans prise en compte des facteurs historiques qui ont contribué à les façonner. Nous allons voir à présent qu'en effet, des évolutions majeures ont marqué la région.

Lors de leurs premières interactions avec les Karimojong, les colons britanniques n'ont pourtant perçu aucune évolution dans leur histoire, si ce n'est une transition modérée, qu'ils estimèrent par ailleurs très récente, d'un Age de Pierre à un Age de Bronze. Leur observation générale était que les Karimojong n'avaient pas évolué depuis l'origine des temps. Toutefois, ce constat fut prononcé alors que les Karimojong n'ont rencontré des populations non-africaines qu'il n'y a que 130 ans, c'est-à-dire peu de temps avec les débuts de la colonisation britannique! Par ailleurs, lorsque les colons britanniques ont établi un premier contact avec les Karimojong vers la fin du XIXème siècle, la tribu était tout juste en train de se remettre d'une série de catastrophes majeures (un phénomène apparemment général à travers toute l'Afrique orientale), qui avaient réduit de manière significative leur nombre, et détruit la quasi-intégralité de leurs troupeaux. La peste bovine avait frappé Karamoja en 1894, décimant le bétail qui avait

survécu aux épidémies précédentes, ainsi que la faune sauvage. L'année suivante, une invasion de sauterelles détruisait les cultures. Puis surgit une année de sécheresse, et de mauvaise récolte, aggravée par une maladie tuant un grand nombre de chèvres et de moutons. Des milliers de personnes sont mortes de faim et d'autres ont fui vers des régions plus hospitalières, ou vécurent des années de chasse et de cueillette dans des zones dépassant leurs limites territoriales. Il apparaît donc évident que les récits historiques étrangers à propos des Karimojong sont le reflet d'une vision réductrice des dynamiques historiques. A travers ces récits, l'histoire des populations pastorales correspond à un flux temporel continue, fruit de déplacements de certains groupes d'un point A à un point B pour se sédentariser, ou bien pour continuer vers un point C, etc., excluant les dimensions sociale, technologique, naturelle ou autres qui, combinées, participent à transformer toute société. La structure générale de l'organisation primitive était pensée dans la pure statique, dans l'inertie totale, dans l'absence de mouvement. Le système Karimojong paraissait en effet pouvoir fonctionner en vue seulement de sa propre répétition, en rendant impossible toute émergence d'opposition ou de conflit. Or, la réalité ethnographique montre l'inverse: loin d'être inerte, le système est en mouvement perpétuel, il n'est pas dans la statique mais dans la dynamique, et la monade primitive, loin de rester dans la fermeture sur elle-même, s'ouvre au contraire sur les autres.

Ces préjugés ont en partie été provoqués par le fait que les documents d'archive sur la région Karamoja sont quasi-inexistants, tout au moins avant l'année 1899. Ben Knighton suggère tout simplement qu'aucun texte n'a été écrit dans la région avant cette date. Selon son analyse, «les termites, les hyènes, le travail du vent, du soleil et des

pluies torrentielles, ainsi que le mode de vie nomade, qui nécessite la consommation systématique des ressources disponibles, ont contribué ensemble à l'absence d'objets analysables». Il faut noter par ailleurs que les pratiques locales consistent en des croyances culturelles passées de génération en génération sous la forme de mythes et légendes, qui servent surtout à expliquer les origines et l'histoire des migrations (voir ci-dessous). Ainsi, le sens de l'histoire devient approximatif et les faits ne sont retenus que par ceux qui y ont pris part. En outre, le dépôt des cadavres au sein-même de la nature et donc l'absence de tombes renforce la perte de toute mémoire historique. Les personnes âgées enterrées au sein des enclos à bétail (les kraals) ne restent dans les mémoires que de ceux qui les connaissaient personnellement, puis l'emplacement même de leur lieu d'inhumation finit par être oublié. D'après son expérience, Dyson-Hudson note qu'en ce qui concerne l'obtention d'informations de la part d'informateurs Karimojong, l'aide est limitée, dans la mesure où ceux-ci incorporent les événements passés dans le présent et cherchent même à les évacuer par des raisonnements du type suivant: 'Cela fait si longtemps que ces gens sont morts – qui s'en rappellerait?', à la grande frustration des anthropologues qui cherchent à approfondir leur compréhension historique de la région. Pour les Karimojong interviewés, le temps a donc une valeur qualitative plutôt que quantitative: ils se souviennent d'événements, de souvenirs douloureux, etc., mais le besoin de se souvenir de dates ou de certaines périodes particulières se révèle souvent comme un non-sens. Il faut noter enfin qu'étant donné que les Karimojong ont une religion traditionnelle et non pas une religion à écriture, avec une doctrine et des prophètes, une large part de leurs connaissances se révèlent implicites, et ne peuvent être découvertes

qu'à travers des rituels et dans leurs relations à d'autres aspects de la culture. Dans une société marquée par un taux élevé d'illettrisme, le passage et le rappel de l'information, des événements et d'autres histoires est une nécessité.

2.1.2. Exemples d'évolutions historiques

En termes historiques, les travaux de recherche sur la région Karamoja révèlent certaines évolutions ou expériences marquantes, démontrant des dynamiques internes.

Par exemple, de nombreux travaux historiques sur l'Ouganda ont nié l'émergence d'un Etat dans la région Karamoja au cours de la période précoloniale. L'expérience historique montre que ce constat n'est pas si évident. En effet, une période – les années 1898-1910 – a été marquée par l'émergence d'un semblant d'Etat, lorsque les Jie, sous l'impulsion du chef de guerre Loriang, ont tenté d'imposer leur autorité sur la région. A cette époque ils étaient fortement armés et en collaboration avec les Acholi[24] ils eurent la capacité d'attaquer d'autres groupes Karimojong qui étaient organisés de manière purement tribale et acéphale. Cet Etat en cours de formation, qui en était donc encore à un stade préliminaire, s'est finalement rapidement effondré. Une des raisons est que sa croissance dépendait essentiellement de conflits déclenchés par les raids de bétail, ce qui lui valut de multiples ennemis. Il a aussi été grandement fragilisé par des facteurs externes, notamment l'imposition d'une économie marchande et le processus d'industrialisation mis en œuvre par les colons, qui l'ont rapidement mis sur pied. D'autres auteurs avancent que l'histoire de Loriang révèle et met plutôt en évidence l'absence de chef dans le système traditionnel

Karimojong. Ce paradoxe est qu'en tant que chef, Loriang a certes acquis une place unique et d'ailleurs sans précédent, mais qui ne sera plus jamais endossée à travers l'histoire Jie. En effet, ce n'est pas son rôle de chef qui a vraiment compté, mais plutôt son aptitude à apporter une voie de sortie au peuple Jie qui traversait alors une crise profonde; de son œuvre, les Jie, qui n'existaient pas encore en tant que tels, ont obtenu la dénomination de *Ngijie* – les guerriers. Auparavant, ils avaient été pris simultanément entre les serres des Dodoth au nord et des Karimojong au sud, 'comme entre les testicules d'un âne', selon l'expression de Lamphear. En termes militaires, Loriang a mis en place les méthodes de mobilisation des troupes et les tactiques de bataille adéquates pour contrer ce processus qui menait les Jie à leur perte. Il n'y a donc eu aucun problème de succession, car il n'y avait pas de successeur de type monarchique. Ainsi, l'autorité habituelle restait acéphale, décentralisée autour de la figure consensuelle des Aînés, figure que Loriang n'a jamais essayé de renverser.

Plusieurs autres découvertes illustrent bien la présence d'évolutions significatives dans l'histoire de la région Karamoja, notamment concernant l'acquisition ou la disparition de nouvelles technologies. Par exemple, Gartrell souligne que de nombreuses preuves archéologiques, parfois présentes au sein de la tradition orale, montrent que d'habiles cultivateurs ont vécu dans la région par le passé; puis ils se sont soit déplacés vers l'ouest, soit ont intégré l'élevage à leurs modes de subsistance, car dans les conditions de sécheresse qui prévalaient, leur survie dépendait de la possession de bétail. Une autre illustration concerne justement l'évolution des espèces bovines présentes dans la région. Il semble que ce n'est que vers le quatorzième ou quinzième siècle après J.C. que la vache non-bossue

fut remplacée, à partir de l'extrême sud du Soudan, par la variété Sanga qui était un croisement de la *Bos Taurus* et du Zébu asiatique (*Bos Indicus*) venant d'Égypte. Ceci a certainement eu de fortes répercussions sur le mode de vie de la population: «Le stockage plus performant de nutriments et d'eau à l'intérieur de sa bosse, la régulation de la chaleur corporelle et la plus grande résistance aux ectoparasites et aux maladies, des sabots plus durcis et un ossement plus léger, ainsi que sa capacité à digérer des plantes de qualité inférieure, ont permis la pratique de la transhumance au-delà des zones habitées, en faveur d'un mode de vie plus flexible dans la savane et la steppe» (Knighton, 2005).

2.1.3. La riche histoire migratoire

Nous allons à présent plus particulièrement voir comment l'histoire des migrations Karimojong, que ce soit à travers les mythes fondateurs ou les travaux d'historiens, contribue à révéler la pénétration de la région Karamoja par les Karimojong. Ratzel, fondateur d'école déjà mentionné ci-dessus, attribue aux migrations un rôle décisif dans les processus historiques, la diffusion ainsi que la transmission des traits culturels. On a tout d'abord expliqué l'émergence des cultures pastorales à partir de changements climatiques et géographiques. L'approche environnementaliste met en effet l'apparition de ces cultures en rapport avec le phénomène de l'aridité du milieu. En Afrique même, la pratique du pastoralisme bovin nomade a été interprétée comme une réponse des peuples à l'aridité du Sahara et à l'assèchement progressif de ses zones de marge, le Sahel en particulier. Nous avons précédemment vu que la transhumance correspond à un mouvement pendulaire des pasteurs à la recherche de pâturages et d'eau au cours de certaines

périodes de l'année. La *migratory drift* est un processus lent et de longue durée, c'est-à-dire des glissements progressifs de l'«orbite» des pasteurs qui, par petits groupes, s'infiltrèrent peu à peu dans un domaine écologique nouveau et finissent par s'y fixer. En termes théoriques, l'expansion est une des manifestations d'un processus segmentaire lié aux évolutions démographiques et se traduisant par la fission, par des infiltrations territoriales ou par la compétition pour les ressources. Il y a lieu de distinguer entre la segmentation et la fission dans les processus d'éclatement des groupes. La segmentation se définit comme la scission d'un groupe qui peut préserver son identité dans certains contextes, alors qu'on parle de fission lorsqu'un groupe de filiation cesse d'exister comme une entité, en se scindant en plusieurs groupes nouveaux n'entretenant pas de relations d'opposition complémentaire. A la différenciation qui se manifeste par la division ou la prolifération, Horowitz oppose l'assimilation qui se traduit par la fusion ou l'incorporation. La fusion résulte de l'union de deux groupes ou plus qui forment un nouveau groupe, et il y a incorporation lorsqu'un groupe prend l'identité d'un autre, lequel garde la sienne (Diallo, 2008).

Le mythe de référence sur les migrations karimojong fut relaté par Dyson-Hudson en 1966:

‘Il y a bien longtemps, les Karimojong vivaient au nord-est de leur territoire actuel. Mais là-bas ils se battaient pour l’accès aux zones de pâturage contre des ennemis qui, progressivement, leur ont infligés de nombreuses défaites. Ils décidèrent alors de se déplacer à la recherche d’aires de pâturage mieux protégées. Dans un premier temps, ils se dirigèrent vers le sud, mais rapidement certains considérèrent qu’ils ne pouvaient pas continuer au-delà et souhaitèrent rester cachés à l’intérieur des nombreuses grottes présentes sur ces terres. Les autres continuèrent leur chemin, et appelèrent ceux qui restaient derrière ‘le peuple des grottes’ (Ngiturkana – de *aturkan*, ‘grotte’). Continuant plus au sud et à l’ouest, ceux-ci se divisèrent encore entre ceux qui voulaient s’arrêter et ceux qui voulaient continuer. Ceux qui s’arrêtaient affirmaient qu’il était insensé de continuer, et que ceux qui feraient ce choix ne faisaient que partir à la quête de leurs propres tombes; ceux qui souhaitaient continuer affirmaient que seuls ceux qui étaient trop âgés pour continuer s’arrêteraient. Donc les gens se divisèrent, et ceux qui continuaient furent dénommés ‘ceux des tombes’ (Iteso – de *ates*, ‘tombe’) tandis que ceux qui restaient furent appelés ‘ceux qui sont sur le point de mourir’ (Ngikarimojong – de *akiKar*, ‘mourir’, et *amojong*, ‘vieux’). Ceux qui s’installèrent bâtir leurs foyers près d’un endroit appelé ‘le lieu aux berges pentues’ (la rivière Natoo), et y élevèrent leurs animaux en paix. Mais un jour survint une saison sèche au cours de laquelle ni herbe ni eau n’étaient disponibles, et les hommes les plus jeunes furent envoyés avec le bétail à la recherche de pâturages vers le nord. Le temps passa et les pluies revinrent, et comme leur terre était à nouveau prête à accueillir le bétail, les Aînés, laissés à l’arrière et donc désormais affamés, envoyèrent des messagers au nord pour appeler les jeunes à revenir. Mais les jeunes préféraient leur nouvelle contrée et ne souhaitaient pas s’en retourner, et donc ils y restèrent. Finalement, les Aînés rassemblèrent les quelques jeunes qui étaient restés auprès d’eux, et les accompagnèrent récupérer le bétail; mais les jeunes du Nord refusèrent de lâcher le bétail et combattirent les Aînés jusqu’à la victoire. Ils devinrent donc connus comme ‘ceux qui se battent’ (Ngijie – de *ajie*, ‘combattre’). Le conflit continua pendant des années, et fit de nombreuses victimes de chaque côté; mais avec le temps la population de Natoo augmentait et ceux qui n’avaient été que des enfants devinrent des guerriers. Leur tour était venu de battre les Ngijie et de reprendre le bétail. Les Turkana, qui pointaient souvent du côté de la vallée du Rift à la

recherche de pâturages, entendirent parler de ces batailles, et décidèrent de s'allier aux Jie. Et de fait les Jie et les Turkana devinrent les ennemis des Karimojong'.

D'un point de vue ethnique, cette légende fait référence aux sept tribus (Jie, Turkana, Dodoso, Nyakwai, Toposa, Nyangatom, Teso) qui habitent la région, dispersées au nord-est de l'Ouganda, au nord-ouest du Kenya et dans les régions voisines du Soudan, partageant avec les Karimojong une langue de même famille. Ces sept tribus possèdent néanmoins leurs particularités, ce qui témoigne de leur scission successive d'un groupe proto-Karimojong, dont les origines ne sont historiquement pas tracées. Il semble que ce n'est qu'il y a moins de 3000 ans que des premières bandes de Nilotes du Sud ont commencé à s'infiltrer plus au sud vers ce qui deviendra leur terre ancestrale, au nord du lac Turkana, le long de la vallée du Rift. Toutefois, aucune indication ne permet de confirmer qu'ils avaient alors traversé le Rift jusqu'à la région Karamoja. Malgré l'absence de points de repère historiques, la mémoire de leur arrivée, qui est un événement fondateur, reste très présente parmi les Karimojong. Ceux-ci racontent qu'ils n'avaient alors pas découvert le fer, et n'avaient que des bâtons pour se battre; les femmes n'avaient aucun vêtement mais elles apprirent vite à se vêtir de peaux de chèvre; puis ils découvrirent laalebasse puis la culture sur la route. Aujourd'hui, certains lieux sacrés restent exclusivement consacrés aux célébrations rituelles, car c'est là-bas que les ancêtres des Karimojong pratiquaient leurs activités politico-religieuses. A chacun de ces endroits, on trouve encore les arbres sous lesquels les anciennes classes de génération s'asseyaient en demi-cercle ouvert en direction d'Apulè, la localité originelle, au nord de Moroto, où les dix sections des Karimojong vivaient ensemble avant leur dispersion actuelle.

Plusieurs auteurs ont interprété différemment les origines des Karimojong, établissant ainsi des chronologies divergentes. D'après la plupart des traditions Karimojong et Turkana, il reste que Loten fut le premier point d'entrée à l'intérieur de la région Karamoja, et l'endroit à partir duquel ils se dispersèrent. Ils y restèrent assez longtemps pour forger une identité ethnique mais la tradition orale, contrairement à celle de leurs voisins Luo, ne permet pas d'établir la chronologie de cette époque. Les Karimojong, mis à part certains événements isolés tels que les catastrophes naturelles les plus marquantes, ne se réfèrent qu'au système de génération (*asapanũ*). Gulliver (1959) rattache la séparation des Jie des autres groupes Karimojong à la région des Koton Magos aux alentours de 1750-1800. A la même époque, des turbulences conflictuelles à propos des pâturages et de l'accès à l'eau, ont vu le départ des Iteso vers l'Ouest et des Turkana vers l'Est. Pour Knighton, l'abondance du territoire conquis par les Najie fut sûrement surestimée, ce qui incita certains jeunes à partir avec le bétail profitant de la fragilisation des liens tribaux à Koton (1692-1750), probablement durant la famine connue sous le nom de Nyamdere. Les historiens ont répertorié le cas de la guerre des Poet au début du 19^{ème} siècle et au cours de laquelle les Jie auraient défait les Poet, peuple d'agriculteurs, marquant ainsi un tournant dans l'histoire du pastoralisme dans la région de Karamoja. Au début du 20^{ème} siècle, la parenthèse de la *Pax Britannica* a accru la sécurité des Jie et des peuples de la montagne (voir ci-dessous), leur permettant d'acquérir plus de bétail, mais a déstabilisé les Dodoth et fortement désavantagé les Karimojong; les groupes les plus nombreux sont aussi ceux qui ont perdu le plus de territoire. A cette époque, les Karimojong envoyèrent des armées de 500 à 600 guerriers pour récupérer les zones de pâturage dont les Jie

s'étaient accaparés juste avant la fixation des frontières par les Britanniques. Puis lorsque des épizooties puis une famine affectèrent la région Karamoja entre 1894 et 1896, il y a aussi eu des combats importants entre les Iteso et les Karimojong pour l'accès à l'eau et aux pâturages. Ces conflits continuent jusqu'à ce jour, en prenant par-dessus le marché de nouvelles dimensions dans un cadre social, économique, technologique et politique en constante évolution.

L'histoire des tribus minoritaires témoigne aussi de l'évolution des équilibres de force entre les populations autochtones et les Karimojong qui arrivèrent plus tard dans la région. Ces tribus représentent le vestige d'un groupe précédant les peuples contemporains: on dénombre les Tepeth (ou So) des trois massifs volcaniques dans le sud, les Ik (ou Teuso) des montagnes isolées dans le nord, et les Nyangeya du nord-ouest, qui parlent des langues semblables mais dont l'affiliation reste débattue. Certaines tribus qui ont à présent disparu, comme les Ngikuliak dans la région des Jie, ont fait partie des Ik, et les Oropom, qui utilisèrent la pierre pour clôturer leur habitat, ont semble-t-il été massacrés peu de temps avant l'arrivée des premiers Européens, selon des témoignages recueillis par Mario Cisternino en 1979. Les Ik, par ailleurs, ont une tradition orale affirmant qu'il y a longtemps, ils ne faisaient qu'un avec les Nyangiya dans la localité de Lomej, qui se trouve à mi-chemin entre leurs destinations respectives qui furent le Nyangiya et les collines de Morungole. Or aujourd'hui les tribus minoritaires sont sédentaires car elles ne possèdent pas de larges troupeaux. Elles vivent isolées dans les montagnes, pratiquant principalement une agriculture de subsistance, complétée par la chasse et la cueillette; en outre, ces tribus se sont spécialisées sur le travail de la poterie et le métier de forgeron. Leur histoire prouve toutefois,

comme déjà mentionné dans la première partie, que ce choix de se consacrer à l'agriculture et de se spécialiser dans d'autres corps de métiers fut en réalité imposé par les tribus pastorales, plus nombreuses et plus puissantes. Elles se considèrent d'ailleurs – et sont considérées par les tribus pastorales - comme les habitants premiers de la région, mais les pasteurs nomades les ont progressivement encerclées dans leur quête de meilleurs pâturages.

2.1.4. Les sections Karimojong

La région Karamoja est considérée comme une terre tribale: elle est la terre des peuples Karimojong; toutefois, il faut noter que cette dénomination est avant tout une construction historique, le terme de 'Karamoja' étant d'ailleurs totalement étranger à la population locale. Il n'y a en effet pas de tribus ou d'unité Karimojong en tant que telles, mais un ensemble de tribus, appelées sections. Parmi les dix sections communément répertoriées, il existe des différences en termes d'origine, de composition, et dans la manière dont elles ont été absorbées au sein de la société Karimojong. Ces sections ne sont d'ailleurs pas considérées comme également Karimojong. En termes numériques, trois sections sont dominantes: les Bokora, les Pian et les Matheniko (les sept autres sections étant très minoritaires). Dans les années 60, Dyson-Hudson notait que les Ngipian correspondaient à la section la plus étalée sur le territoire, soit environ 90 kilomètres du sud au nord. Cet habitat extensif leur était toutefois relativement récent: cinquante ans auparavant, la section représentait un groupe compact vivant au nord-est de la zone tribale, mais il semble qu'elle était encore plus étalée dans un passé lointain. Les Ngibokora sont considéré comme le 'tronc des Karimojong' c'est-à-dire la section la plus

authentique.

Comment ces tribus actuelles se sont-elles formées? Il s'agit en fait d'un long processus, à travers lequel la réponse ethnique aux conditions environnementales fut de se déplacer, puis se sédentariser, puis se séparer à nouveau, se battre, s'unifier, se mélanger et fusionner, pour donner au final la mosaïque unique de peuples habitant la région depuis quatre cent ans. En définitive, la formation des communautés actuelles n'a jamais correspondu au remplacement instantané d'un groupe ethnique par un autre, même si les récits historiques présentent souvent cette image simplifiée. Il serait donc erroné de catégoriser certains groupes comme particulièrement actifs au cours de ce processus historique, tandis que les autres seraient restés passifs. Par exemple, le groupe des Ro, bien qu'ayant imposé leur mode de vie pastoral et la gérontocratie, ont eux-mêmes été absorbés dans un nouveau contexte culturel par le fait même de s'installer dans la région (Knighton, 2005).

2.2. La construction coloniale de la conflictualité contemporaine

2.2.1. Complexe du bétail et 'tragédie des communs'

Un facteur central dans la construction de la conflictualité contemporaine fut l'imposition, à l'époque coloniale, de règles administratives qui multiplièrent les contraintes écologiques et participèrent à déstabiliser les relations intertribales. Ces règles, idéologiquement marquées, furent aussi inspirées par une série de préjugés défavorables à l'encontre du mode de production pastoral.

Dès les années 20, les prémices de la dégradation de l'environnement furent perçues comme la conséquence directe de la gestion des ressources par les pasteurs nomades. Ces idées furent largement influencées par les écrits d'analystes tels que Herskovits (1926) qui dans sa formulation de "complexe du bétail" (cattle complex) a décrit les pasteurs comme ayant avant toute chose une attirance d'ordre psychologique pour le bétail, ce qui les poussait à en accumuler non pour leur valeur économique mais pour le simple prestige social. Une telle accumulation était considérée comme aberrante, et en conséquence la société concernée devait être totalement ignorante, incompetente et enserrée dans ses traditions. Ce "complexe du bétail" serait l'héritage d'une irrationalité culturelle, typiquement africaine par ailleurs, datant d'une époque à laquelle la terre était abondante, le bétail plus rare, et sa valeur économique bien plus vitale. Ainsi seuls les conflits permettant d'accumuler du bétail en grande quantité donnaient une justification économique à la culture pastorale, faisant du raid 'un sport national'. Toutes ces valeurs furent inculquées avec succès par les scientifiques coloniaux dans l'esprit des élites ougandaises et de la population en général après l'indépendance. Dans la même logique, la responsabilité de la famine endémique qui débuta au début des années 60 pour culminer en 1980, fut directement attribuée aux victimes. La chronicité de l'insécurité alimentaire était notamment perçue comme la conséquence directe de la croissance démographique, ou du surpâturage découlant de l'accumulation abusive de bétail. Or, il est très intéressant d'observer que la définition de la capacité de charge^[25] de la région Karamoja est constamment restée inférieure au nombre présumé de têtes de bétail, tout en augmentant systématiquement au fil des années, ce qui implique que l'objet des

analyses scientifiques était simplement d'affirmer la taille excessive des troupeaux sans prendre mesure des raisons de cette augmentation, ni des éléments enfreignant la libre gestion des pâturages par les pasteurs et entraînant en conséquence un surpâturage. Dyson Hudson note que des études ont confirmé que c'est grâce à la gestion de type pastorale que les populations locales ont maintenu des troupeaux deux fois plus étendus que ce qui est possible à travers les systèmes modernes, dans les zones affectées par la sécheresse comme Karamoja.

L'explication institutionnelle du "complexe du bétail" peut être résumé à travers l'expression de "tragédie des communs" (tragedy of the commons). Cette thèse (Hardin, 1968) considère que là où n'existe aucune forme de propriété individuelle des pâturages, les individus n'ont rien à tirer d'une limitation de la taille de leurs troupeaux sur des terres appartenant à tous. La tendance est à la pratique du surpâturage systématique sur les pâturages collectifs afin de maximiser les gains sur le court-terme. La 'tragédisation' des communs a servi d'outil politique aussi bien durant l'ère coloniale qu'après l'indépendance. La gestion collective des ressources était considérée comme une tragédie et devaient cesser. Or, nous allons chercher à démontrer qu'historiquement la 'tragédie des communs' ne s'instaure non pas lorsque les communs sont sous contrôle communautaire mais lorsque les communautés sont spoliées du contrôle de ces ressources. Lorsque les pasteurs perdent accès à ces ressources, toutes leurs stratégies de survie sont en effet mises à mal. Ainsi la véritable tragédie des communs advient lorsqu'il n'y a plus de communs.

2.2.2. La contre-productivité des politiques coloniales

Parmi les peuples qui constituent aujourd'hui la population nationale ougandaise, les Karimojong furent les derniers à être colonisés par les britanniques. Jusqu'au début des années 50, la région Karamoja est d'ailleurs restée marquée comme zone de restriction par les autorités coloniales. Cela signifiait, en somme, une restriction coloniale sur tout contact entre la population de la région Karamoja et le reste de l'Ouganda. Le rôle de la région au sein du système impérial était de servir de zone tampon entre les districts où était cultivé le coton, qui représentait l'essentiel du revenu colonial, et les zones non pacifiées au nord et à l'est des frontières de Karamoja (notamment Turkana). D'ailleurs de nombreuses frontières dans la Corne de l'Afrique traversent les plaines des pasteurs; à cause de l'absence de tout habitat sédentarisé, ces plaines furent souvent prises comme des *no man's land*. Sur une période de presque vingt ans après la colonisation, la région Karamoja fut donc maintenue sans administration. Le gouvernement de protectorat la considérait comme une zone de non-droit au sein de laquelle seuls quelques commerçants swahilis et grecs échangeaient du bétail contre de l'ivoire, mettaient en place des stocks illicites d'armement, et soutenaient les conflits intertribaux lorsque c'était leur intérêt. En fermant Karamoja au monde extérieur, et en traçant des frontières arbitraires et sans aucune correspondance aux réalités sociales, les colons ont certainement accru les tensions préexistantes. Mais de manière ironique, l'ivoire avait tout d'abord servi les colonisateurs. Sans aucune dépense militaire, administrative ou d'infrastructures, la région Karamoja était devenue en peu de temps une source majeure de revenu pour le gouvernement colonial. En 1909, la valeur des exports en ivoire provenant de la région Karamoja

était supérieure, d'après Knighton, à 10% de la totalité des exports de la colonie.

Comme cela a été le cas dans la plupart des sociétés pastorales, la région Karamoja est restée largement sous-développée et marginalisée des politiques nationales de développement, aussi bien à l'époque coloniale qu'après l'indépendance. Ce manque d'intérêt de la part des gouvernements pour les pasteurs est dû à une combinaison de facteurs, incluant la difficile administration des populations nomades, l'absence de ressources à exploiter, et le niveau élevé de conflictualité qui a toujours caractérisé les régions pastorales. Dès les débuts de la colonisation, les Britanniques ont évité d'entreprendre des programmes pastoraux coûteux, notamment pour l'amélioration du bétail et des pâturages. Les conditions semi-arides de la région Karamoja étaient trop difficiles pour encourager une colonisation européenne et l'éloignement de la région de la capitale de l'Ouganda était un désavantage supplémentaire. L'attitude méprisante et raciste des Britanniques envers les 'autochtones' était illustrée par un panneau placé à l'entrée de la ville de Moroto – et seulement retiré en 1972 - qui annonçait aux visiteurs venant s'ébahir au spectacle de ces tribus vivant nues dans cette Afrique encore préservée à l'état de nature: «Vous avez atteint le cœur de l'Afrique». La frontière de la région Karamoja avec le Kenya n'a été fixée qu'en 1940. Les éléments qui furent pris en compte n'étaient ni d'ordre historique, ni des impératifs de production. Plutôt, il s'agissait d'adapter ces frontières aux intérêts de la minorité blanche du Kenya. En parallèle, la législation a progressivement transformé soixante-dix pour cent du territoire de la région Karamoja en zones protégées, comme par exemple le Parc National de Kidepo tout au nord de la région Karamoja. Kidepo fut

annexé par le gouvernement colonial dès 1958 et fut dans un premier temps consacré en tant que réserve animale; en 1962, la réserve devint un Parc national. Pour la population locale, néanmoins, ce changement n'impliquait qu'une différence de terminologie: la chasse sans permis était désormais interdite, ce qui a immédiatement affecté les groupes minoritaires, notamment les Ik, dont la survie dépendait de la chasse et de la cueillette au sein de Kidepo. D'après Mamdani, dès les premières années d'indépendance, sur l'idée qu'il serait trop difficile de patrouiller les vastes réserves naturelles pour contrer tout empiètement, des experts ont proposé d'introduire la Lantana, une herbe empoisonnée de Ceylan, afin de protéger la forêt; le projet fut finalement abandonné.

La politique territoriale coloniale a aussi eu des répercussions très fortes sur les relations intertribales. Cela fut particulièrement le cas concernant les Pokot. D'après Brassnet (1958), les Pokot peuplaient des terres éloignées de la frontière ougandaise à l'intérieur du Kenya mais furent pressés vers l'ouest par deux facteurs: l'administration britannique et les colons blancs du Kenya qui cherchaient à prendre le contrôle des sols fertiles en zone Pokot (le plateau de la Trans-Nzoia) pour la culture du blé. En outre, les Pokot furent pressurisés par les Turkana au nord. L'administration coloniale a alors décidé de leur octroyer une portion du territoire Karimojong – aujourd'hui le sous-district d'Upe. A partir des années 1920, ces Pokot déplacés en Ouganda furent connus sous le nom de Karasuk: les "Karamoja Suk" pour les distinguer des "Kenyan Suk", qui eux étaient restés au Kenya. A la même époque, de fortes précipitations ont formé de nombreux lits de rivières, qui devinrent le principal facteur d'attraction des Pokot dans cette zone. Ceux-ci, qui avaient été déplacés vers des zones arides

adoptèrent donc un mode de vie plus nomade nécessitant l'accès à un territoire plus étendu. Une conséquence majeure pour les Karimojong fut tout d'abord la perte des zones orientales de pâturage pour les sections Pian, Bokora et Matheniko. Puis s'établit une barrière humaine entre les Bokora et les Matheniko d'un côté, et les Bokora et les Pian de l'autre. Des batailles particulièrement virulentes opposèrent alors les Britanniques aux Karimojong d'une part, et les Karimojong aux Pokot d'autre part, à propos de ce que les Karimojong appelaient leur 'territoire perdu' (Emunyu, 1992). Les Pokot, de leur côté, finirent avec un territoire bien plus étendu dans les années 1930 qu'au début du siècle.

Le gouvernement colonial a ensuite mis en œuvre le déplacement forcé de communautés entières. Cette période est fortement restée dans les mémoires parmi les Aînés, qui s'en souviennent comme *lokwiujukua*, littéralement 'le temps où nous nous sommes faits poussés dehors'; en d'autres termes c'est à cette époque qu'ils ont été expulsés de leur territoire traditionnel. Après le meurtre d'un premier représentant gouvernemental par les Karimojong, car il avait tenté d'interrompre les mouvements de transhumance dès la première année d'administration civile, le gouvernement a réagit par la mise en place de ce que Mario Cisternino a appelé le 'zoo humain' (the human zoo [26]).

Après la seconde guerre mondiale, les impératifs territoriaux des sociétés sédentaires furent renforcés par la volonté capitaliste de contrôler le marché, et donc d'augmenter le contrôle des mouvements transfrontaliers et ainsi réduire la perméabilité des frontières. La gestion des pâturages a ainsi suivi un modèle importé des régions tempérées d'Amérique du Nord. Ceci signifiait une tendance à sédentariser les

populations, à travers le forage de puits (encourageant les communautés à se regrouper autour des points d'eau) et l'imposition de zones de pâturage fixes, retirant aux pasteurs leurs droits fonciers traditionnels.

En ce qui concerne les politiques de développement, l'administration coloniale considérait que les solutions ne pouvaient être proposées que par des experts, aux compétences requises pour aider une population archaïque et donc incapable de comprendre la logique des politiques gouvernementales. La crainte que la désertification puisse menacer les districts producteurs de coton a peut-être représenté un facteur déclencheur dans la prise en main des problèmes de la région Karamoja par le gouvernement colonial. Puis dans les années 50, l'expansion des centres urbains au sud fit que la région fut considérée non seulement comme zone tampon mais aussi comme une source potentielle de viande à bas prix: de fait les Karimojong affirmaient 'le gouvernement mange notre bétail'. Le ressentiment populaire à l'encontre des marchés au bétail se développa, et lorsque le gouvernement mis en place une usine de fabrication de viande dans la région, afin de fabriquer des boîtes de conserve à envoyer aux garnisons britanniques à Aden, le ressentiment populaire s'y est concentré (plus tard, le gouvernement indépendant prendra la décision de délocaliser l'usine de Namalu de la région Karamoja, à Soroti dans la région Teso en 1964). Mais au final, reconnaissant implicitement que le gouvernement avait agi aveuglément depuis des décennies, l'administration coloniale demanda la collecte de données de base concernant la région Karamoja, ainsi qu'une enquête sur les facteurs écologiques affectant son développement. Toutefois, en 1946, un écologue britannique - dont le nom n'est pas mentionné par Bruno

Novelli dans son ouvrage *Karimojong traditional religion: a contribution* - fit une visite dans la région et conclut que les menaces étaient largement exagérées.

Les mesures forcées ont fait partie intégrante des politiques coloniales de développement dans la région Karamoja. Que ce soit à propos de la réhabilitation des infrastructures routières, la construction de zones de sédentarisation, ou le besoin croissant en nourriture pour les fonctionnaires publics, les autorités ont eu recours au travail forcé et à la confiscation de nourriture. A partir de 1921, la transhumance en saison sèche était interdite. Les mouvements non-autorisés étaient punis par une amende de quatre têtes de bétail par personne. Dans le même temps (dès 1916) des communautés entières ont été déplacées de force afin de mettre en place et assurer le maintien d'un réseau de routes utilisées par les autorités. Le cas le plus extrême a touché les Pian qui furent déplacés vers le sud dans ce qui avait été jusqu'alors une zone de pâturage, et durent à cette occasion se séparer en huit lieux répartis à plusieurs jours de marche l'un de l'autre. La population fut forcée de déplacer les troupeaux vers les terres arides à l'est. Au total, la moitié de la population (les membres de la communauté en charge de la transhumance) fut requise de rester sur place pour aider à construire les routes.

La plupart des projets de développement hydraulique initiés par le passé ont été des échecs patents, aussi bien au niveau de la taille des infrastructures, de leur emplacement, que des moyens mis en œuvre pour les construire. Historiquement, le premier programme de construction de barrages et de réservoirs dans la région date de 1938. L'objet de ce programme était de récolter puis stocker de grandes quantités d'eau lors de la saison des pluies, afin de fournir un réseau

fluvial permettant d'étendre les zones de pâturage au cours de la saison sèche, car les Karimojong n'étaient plus autorisés à traverser leurs frontières en quête d'eau et de pâturages. Mais ce programme a enclenché un phénomène de désertification et le gouvernement laissa les barrages s'assécher en retirant les askaris^[27] qui étaient supposés s'assurer que les pasteurs nomades les utilisaient dans les normes. En très peu de temps les barrages furent submergés par les herbes sauvages. Le résultat de la construction de réservoirs, tout comme les barrages, fut une catastrophe, aussi bien au niveau de l'impact direct sur les environs, que sur les zones de pâturage aux alentours. Un réservoir était construit pour contenir cinq millions de gallon d'eau (environ 20 millions de litres), accueillir 7000 têtes de bétail et desservir une aire de pâturage maximale de cinq miles (8 km). L'expérience a vite confirmé qu'une telle concentration en bétail causerait le surpâturage et l'érosion puisque le bétail écrasait la totalité de la surface herbeuse. Des puits en profondeur, pouvant collecter de l'eau jusqu'à 100 mètres sous terre, furent aussi construits à partir de 1938; ils furent tout d'abord creusés essentiellement au niveau des postes de police et des bâtiments administratifs, puis dans les années 50 au niveau des écoles et des zones de sédentarisation. Rapidement, ils sont devenus une cause majeure de désertification, causant la baisse rapide de la nappe phréatique à travers la concentration de l'utilisation des ressources végétales. On peut se demander pourquoi de tels échecs se sont répétés au cours de l'histoire. Un problème qui reste actuel est que les projets de développement hydraulique, que ce soit pour le bétail, pour un usage domestique ou dans les zones agricoles, correspondent toujours à des réponses partielles aux besoins des Karimojong dans certaines localités, sans jamais prendre

en compte la complexité des besoins globaux en eau dans la région. Par exemple, le gouvernement a pendant des années essayé de persuader les Karimojong de déplacer les troupeaux vers l'ouest plutôt qu'à l'est, qui recevait moins de précipitations. Mais les pâturages à l'ouest étaient déficients en minéraux durant la saison sèche, et la santé des troupeaux s'y détériorait. Une bonne illustration est aussi le cas de Namalu, une zone fertile au sud de la région Karamoja, qui est devenue le cœur des ambitions gouvernementales de sédentarisation à l'échelle du district. Mais cette zone représente non seulement une exception écologique mais de plus le plan de sédentarisation n'aurait pas pu fonctionner sans le projet d'irrigation financé par le gouvernement.

Il reste que la source principale de marginalisation des pasteurs est l'idée dépassée, qui reste toutefois dominante, que le pastoralisme est un mode de vie archaïque qui doit être remplacé par des systèmes de production 'modernes'. La plupart des projets de développement ont en effet deux objectifs principaux: la transformation des pasteurs en agriculteurs et la modernisation des pasteurs en éleveurs sédentaires.

Sur le plan des structures politiques, Dyson-Hudson explique qu'à l'époque où il observa les Karimojong, une hiérarchie politique leur avait été imposée, ce qui les opposa de front au gouvernement. En conséquence, ce système élaboré d'autorité imposée de l'extérieur ne fonctionna pas comme il avait été prévu. Un présupposé était que la région Karamoja devrait être administrée de la même manière que le reste du Protectorat, ce qui signifiait que les seules personnes prêtes à accepter une nomination étaient des jeunes hommes ambitieux prêts à rompre avec le système tribal. Au final, la domination étatique a permis la formation d'une classe de fonctionnaires Karimojong capables

d'utiliser leur position au sein de l'appareil d'Etat pour accumuler du bétail et même des terres. Le chef administratif symbolisait non seulement une rupture avec l'autorité en place (les Aînés) et sa manière de construire le consensus par la persuasion, mais aussi une rupture brutale avec un mode de vie. Ces administrations étrangères, par leur manière de mettre en œuvre la justice, se sont avérées très inadaptées, car elles ne prenaient pas en compte les besoins spécifiques des Karimojong, sur lesquels reposent leurs traditions, ce qui engagea ceux-ci à continuer à régler leurs problèmes par eux-mêmes. D'ailleurs, au cours de la décennie qui suivit la décolonisation, le nouveau gouvernement a continué à traiter la région Karamoja comme un problème politico-administratif, et non pas comme un problème écologique, et s'est donc concentré sur ses activités de pacification.

2.2.3. La destruction de l'environnement durant la période coloniale

Des documents historiques révèlent qu'avant la présence coloniale les Karimojong avaient maintenu un système tout à fait viable de gestion des ressources et ce qui est aujourd'hui devenu un paysage aride, était alors une 'savane d'herbes foisonnantes', selon les termes de Mamdani. Les Aînés se rappellent que la terre qui est à présent dénommée Karasuk fut un 'pays blanc' (couvert d'herbe). Wredford Smith, un colon britannique de Kitale au Kenya et qui avait l'habitude de venir dans la région dans les années 1920 pour y acheter du bétail, décrit Kacheliba comme une région où les herbes hautes battent l'air jusqu'au niveau de son poitrail. En 1960, Karasuk n'était plus un 'pays blanc' mais un 'pays rouge'; à Kacheliba, il n'y avait quasiment plus

d'herbe. Dans son rapport de 1962 *Les Sols du District de Karamoja*, un officier agricole de l'administration coloniale a collecté l'information suivante et conclut: 'En à peine quatre décennies, l'administration coloniale a été la crise sociale la pire et la plus profondément expérimentée par le peuple de Karamoja'.

La détérioration de l'environnement a donc été le fruit des politiques coloniales et l'exploitation conséquente des Karimojong. En dépit d'une politique d'interférence minimale, les mesures administratives comprenaient des tentatives de réduire la liberté de mouvement *au sein* des territoires tribaux, la fixation de frontières au niveau des districts et des contés, l'interdiction de tout mouvement transfrontalier, le déplacement forcé de la population et l'imposition d'une taxe. Plusieurs processus ont mené à la perte des aires de pâturage. Au nord-est, dans la terre des Dodoth, la mouche tsétsé s'est répandue depuis le Soudan suite au déplacement forcé des minorités dans les montagnes, laissant ces terres inhabitées. En 1962, le gouvernement a démarqué une partie de ces terres infectées par la mouche tsétsé à travers la création du Parc de Kidepo. Les pasteurs n'avaient pu utiliser cette zone depuis les années 1920, à cause du risque de maladie. A l'arrière plan de la propagation de la mouche tsétsé dans les années 1930-40 se trouve en effet la mise en place d'un cordon sanitaire le long de la frontière soudanaise en 1919. Cette décision a causé l'arrivée de gros mammifères herbivores dans la région de Karamoja, qui amenaient avec eux la mouche tsétsé. A l'ouest, la démarcation gouvernementale alloua au district voisin de Teso une zone considérée par les Karimojong comme une partie de leur aire de pâturage durant la saison sèche.

Au cours du vingtième siècle, il y a aussi eu des changements cruciaux

en termes de faune. Le premier tournant est survenu avec le commerce d'ivoire qui s'est développé au début du 20^{ème} siècle. Les marchands abyssins étaient en compétition avec les commerçants swahilis d'Afrique de l'Est, et importaient du bétail des autres districts pour le troquer contre des défenses. En 1910, les tribus avaient reconstruit leurs troupeaux totalement décimés lors d'une épidémie ravageuse à la fin du XIX^{ème} siècle et de plus recevaient de la viande d'éléphant en échange de leur main d'œuvre. Mais en association avec les chasseurs étrangers, ils avaient totalement décimé les larges troupeaux d'éléphants qui circulaient jusqu'alors au sud et au centre de la région Karamoja.

2.2.4. La déstabilisation des systèmes autochtones

Les politiques gouvernementales ont constamment imposé des solutions contraires aux réalités locales, telles que les habitudes migratoires, sans prendre en compte l'ensemble des connaissances traditionnelles développées par les Karimojong pour adapter leur mode de vie aux conditions climatiques et environnementales. Ainsi, c'est avant tout par les interventions étatiques que les systèmes autochtones ont été mis à mal. Les mécanismes de survie dans la région paraissent en effet, au cours de l'époque précoloniale, avoir offert un champ de manœuvre considérable. Les pasteurs ont régulièrement déplacé leurs terres, à la recherche de nouvelles zones à coloniser, puis se sont dispersés, ont reculé ou se sont contractés, selon l'équilibre politique, les épidémies et les périodes de sécheresse. Ces mécanismes ne sont plus applicables à la suite de la détérioration des méthodes de gestion des ressources, notamment dans les zones à forte sédentarisation.

Les Karimojong n'ont jamais pu développer de système de production stable mais par contre ils ont développé des techniques solides de gestion des variabilités environnementales. Dans leur cas, la connaissance autochtone peut être définie comme 'les différentes stratégies d'adaptation qui permettent aux sociétés humaines d'acquérir dans les meilleures conditions l'énergie requise de l'environnement pour survivre et se reproduire' (Muhereza, Otim, 2002). La gestion du bétail dans un contexte écologique aussi précaire que Karamoja nécessite de grandes compétences, une longue expérience et la capacité à combiner les éléments contradictoires de la politique pastorale. Elle nécessite aussi de longues heures de travail ardu, du courage, des compétences militaires pour protéger les troupeaux contre les prédateurs – qui peuvent être des animaux ou des hommes. En bref, des siècles d'expérience pastorale ont appris aux Karimojong comment survivre et, parfois, comment prospérer au sein de l'environnement aussi difficile qui est le leur.

Les Karimojong ont régulièrement adopté des innovations qui ont amélioré leurs techniques de survie, y compris la houe, une variété de sorgho plus résistante à la sécheresse et la vaccination du bétail. Néanmoins, cette ouverture d'esprit a toujours trouvé ses limites lorsqu'il était considéré que l'apport technologique était susceptible de représenter une menace pour le système pastoral. Jusqu'à récemment, par exemple, la construction de maisons en briques était taboue, car une croyance affirmait que la fabrication de briques effrayait la pluie, et quiconque entreprenait d'en fabriquer était considéré comme un ennemi de la communauté. La logique, toutefois, est que la fabrication de briques augmente la compétition pour l'accès à la terre et à l'eau. En conséquence, cette pratique était considérée comme égoïste

surtout si pratiquée au cours de la saison sèche. Lorsque des apports extérieurs ont prouvé compléter avec efficacité les pratiques traditionnelles, ils furent adoptés à une vitesse remarquable: l'acceptation des programme de contrôle sanitaire en est un exemple. Lorsque des résistances initiales ont émergé, c'est qu'il existait une crainte mais, note Baker, dès qu'une innovation touchant au bétail est acceptée, les pasteurs apparaissent plus 'progressistes' que leurs voisins sédentaires.

Tandis que les connaissances indigènes sont souvent perçues avec un certain mépris pour leur caractère archaïque et figé, certains documents rapportent au contraire que certaines technologies très avancées ont en fait été perdues. Mario Cisternino a reproduit le journal de bord de certains des premiers visiteurs dans la région:

1. Dans une zone proche du Centre de Karamoja (c'est-à-dire la berge de la rivière Akinyo, qui prend source au mont Moroto et coule en général vers l'ouest jusqu'au lac Kirkpatrick), nous avons repéré qu'à plusieurs endroits il y a des villages rassemblés sur les berges de larges réservoirs artificiels, conçus pour le stockage d'eau, car les ruisseaux traversés étaient généralement quasiment asséchés.

2. En zone Pokot, nous avons traversé des parcelles cultivées, irriguées de manière très élaborée par des canaux entourés de murs de soutènement et de branches d'arbres, déviant ainsi l'eau de la rivière.

De tels exemples montrent qu'à une époque plus pacifique, des sections de la population vivant dans les zones agricoles s'ingéniaient à récolter l'eau par de multiples moyens aujourd'hui inconnus. Les types de construction évoqués ici ne sont plus mis en œuvre par les habitants de la région; il s'agit donc d'une régression par rapport au

passé, non pas d'une progression. Evidemment, certains facteurs ont mis à mal la mise en œuvre et la diffusion de ces techniques traditionnelles de survie.

En contrôlant les ressources, les politiques étatiques ont logiquement affecté la gestion de l'accès à ces ressources par les communautés. Ce processus a lancé un engrenage menant les familles à développer des stratégies de survie plus individuelles et de court-terme. Le résultat fut l'apparition du phénomène de la 'tragédie des communs', une tragédie qui ne peut être perçue qu'en tant que l'amer fruit de la politique coloniale. D'après Bruno Novelli, les administrateurs britanniques eux-mêmes, avant de quitter l'Ouganda, reconnurent l'échec patent de leur politique et en conséquence autorisèrent les Karimojong à retourner à leur mode de vie traditionnel, reconnaissant de fait sa validité.

C'est donc l'opposition entre les communautés et les ressources environnantes qui a transformé un mode productif et tout à fait viable en un mode prédateur et non-viable, et de fait déclenché un cycle de dégradation écologique. Les origines de la famine historique de 1980 se situent dans la manière dont l'exploitation coloniale de la population a systématiquement détruit non seulement la base même du mode de vie pastoral mais aussi mis à mal toute tentative de transition vers une existence plus tournée vers l'agriculture. Cette exploitation a mené les Karimojong vers un point de non-retour. En effet, lorsque le pastoralisme est contraint par la tenure foncière, la sédentarisation ou de manière générale par des politiques antagoniques, il pose le risque de surpâturage, de dégradation environnementale et de pauvreté. Il a été observé que l'aliénation des ressources pastorales par l'Etat à travers la création de réserves forestières, de réserves animalières et

d'autres zones de restriction était une politique vouée à l'échec. Tout en acceptant que de telles ressources devaient être préservées pour les générations futures, cette préservation devrait avant tout être réalisée par les communautés elles-mêmes afin qu'elles se l'approprient.

3. L'Etat contre les Karimojong?

3.1. Analyse anthropologique des conflits pastoraux

3.1.1. Ecologie et sociologie des raids

La partie 2 a montré le rôle central joué par le gouvernement colonial dans la construction de la conflictualité à travers la destitution des Karimojong de leurs moyens de subsistance. Il s'agit à présent de revenir sur le débat évoqué en introduction, à savoir l'origine de cette violence. Tout d'abord, il est important de comprendre quelle est la nature de la pratique des raids de bétail.

Le mode de subsistance des Karimojong, qui repose sur le pastoralisme nomade, nécessite une liberté de mouvement permettant l'exploitation opportuniste des ressources naturelles. D'après Dyson-Hudson, un tel opportunisme est nécessaire à leur survie car la rareté des ressources rend tout autre mode de subsistance impossible. Il n'est donc pas étonnant que la compétition pour l'accès aux pâturages et à l'eau, ainsi que les raids visant à reconstituer les troupeaux, soient des phénomènes répandus. De nombreuses crises, comprenant épidémies, sécheresses et famines, ont par ailleurs largement contribué à accentuer ces phénomènes: la fréquence des conflits croît en effet avec la rareté des ressources, et durant les périodes prospères les Karimojong cherchent à accroître la taille de leur troupeau en prévision de ces catastrophes. Il est intéressant de noter que l'habitat des Karimojong, ainsi que des autres tribus pastorales d'Afrique de l'Est, ressemble à une mini-forteresse, ce qui met en évidence leur besoin d'auto-défense. Ce besoin semble directement lié à l'économie

pastorale car en effet, lorsque certaines tribus se sont tournées vers l'agriculture, comme par exemple dans la région Teso ou Sebei, et plus au sud, chez les Nandi du Kenya, les haies d'épines qui servent de rempart ont été démontées pour faciliter l'accès aux parcelles cultivées. Les conflits armés caractérisant la région Karamoja peuvent donc être perçus dans la perspective de la gestion des ressources naturelles.

Les rapports coloniaux soulignaient déjà que la raison principale expliquant les raids était la mauvaise qualité des pâturages. Lors des années prospères, les raids étaient d'ailleurs moins nombreux. Selon Akabwai, il est important de venir en aide aux pasteurs qui ont perdu tout leur bétail afin qu'ils puissent reconstituer leurs troupeaux sinon ils chercheront à reconquérir leur autonomie à travers l'acquisition d'armes à feu. Pour les pasteurs, le concept de frontière est par ailleurs entièrement lié aux besoins de leurs troupeaux, et non pas à des limites administratives. Ainsi, leur territoire s'étend ou se rétracte selon la disponibilité d'eau et de pâturage et certains aléas tels que les périodes de sécheresse, les épidémies ou le contexte sécuritaire contribuent à en fixer les limites. Les Karimojong ne traversent jamais les limites de leur territoire en masse, mais par petits groupes, en fonction de l'état des ressources naturelles. Lors des années difficiles, les Karimojong ont tendance à faire pression vers l'ouest tandis que les Pokot font pressions vers l'est. Les pressions Karimojong vers l'est, sur le territoire des Turkana, sont réduites car le climat y est plus aride mais il leur arrive de descendre jusqu'au pied du Rift. En règle générale, l'interaction la plus hostile que connaissent les Karimojong est d'ailleurs avec les autres groupes de pasteurs nomades (Pokot, Jie, Turkana) car leurs intérêts mutuels rentrent en conflit. Le pâturage et les ressources en eau ne sont en effet pas toujours suffisants pour

répondre aux besoins de tous. Dans la région Karamoja, chaque groupe doit donc prendre en compte l'environnement difficile, mais aussi l'évolution de ses relations avec les autres tribus, qui peuvent représenter aussi bien des partenaires d'échange que des menaces. Il arrive toutefois que des accords soient établis, comme ce fut le cas avec les Dodoso et les Nyakwai, qui sont considérés par les Karimojong comme des demi-frères, et avec qui les mouvements de bétails sont moins conflictuels, les cérémonies traditionnelles tenues de manière conjointe, et les alliances par mariage envisageables.

Dans ce contexte, la protection des troupeaux est une priorité. Bien que la majorité des jeunes hommes se déplacent vers les kraals avec les troupeaux, une partie d'entre eux reste au sein des villages durant les périodes particulièrement dangereuses. Par ailleurs, à cause de l'insécurité, les troupeaux sont souvent gérés de manière conjointe, surtout depuis les années 1970 lorsque la fréquence des raids a commencé à augmenter. Plusieurs familles rassemblent alors leurs troupeaux et tous les bergers restent groupés alors que dans le cas de la gestion communale traditionnelle, un système de rotation est mis en place rendant disponibles une partie des bergers pour d'autres activités. Il faut noter que chez les Karimojong, le thème le plus récurrent des chansons concerne les raids de bétail. Dans un récit de James Bevan, Lomer Ikwanabuwo, un berger de 12 ans, a composé une chanson en février 1998 où il parle d'un lieu ("Lomuriakori"), d'une vache ("la vache jaune"), et de son frère (Lokiru): "Amène les vaches à Lomuriakori, là-bas se trouve l'arme de Lokiru, amène les vaches à Lomuriakori, là-bas se trouve l'arme de Lokiru, amène les vaches à Lomuriakori, la vache jaune s'engraisse, il y a toujours l'arme de Lokiru". Hazama explique que cette scène contemporaine de la vie

pastorale inclue une arme moderne et une vache: les sons des mots adaka (pâture) et atom (arme) s'entrecroisent car ce sont bien les armes qui permettent d'amener les troupeaux aux aires de pâturage.

Etant donné ces impératifs écologiques, les raids jouent un rôle déterminant au sein de l'organisation de la société, de la hiérarchie clanique ou des systèmes d'alliance. Par exemple, le nombre de têtes de bétail transférées à la famille de la mariée dépend de la taille du troupeau du mari. Lorsque celle-ci est réduite, le bétail est distribué par petites tranches. La conclusion du mariage, qui s'en trouve ajournée, risque même d'avorter au bénéfice d'un autre prétendant. Ce type de situation peut mener les jeunes hommes à organiser des raids, afin d'acquérir le restant de la dote plus rapidement. Quand les capacités du mari sont raisonnables, le processus est vite conclu, au bénéfice de la sécurité des deux familles. La tendance est ainsi de se marier à plusieurs femmes pour accumuler le plus de bétail possible. Emunyu note qu'aussi bien Lamphear (1976) que Dyson-Hudson (1966) ont mentionné un déclin de la polygamie mais ses observations sur le terrain ont bien démontré le contraire. Le rôle joué par les raids dans le paiement de la dote reste donc un débat ouvert. Ceux-ci peuvent en effet être perçus comme une forme de redistribution des ressources économiques entre ceux qui ont accumulé une grande quantité de bétail et ceux, souvent des jeunes hommes, qui n'en ont pas. Durant les périodes de forte insécurité alimentaire, les animaux sont vendus à bas prix tandis que les produits alimentaires subissent une forte inflation. Cela entraîne que les pauvres – c'est-à-dire ceux qui ont peu de bétail - s'appauvrissent vite tandis que les plus riches sont peu affectés. Tant que les raids resteront la méthode la plus efficace pour accumuler du bétail, les problèmes de violence perdureront. Il semble

en effet logique que des jeunes hommes laissés sans aucun capital soient attirés par ces formes de crime compensatoire qui a par-dessus le marché une forme d'émancipation. Aujourd'hui, cette situation est aussi en partie causée par une exposition de plus en plus forte des jeunes à une culture de consommation de masse à laquelle ils ne peuvent prétendre, par exemple des chaussures, des montres, des habits manufacturés, qui tous coûtent de l'argent. La solution est de piller les voyageurs ou le bétail de leurs voisins, qu'ils vendent sur les marchés.

3.1.2. Exorciser la guerre

Cette histoire de conflit ne signifie pas que l'économie pastorale est réductible à la pratique du raid. Il y a aussi des moments de paix sociales et d'échange. Par ailleurs, la pratique du raid était aussi, par le passé, mieux régulée. Ainsi, à l'époque précoloniale, la convention était de prévenir à l'avance la communauté prise pour cible: «Nous venons prendre votre bétail tel jour. Si vous êtes des hommes, préparez-vous à défendre vos animaux car nous venons vous les prendre!». Les batailles pour le bétail se déroulaient en dehors des manyattas, avec d'un côté les hommes essayant de pénétrer dans le kraal pour prendre les animaux, et de l'autre les propriétaires, en attirail de combat, leurs familles éloignées du champ de bataille, prêts à démontrer leur valeur et à défendre leurs biens. Durant ces raids, il y avait généralement des pertes minimales en vies humaines. Il était considéré particulièrement déshonorant de tuer des femmes sans défense, des enfants et des personnes âgées et tout coupable en resterait tourmenté. Malgré le fait que la culture justifie, dans une certaine mesure, le fait de tuer l'ennemi (ce qui est d'ailleurs vrai, sous d'autres formes, de toutes les cultures

militaires), l'harmonie spirituelle du meurtrier s'en trouve fortement affaiblie. D'après Knighton, les aînés Karimojong expliquent qu'une lance fabriquée sur le sol du Mont Toror relâche l'esprit de la personne qu'elle a tuée. L'esprit rejoint alors les autres ancêtres et s'en va chercher justice, menaçant les personnes qui n'acceptent pas la pleine responsabilité des pertes humaines. Par contre, une mort par balles envoie l'esprit de la personne décédée vers des terres inconnues, loin des ancêtres. La joie d'avoir tué un ennemi est donc précédée par une période de préoccupation, visant à exorciser l'esprit pour l'empêcher de punir son meurtrier et tous ceux qui sont entrés à son contact :

Pour ceux qui [...] tuent un ennemi, une cérémonie est organisée à leur retour. S'il atteint le village au coucher du soleil, il ne rentre pas, mais reste à l'extérieur, seul. Il dort sur place. Le matin, son père, ou d'autres proches, ou des amis, sortent du village avec une chèvre blanche (ekoroe). Le meurtrier devra percer lui-même l'animal d'un coup de lance. Les aînés le recouvrent d'excréments. Puis la peau de l'animal est retirée et coupée en longues bandes (ngarukanez) et attachée à son cou. Seulement après il est autorisé à entrer dans le village. Pendant tout un mois solaire (elap), il devra accomplir, après le coucher de soleil, des lamentations à propos de la personne décédée et avant le lever du soleil chanter un air victorieux (aporojan). Il remplacera les bandes blanches de la peau de l'animal avec des coquilles d'œufs d'autruche (ngakabelebelei) empruntées à ses amis et portera des colliers de perles blanches (ngaculo nguna akwangak). Lorsque le mois s'achève, il sacrifiera une vache blanche (akilok) et portera de longues bandes de la peau de l'animal (ngalokan) au niveau de son cou, de ses poignets et de ses chevilles. La viande est partagée selon la tradition (les aînés consomment même le 'angaruè', la glande sacrée qui est normalement enterrée sous l'arbre). Le cou de l'animal est offert à la femme ou à la mère, la tête à la tante ou à la sœur mariée, la langue, les poumons sont préparés pour les aînés, tout comme les cuisses, et tout le reste est rôti ou bouilli à l'attention de toutes les autres personnes présentes. Ensuite il se fait des scarifications (ngageran) sur son épaule droite, si l'ennemi était un homme, et sur son épaule gauche si c'était une femme. Si à l'avenir, il tue d'autres ennemis, il ajoutera de nouvelles scarifications sur son dos ou même sur son front (Novelli, 1999).

Puis avec le soutien de ses amis (seulement ceux qui ont toujours respecté les traditions des Karimojong, c'est-à-dire qui ne sont ni des voleurs, des adultérins, ou qui ne sont pas considérés par les autres comme des malfaiteurs, 'ngikapilak') il façonne sur l'oreille de sa vache favorite quatre entailles (ngaziyela, ngamunyon). La lame de la lance (lorsque des lances sont utilisées) avec laquelle il a tué l'ennemi, est purifiée sur le feu puis couvertes de ghee. La lance de l'ennemi est démembrée, la lame lavée avec du sang de chèvre, puis utilisée comme couteau de cuisine (Novelli, 1999).

Knighton insiste sur la centralité de la notion de paix pour les

Karimojong:

A l'akiriketh de Kotyang, l'assemblée des Aînés, nous avons prié Akujû, pour la prospérité en bétail, pour la santé de l'atonga, le peuple, les pasteurs, les animaux, pour la pluie, l'eau, et la paix! Ekisil! La paix est un bien commun, essentiel. Les Karimojong ne devraient pas être simplement perçus comme un peuple de guerrier.

La paix (ekisil) peut apparaître n'importe quand, même suite à une défaite écrasante, car les guerres ne sont jamais combattues pour fonder un empire, mais seulement pour sécuriser un espace au sein duquel subsister. En 1983, une paix durable s'installa entre les Karimojong, les Jie et les Dodoso, qui s'étaient combattus pendant trois décennies, mais ce n'était pas accidentel, c'était le résultat d'un travail de longue haleine de la part des aînés. Il y a certains clans, possédant assez de bétail, qui souhaitent la paix et n'ont jamais pratiqué les raids. La sécheresse, la famine, la maladie et les défaites sont certes nécessaires pour rétablir les traditions, mais ce ne sont que des exigences temporaires. Lorsque la culture est en harmonie, la paix et la prospérité font leur apparition et même les ennemis deviennent des partenaires et sont les bienvenus au sein de la communauté. Tous les Karimojong ont un sens précis de leur identité tribale et de leurs intérêts communs. Lorsqu'ils se concurrencent, ils le font habituellement dans la paix.

Rapportées par Novelli, ces ultimes recommandations d'un père mourant à son fils aîné illustrent, dans une certaine mesure, les aspects essentiels de la vie d'un Karimojong:

“Je vieillis, ma mort approche. Prend soin de la famille comme je l’ai moi-même fait par le passé. Ne la place pas face à des épreuves inutiles. Sois heureux. Accueille bien les invités, ne les méprise pas. Aide ceux qui font face à des difficultés. Ne te dispute pas, sois patient. [*S’il a contracté des dettes envers une personne*] J’ai emprunté une vache à un tel, quand il viendra rend-la lui. [*Si une de ses vaches est partie paître dans un troupeau voisin*] Vas récupérer telle vache chez un tel. Vivez en paix. Que Dieu prenne soin de toi. Vieillis bien, comme moi, et nous nous retrouverons au Grand Village!”.

3.1.3. L'étranger comme ennemi potentiel

Un autre aspect important de l'éthique Karimojong, est le concept d'identité de groupe et la manière dont les Karimojong envisagent leur identité tribale. Celle-ci englobe tous ceux qui agissent en tant que Karimojong et en conjonction avec les Karimojong. Cela signifie que sont considérés comme Karimojong non seulement ceux qui sont nés de parents Karimojong, vivant sur leur territoire et agissant comme des Karimojong, mais aussi les étrangers qui sont installés parmi eux, et qui agissent aussi comme des Karimojong. Pour les mêmes raisons, ceux qui abandonnent leurs engagements, même s'ils sont Karimojong de naissance, ne sont plus considérés comme tels. Ce qui compte est donc l'adhésion à leur mode de vie, à leurs valeurs, aux objectifs de leur existence. Les amis sont ceux qui coopèrent, et les ennemis ceux qui s'y opposent. Aussi, les Karimojong catégorisent les sociétés avec lesquelles ils ont des contacts en trois groupes: les demi-frères (ngikaipapai), les étrangers (ngimoi) et les représentants du gouvernement (ngiserkaali ou arien). A chaque catégorie est associé un comportement particulier, souvent mis en pratique. Comme le note Sahlins, la communauté aspire à produire elle-même tout le nécessaire à la subsistance de ses membres. Autrement dit, l'économie primitive

tend à la fermeture de la communauté sur elle-même et l'idéal d'autarcie économique en dissimile un autre, dont il est le moyen: l'idéal d'indépendance politique. En décidant de ne dépendre que d'elle-même pour sa production de consommation, la communauté primitive exclut par là même la nécessité de relations économiques avec les groupes voisins. Weber et Evans-Pritchard ont mis l'accent sur la dimension territoriale comme aspect constitutif du politique. Qu'on se souvienne de la célèbre définition wébérienne de l'Etat comme monopole de la violence légitime sur un territoire donné ou de la caractérisation, dans les Nuer, des relations politiques comme des «relations qui existent, dans les limites d'un système territorial, entre des groupes de personnes qui vivent sur des étendues bien définies, et sont conscients de leur identité et de leur exclusivité. Les Tobur, qui vendent aux Karimojong des biens dont ils ont besoin (des lances) ou désirent (des clochettes, des chaînes) sont un exemple d'étrangers qui dans certaines circonstances peuvent traverser librement le territoire karimojong sans risquer de se faire molester: ces circonstances particulières sont leur utilité pour les Karimojong. Il est symptomatique de noter que récemment, tandis que l'utilité des membres de la tribu Tepeth a diminué, leur relation avec les Karimojong a gagné en hostilité et en prédation. Le comportement adopté à l'encontre des 'étrangers' est donc l'inverse de celui adopté envers les Karimojong. Ainsi, le bétail appartenant à des étrangers est considéré comme un bien précieux, et leur appropriation n'est pas considérée comme du vol mais comme un accroissement légitime de prospérité. Le principal résultat est de décourager les étrangers de traverser la région Karamoja, leur sécurité n'étant pas garantie, sauf lorsqu'ils sont armés. En toute logique, les principes moraux ne s'appliquent qu'aux membres de la communauté,

comme dans le cas de l'homicide. Tandis que le meurtre d'un Karimojong représente l'une des offenses les plus graves et est l'objet de fortes sanctions, le meurtre d'une personne hostile au groupe, même en dehors du cadre d'un combat, est toléré et surtout loué comme l'un des exploits les plus notables. Cela représente simplement l'exploitation de circonstances favorables, permettant l'élimination de personnes considérées dangereuses pour la communauté. Le gouvernement incorpore les Européens aussi bien que les personnes employées par l'administration. Pour les Karimojong, ces personnes sont 'difficiles' et 'mangent notre bétail' – c'est-à-dire qu'elles n'ont aucune compréhension, ni aucune sympathie, pour les Karimojong. Les exemples de politiques gouvernementales incluent:

1. Lorsque les Karimojong organisent des raids, le gouvernement impose des amendes à travers la confiscation de bétail et emprisonne les personnes responsables;
2. Les aires de pâturages sont souvent clôturées par le gouvernement pour prévenir les conflits intertribaux;
3. Le gouvernement intervient dans les conflits tribaux concernant l'accès à l'eau.

3.2. L'impact de l'introduction des armes à feu

3.2.1. Historique des armes à feu dans la région Karamoja

Les populations nilotiques vivant aux frontières du Kenya, de l'Ouganda, du Soudan et de l'Éthiopie, tels que les Karimojong, Dodoth, Jie, Toposa, Turkana, et Nyangatom nomment les armes à feu 'atom', un terme qui a pour origine le mot éléphant (etom). Cela

rappelle que les premiers fusils qui ont infiltré la région au cours du XIX^{ème} siècle, par l'intermédiaire des Ethiopiens, des Britanniques, des Américains, des Arabes et des Swahili, ont été distribués aux populations locales pour soutenir le trafic d'ivoire et la chasse à l'éléphant. Le premier lieu d'échange fut la zone frontalière de Maji au sud-ouest de l'Ethiopie (Mburu, 2003). Des études de Barber (1964) et Welch (1969) indiquent que dans la région Karamoja les commerçants échangeaient des armes à feu contre de l'ivoire et des esclaves, aussi bien avant que durant la soumission de la région à l'administration coloniale. Ces armes importées de l'étranger étaient par ailleurs doublées d'armes de manufacture locale (amatida): les Karimojong les ont adoptées comme n'importe quels autres ustensiles en métal, qui tous furent apportés par des forgerons étrangers, tels que les Abwor et les Mening. Mahmood Mamdani estime que les armes à feu ont infiltré le nord de l'Ouganda par la région Karamoja. Un fonctionnaire colonial rapporte en effet que lorsque deux chefs Acholi ont exploré la région, sur l'ordre du gouvernement colonial, ils ont obtenu 1200 fusils de la part de commerçants travaillant essentiellement dans la région Karamoja. En 1931, la population était estimée par Langelands (1971) à 65000 habitants. Selon les calculs d'Hazama, il est quasi-certain que la taille de la population était inférieure dans les années 1910 par rapport aux années 1930, donc le ratio était au minimum d'une arme pour 54 personnes.

La violence qui découla de l'introduction d'armes à feu a été enclenchée par la combinaison des raids et la mise en place d'armées privées par les marchands d'ivoire. Les marchands abyssins étaient en effet en concurrence avec des Swahili venant d'Afrique de l'Est qui formèrent puis armèrent les tribus pour protéger les caravanes d'ivoire

se déplaçant à travers la région des attaques susceptibles de leurs rivaux et de la population locale. L'enjeu de l'export d'ivoire suscita des conflits intertribaux entre les différents groupes s'adonnant à la chasse à l'éléphant. Pendant longtemps, les Karimojong ont saccagé des écoles pour pouvoir récupérer le matériel nécessaire à la fabrication de pistolets artisanaux (ngamatidai). Les tubes en métal qui supportent les bureaux servaient à préparer les canons à fusil et la taule ondulée convertie en poêle pour frire les cristaux utilisés dans la préparation d'une bière locale consommée par les guerriers. Vers la fin des années 1970, la plupart des écoles élémentaires de la région avaient été endommagées.

Un tournant se produisit en 1979 après la chute du régime d'Iidi Amin. Les Karimojong ont alors pillé un nombre impossible à quantifier d'armes et de munitions au sein des casernes délaissées du Second Bataillon de Moroto. Le nombre d'armes qu'ils y trouvèrent étaient suffisant pour couvrir leurs besoins, et le reste fut vendu aux populations voisines. Michael Quam (1997) estime que 10000 armes étaient alors en circulation. Sylvester Onyang et Jeremy O'Kasick (2007) estiment de leur côté que 2 millions de munitions furent acquises. Pour illustrer la banalisation des armes à cette époque, Hazama rapporte qu'un aîné se rappelle que les armes étaient alors 'transportées à dos d'âne, rappelant des fagots de bois'. Des bandes armées ont alors pillé jusqu'à 95% du bétail du district et une période de raids d'une intensité sans précédent a alors débuté. Les Karimojong, se retrouvant renforcés sur un plan militaire, s'en sont aussi pris à leurs voisins.

Plus récemment, en 1998, 64% des hommes karimojong de plus de 18 ans possédaient une arme et 90% des Dodoth en 2003. En juillet 2008,

Hazama a étudié environ 214 fusils possédés par les Bokora dans le district de Moroto: 89,7% étaient des armes automatiques, et l'ensemble des armes peut être classifié en huit catégories:

1. L'arme la plus ancienne était un pistolet appelé Amatida; 22 spécimens furent identifiés. C'est une arme à fabrication artisanale, utilisant la poudre à canon. La cartouche est vidée en un tir. Le modèle le plus ancien, Logelele, n'a pas de viseur.

2. Soixante-cinq Avtomat Kalashnikov-47s (AK47s), c'est-à-dire des copies du Kalashnikov, furent trouvés. Le AK47 est localement appelé Amakana, et apparaît sous dix modèles différents: Aceger, Akeju-asuulu (ou Akeju-batat), Asili-reng, Apas, Ameri-keju, Ayesengor, Nakasongola, Atodobokakilegit (ou Aritongit), Akwapenek et Ariamakor. Atodobokakilegit et Akwapenek peuvent être outillés d'une baïonnette (ekileng). Le viseur d'Atodobokakilegit prend la forme d'un anneau (todo signifie la forme d'une corne), et sa crosse en bois est de couleur foncée. Malgré sa popularité, le Nakasongola, du nom du district ougandais où il est manufacturé, est de qualité inférieure et sa détente fond après plusieurs tirs. Apas, composé de métal blanc argenté (apas), est fabriqué en ex-Yougoslavie.

3. Le G3 est appelé Aliba. Quarante-trois spécimens ont été trouvés. Le G3, qui est fréquemment utilisé par la police kenyane, est manufacturé en Allemagne, en France et en Israël.

4. Le G2 est appelé Eleponbong. Deux spécimens ont été trouvés. La racine du mot Eleponbong (lep) vient d'akilep, qui signifie lait, et le fusil à la réputation de tirer les balles aussi facilement que le lait sort de la pie de la vache.

5. L'Uzi est appelé Eitabui. Six Uzis ont été trouvés, et peuvent être

classifiés en deux types: Acaca et Loringiring. L'Uzi est une arme compacte et légère. Eitabui se réfère aux bidons d'huile de 3 litres distribués par le gouvernement durant la famine de 1980.

6. La mitrailleuse légère existe en deux catégories: Acorongu et Narikot. Trente-cinq spécimens ont été identifiés. Les gens affirment que Narikot 'absorbe' une chaîne (erikot) de munitions d'une seule traite. Acorongu a un trépied (awed) qui ressemble à un pied de poulet.

7. Le fusil à chargement automatique est appelé Epian, comme le son du tonnerre (ngipian). Trente et un spécimens ont été trouvés.

8. Le fusil d'assaut à chargement automatique est appelé Apeledeng. Il contient quatre catégories: Achinese, Agurigur, Agorogoro, et Aparipar. Dix spécimens ont été trouvés. Achinese est utilisé par l'armée ougandaise (UPDF) lors de cérémonies. Son ouverture semble aussi petite que les yeux des Chinois (d'où son nom), et il n'a pas de ekopo (magasin). Aguriguri est assez puissant pour descendre des hélicoptères en vol. Agorogoro est plus ancien, et fait un bruit particulier ("gorogoro") lorsque les cartouches vides sont ôtées durant une fusillade.

Les données sur les types d'armes et leur année d'acquisition montrent qu'avant 1979, les transactions avaient lieu tous les deux ans, et depuis elles se tiennent chaque année, le taux d'acquisition augmentant de 0,6/année avant 1979 à 6,5/année après 1979; le AK47 (Avtomat Kalashnikov) a été adopté par l'URSS dès 1947 et s'est répandu dans la région Karamoja à partir de 1980. Tandis que les fusils ont été introduits au cours du XIXème siècle, les armes automatiques, notamment les AK47 et le G3, ont été introduits en 1980.

3.2.2. Acquisition et vente d'armes

Les Karimojong cherchent à acquérir des armes pour protéger leur bétail. Les vendeurs d'armes les plus ordinaires sont d'ailleurs eux-mêmes pasteurs. Lorsqu'ils acquièrent des armes, qu'ils les aient achetées, obtenues lors d'un raid ou qu'ils aient bénéficié de l'abandon d'une caserne militaire, les pasteurs mettent d'abord de côté ce dont ils ont besoin pour protéger leur troupeau ainsi que ceux de leurs proches, puis vendent ou échangent le reste à d'autres propriétaires de bétail. La vente d'animaux aux commerçants de bétail d'autres districts est motivée par les risques de famine pour ceux qui n'ont que peu de bétail et par l'acquisition d'armes et de munitions ainsi que par une diversification des revenus pour les plus riches en bétail.

La méthode la plus fréquente d'acquérir une arme est en réalité l'échange. En 2003, une balle de AK47 était vendue pour 500Ush[28] à Kaabong, soit l'équivalent de 2 litres de bière locale de maïs ou de millet (un échange pratiqué par les soldats de l'armée ougandaise installés dans la région). Dans le district de Kaabong, les femmes entreposent les graines, l'argent et les munitions dans de gros paniers à grain. Les munitions ont plusieurs usages: achat de nourriture ou de lait, de médicaments, remboursement de dettes, etc. Sur un échantillon de 35 armes, Hazama a identifié que 16 furent échangées contre des têtes de bétail (vaches, moutons, chèvres) et une contre de l'argent (15000Ush[29]) et une vache. La seconde méthode la plus répandue était un prêt reçu de la part des unités spéciale antiviol de troupeau, ASTU (10 armes) puis les armes offertes comme cadeau (6), acquises par héritage (1) et par raid (1). ASTU est la milice mise en place par le gouvernement et qui fonctionne en collaboration avec certains chefs

locaux souhaitant collaborer aux efforts de désarmement. Cet exemple illustre la manière dont les armes peuvent être légalement acquises de la part d'une institution gouvernementale:

Adiaka Loogo a reçu un AK47 (Akwapenek) après un mois de formation dans un camp ASTU à Abim en 2003. On lui a enjoint de rejoindre l'armée ougandaise après un an de formation. Toutefois, il aurait alors dû être basé à Bonbo, dans le district de Lira, ce qui lui a paru trop éloigné de son foyer. Une nuit, il s'est échappé du camp d'entraînement avec l'Akwapenek et a marché pendant une semaine pour atteindre son village à Lotome (Hazama, 2009).

De telles institutions sont des forces auxiliaires recrutées au sein de la population locale, qui sont peu formées. Les retards de salaire, la forte discipline militaire, font que le taux de rétention est très faible. Le système fonctionne donc mal. La guerre civile au Soudan a par ailleurs largement favorisé la diffusion des armes fournies aux pasteurs pour protéger leur bétail, à la fois par les rebelles et par le gouvernement soudanais. L'armée ougandaise est en effet impliquée dans le trafic puisque ses commandants ont ouvertement admis que certains cadres chargés d'assurer la sécurité des déplacés du Nord vendent des armes aux pasteurs. A titre d'exemple, un commandant aurait vendu en mars 2000 18 pistolets pour 280 000 shillings, soit 110 euros. Le gouvernement a également facilité la prolifération des armes en invoquant le besoin de protection contre les Turkana et les Pokot du Kenya, ainsi que les attaques de l'Armée de Résistance du Seigneur (voir ci-dessous).

Certains commerçants se spécialisent aussi dans la vente d'arme:

Lonya, qui vit parmi les Dodoth, dans le comté de Kalapata, a installé son campement (awi) à Napoitipot (Kawalakol Parish, comté de Kapedo) durant la saison des pluies de 1976. Il fut attaqué par les Toposa et a perdu environ 200 têtes de bétail. Lonya est tout d'abord allé trouver Keyo, de même clan que lui, puis s'enquit auprès d'autres amis, Didinga, Gapito et Lokuto. Ils lui ont conseillé d'aller à Kapueta, une grande ville où vivent de nombreux Toposa, et où Gapito et Lokuto ont des amis. A Kapueta, Lonya a été présenté à deux amis du chef de comté. Le chef, dénommé Liko, a amené Lonya à la police soudanaise, qui a trouvé le village où habitent les voleurs, et a récupéré son bétail. Sur ce, Lonya a offert un boeuf à Liko. Il devint ami avec Anipinyang, un Toposa, et ils vécurent ensemble pendant une année. Pendant cette période, Anipinyang dit à Lonya: "Ce serait bien que tu acquiers des armes (ngamiciro) et les échanges contre du bétail. Les Dodoth n'ont pas d'armes, celles-ci sont pourtant essentielles pour assurer la protection du bétail et perpétrer des raids." Avec le soutien d'Anipinyang, Lonya a acheté sept armes auprès de villageois Toposa. Il en vendit quatre à Lokoli Nyang et Emure à Kaabong, Nasidya et Lokwanayng à Kalapata. Ces armes furent ensuite échangées contre 15-20 têtes de bétail chacune, alors que Lonya les avait achetées contre 11-13 têtes de bétail. Lonya a donné les trois autres armes à Loita, le frère aîné de sa seconde femme, à son demi-frère Apeyo, et à Nginya Ngai Locham, qui s'occupait de ses troupeaux. Ce fut sa première et dernière expérience de commerce de bétail. Anipinyang a donné à Lonya des chèvres le jour précédent son départ, et celles-ci forment aujourd'hui la majorité de son troupeau (Hazama).

L'influence du marché est un facteur central à l'origine des raids. Traditionnellement, l'activité d'accumulation (produire un surplus inutile) ne saurait être, en ce type de société, qu'une entreprise strictement individuelle: l'«entrepreneur» ne pourrait compter que sur ses propres forces, l'exploitation d'autrui étant, sociologiquement, impossible. Aujourd'hui, des vendeurs d'armes suivent les Karimojong dans les aires de pâturage de saison sèche en Acholi, à Nyangia à la frontière soudanaise et échangent des armes contre du bétail. Des raids à but

lucratif sont désormais orchestrés par des entrepreneurs qui exploitent la pauvreté des Karimojong et contribuent à l'intégration des raids, à présent synonymes de pillage. Froidevaux se demande qui aurait imaginé que le marché puisse un jour conquérir la région Karamoja à travers une pratique culturelle ancestrale? Il semble même que des commerçants Karimojong louent les services de jeunes hommes pour organiser des embuscades le long des routes et dépouiller les voyageurs de leur argent et d'autres objets de valeur qui servent ensuite à achalander leurs magasins dans la région Karamoja, à Mbale ou ailleurs. La plupart des raiders exercent aujourd'hui cette activité à des fins personnelles, contrairement aux motivations passées, qui consistaient à augmenter la taille des troupeaux au bénéfice de l'ensemble de la communauté. Un ministre de la région Trans-Nzoia au Kenya a observé que les Pokot du Kenya acquièrent des armes de la part des Karimojong et les utilisent pour piller le bétail de leurs voisins, qu'ils amènent ensuite aux Karimojong en échange d'armes. Il existe donc bien un réseau complexe d'échange commercial entre le bétail, les armes, les munitions et l'argent et les raids sont organisés sur la base d'un mode interactif, transcendant les frontières nationales.

La demande en armes a rapidement augmenté, notamment en trouvant des sources d'approvisionnement à travers les nombreux conflits affectant la région (Ouganda du Nord, Sud Soudan, Somalie, Ethiopie). Aucune évaluation du nombre d'armes n'a été réalisée mais le gouvernement ougandais l'estime entre 40000 et 50000 unités. Il est important de rappeler qu'il n'y a pas de fabrique d'arme dans la région Karamoja ou même dans aucun pays de la Corne de l'Afrique. Les armes infiltrent la zone depuis l'extérieur du continent africain. Une source majeure d'infiltration par le nord a été le résultat de l'amitié qui

lie actuellement les Didinga au Sud Soudan et les Dodoth en Ouganda. Ces deux communautés se sont combattues entre 1973 et 1992 mais plusieurs facteurs ont mené les Didinga à conclure un traité de paix avec les Dodoth pour en finir avec les raids. Ils s'échangent armes contre grains et bétail. Il y a au total trois couloirs d'entrée illégale d'armes et de munitions dans la région Karamoja, ayant pour origine le Soudan, l'Éthiopie et la frontière Kenya-Somalie: le couloir nord traverse le district de Kaabong, le couloir nord-est traverse le territoire Ik ; le couloir oriental passe à travers les territoires Matheniko, Tepeth et Pokot. La première route de transit est donc la route Soudan-Kadepo qui passe par le centre de Kaabong et est dominée par les trafiquants Didinga qui suivent la rivière Kidepo. Ils pénètrent le parc national de Kidepo aux environs des montagnes Nyangea et se scindent en plusieurs groupes. Certains vendent leurs armes aux communautés Nyangea-Napore, tandis que d'autres amènent leurs armes vers l'est à Kapedo. La seconde route, dominée par les Toposa, des pasteurs du Soudan qui parlent un dialecte proche du NgaKarimojong, s'étend du Sud Soudan à Karenga, pénétrant Karamoja par le Mont Zulia au sud de la ville de Pirre, puis Kathile et enfin le marché aux armes de Kaabong. Les armes et munitions de ces deux routes sont transitées plus au sud dans le territoire Jie et au-delà. Le territoire Jie, dans le district de Kotido, est une autre route importante pour l'accès au sud de la région Karamoja, prenant source au Soudan par Lobalangit dans le district de Kaabong. Le couloir nord-est est situé entre le Mont Morungole et le parc national de Kidepo à travers le territoire Ik, jusqu'à Kaabong, et est l'une des routes de trafic d'armes les plus anciennes dans la région. Le couloir oriental a pour source les territoires Turkana et Pokot au nord-est du Kenya et sert de route de transit pour les

armes et munitions en territoires Matheniko et Tepeth dans les districts de Moroto et Nakapiripirit. Les alliances entre les Matheniko et les Turkana au Kenya et les liens ethniques entre les Pokot d'Ouganda et du Kenya ont non seulement facilité le trafic transfrontalier d'armes à munitions mais aussi permis l'organisation de raid contre des groupes karimojong.

3.2.3. Le changement de la nature des raids en question

Mustafa Mirzeler et Crawford Young (2000) ont affirmé que l'introduction des armes automatiques a transformé la nature des conflits, augmenté le coût en vies humaines et changé la nature des relations sociales. Par le passé, une cérémonie était organisée dans des lieux sacrés: la 'amuronot ngina angaar ajorè' (sacrifice rituel pour le lancement d'une campagne de guerre contre une tribu voisine); aujourd'hui, à cause des interdictions gouvernementales et des risques encourus, ce type de cérémonies se déroule à une petite échelle, dans des lieux tenus secrets. Les raids de Karimojong ont toujours lieu dès lors que les Karimojong en ressentent la nécessité ou l'opportunité, mais les risques n'ont jamais été aussi élevés qu'aujourd'hui. En effet, avec la prolifération des armes automatiques, les raids sont devenus si brutaux que dans la plupart des cas, des villages entiers sont brûlés par les raiders. Dans les années 1970, la plupart du bétail a donc été déplacé vers des zones éloignées pour le protéger des raids: il est à présent situé près des stocks d'armes, coupant ainsi la population restant dans les villages d'une source essentielle d'alimentation. Akol (1985) considère que la productivité de l'agriculture a aussi été mise à mal par les raids perpétrés au cours des dernières décennies. Aussi, selon Muhereza, si les pasteurs étaient autorisés à rester dans les no

man's land lors du retour des pluies, cela pourrait affaiblir la capacité d'attaque des raiders qui prennent avantage de l'absence de population dans ces zones pour se cacher et préparer des attaques. Depuis 1998, l'anthropologue Hazama a ainsi passé deux ans sur le terrain au sein des communautés Karimojong et Dodoth. Sa famille d'accueil a perdu 300 têtes de bétail en 2008, et deux membres de la famille ont été tués par balle par les raiders Jie près d'un point d'eau. En 2004, un membre d'une famille karimojong a été tué par balle alors qu'il était parti à la recherche d'une vache volée au cours d'un raid. Il était en train de suivre les marques de pas laissées par les raiders, des Matheniko. Des conflits violents se sont déroulés entre des subdivisions Karimojong, entre Karimojong et Jie, Karimojong et Pokot, Karimojong et Turkana au Kenya, Dodoth et Jie, et Dodoth et Turkana.

Un problème est que depuis que les Karimojong ont obtenu de nouveaux types d'armement, les jeunes guerriers considèrent avoir les outils leur permettant d'atteindre les mêmes objectifs qu'à travers la médiation avec le Dieu Akujũ (qui traditionnellement les soutenait au combat), et pour cette raison leur relation aux aînés s'est progressivement érodée. Selon la tradition, Akujũ n'apprécie pas l'écoulement de sang, il y a donc une forte tension entre les aînés qui tendent à soutenir les efforts de paix, et les jeunes guerriers, non-initiés, qui souhaitent acquérir du bétail pour devenir des aînés respectés. Les directives des aînés ne correspondent plus aux points de vue des guerriers et alors qu'il fallait auparavant être un guerrier initié pour être en charge du bétail, c'est à présent la condition physique qui compte: le terme de 'guerrier' ne fait plus référence au système de classe d'âge, mais à un groupe d'individus physiologiquement capables de combattre les agresseurs pour

protéger les troupeaux et la communauté. Il sera ou serait intéressant de voir, dans le cas où les Karimojong perdent leurs armes, s'ils rétabliront au même degré que par le passé, leur soumission aux aînés, ou si une telle expérience contribuera à refaçonner l'organisation des institutions sociales et religieuses. Dans ce dernier cas, la disparition progressive de l'autorité des aînés nécessiterait son remplacement par quelque chose d'équivalent, car le rôle actuellement tenu par les aînés restera de toute façon essentiel pour la survie du groupe.

La question de la perte d'autorité des aînés reste néanmoins débattue. Le mythe de la perte d'autorité des aînés, qui n'arrivent plus à contrôler les jeunes en rébellion, a été propagé par les aînés eux-mêmes, ce qui correspond à une plainte universelle au sein de toute société. Mais cette tendance est-elle spécifique à l'époque contemporaine ou plutôt une constante à travers l'histoire? Au cours de certaines cérémonies rituelles, les jeunes simulent une attaque contre la classe sénior, leurs lances perçant l'air à quelques centimètres seulement du visage des Aînés. C'est qu'il appartient traditionnellement aux jeunes de montrer leur envie de prendre le pouvoir, comme le prouvent les conflits intergénérationnels déjà prégnants vers les années 1770. Se référant à Dyson-Hudson, Knighton prend le soin de préciser que le recul de l'organisation des cérémonies de passage du pouvoir – qui culmine dans une 'période de crise' au cours de laquelle les générations s'affrontent – est un phénomène historique. La classe d'âge junior sera finalement promue et une nouvelle classe de génération s'ouvrira, au cours de laquelle les fils peuvent être initiés. Suite à cela, les anciens 'faiseurs de troubles' se conformeront aux règles établies et réaccentueront la hiérarchie du système de classes d'âges. D'ailleurs, s'il

existait vraiment une mésentente systémique, les Aînés ne transmettraient plus leurs richesses à leurs fils, et des scissions émergeraient régulièrement au sein des communautés. Un autre exemple de conservatisme est le fait que le bétail récupéré lors de raid (perpétrés par de jeunes guerriers) n'a pas transféré l'autorité vers ces derniers, comme le prouve la pratique continue de la polygamie, qui permet aux Aînés d'accumuler des têtes de bétail à travers de nouvelles alliances.

En tous cas, l'introduction massive des AK47 après 1979 a accéléré cette nouvelle dynamique. Leur prolifération a en effet diminué l'autorité des aînés et de l'Etat et l'exécution des raids est à présent monopolisée par des personnes privées pour leur intérêt personnel. Les armes sont tout d'abord tombées entre les mains des jeunes guerriers, puis divers partis ont alors participé à leur formation à l'usage des armes automatiques, notamment des ex-soldats du Teso, des politiciens du Lango, des officiels et des commerçants (Mirzeler and Young). Ensuite les raids perpétrés de manière indépendante par les guerriers, sous l'autorité de différents chefs de kraal, ont rapidement traversé les frontières nationales.

Dyson-Hudson (1966) affirmait que les raids des Karimojong étaient par le passé perpétrés selon des règles très strictes et que par exemple le vol de bétail au sein d'un groupe ethnique était durement puni. Comme les aînés ne donnent plus leur approbation, ils prennent de tels raids pour des actes de pillage ou de banditisme et lorsque certains membres de la communauté cessent de leur obéir et de les respecter, leurs obligations à leur égard cessent aussi. Par ailleurs, les auteurs sont connus, mais ne peuvent souvent pas être interpellés à cause des peurs de représailles après leur libération, ou leur identité ne peut pas

être divulguée aux autorités à cause des mauvaises relations entre les communautés et l'armée. Sandra Gray va jusqu'à affirmer que les armes automatiques mèneront à l'extinction des Karimojong en tant qu'entité indépendante, en rendant impossible ce qu'elle appelle leur 'capacité d'adaptation biocomportementale'.

Au final, il en résulte une fragmentation du pouvoir avec de fortes conséquences sur la situation sécuritaire dans la région. Doom (1999) note que les attaques des Karimojong, Jie et Dodoth ont érodé la capacité de l'Etat à maintenir le monopole de la violence. Pour lui, la réalité actuelle est que les raids sont motivés par les nouvelles technologies militaires et non par le naturel 'contre l'Etat' de la société Karimojong. Mais est-ce que ces changements de paradigme correspondent à des changements réels? Eaton (2008) suggère que la collusion des chefs de guerre à la frontière du Kenya et de l'Ouganda avec les élites locales, et l'intégration des raids au sein de réseaux de crime organisé et de l'économie globale, n'ont pas encore été confirmés par des faits concrets. Ce ne sont que des affirmations sans base, résultant de rumeurs locales cherchant à expliquer les échecs patents des interventions politiques et administratives. Par ailleurs, les recherches diachroniques par Dietz et al. (2005) à Marsabit, montrant que le taux de mort violente a atteint un pic dans les années 1940 avant de baisser, apporte une contre-preuve empirique contre les notions selon lesquelles les raids sont devenus plus brutaux avec la prolifération des armes automatiques. De plus, les données concernant les pertes subies par les Turkana pendant les raids de 1929 à 1983, démontrent clairement qu'il n'y a aucune tendance vers une mortalité croissante ou une intensification du volume des raids durant cette période. La relation entre la prolifération des armes et la violence reste

donc incertaine. Par exemple, le taux de victimes par balles n'a que peu augmenté, comme confirmé par les observations de Mkutu sur une période de 8 ans dans les hôpitaux. Il reste qu'une période de 8 ans est trop courte pour porter des conclusions.

L'hypothèse que les armes modernes déstabilisent les sociétés rurales doit donc être mise en question. Knighton avance même que le bétail étant à la fois une source de médiation avec les divinités et le bien le plus essentiel, les armes trouvent leur valeur économique et leur justification spirituelle dans leur utilité à défendre et obtenir plus de bétail. L'abondance de bétail, permise par la possession d'armes, permet en fait de célébrer avec confiance les valeurs traditionnelles lors des assemblées rituelles. Pour Knighton donc, loin de désacraliser la culture karimojong, les armes leur permettent de préserver leur autonomie, leur organisation politique et leur religion. Novelli ajoute qu'apprendre à être berger, à protéger le bétail et ses proches, c'est bien apprendre à être Karimojong.

3.3. Le contexte de l'Etat ougandais

3.3.1. Interférences étatiques

Les Karimojong, en tant que groupe territorialisé, partagent une zone au sein de laquelle ils partagent des intérêts communs. Or, depuis l'époque coloniale, les Karimojong ont subi l'imposition des projets opposés à leurs intérêts de la part d'étrangers d'une culture différente, parlant une langue différente de la leur. Le père Pellegrino a relaté les propos suivants: «Depuis l'arrivée des étrangers, notre pays a été souillé, ils ont importé leurs maladies, et les enfants ne portent plus attention à ce que nous leur disons. Notre terre a perdu la tête avec

l'arrivée des étrangers» (Novelli, 1999). Aussi bien les missionnaires que les gouvernements successifs ont imposé de nombreux interdits rentrant en contradiction avec la culture karimojong. Ainsi, dès leur arrivée, les missionnaires distinguèrent les coutumes karimojong entre celles qui sont acceptables par leurs fidèles et celles qui ne le sont pas, et la plupart des traditions furent rejetées. Or, ils n'avaient qu'une compréhension limitée de la culture karimojong, de ses valeurs, et évidemment de son mode d'interprétation religieuse du monde. Les Karimojong, de leur côté, n'avaient pas l'intention d'adopter les priorités de la vie 'moderne' et de renoncer à leurs traditions: celles-ci sont perpétuées non seulement pour maintenir un mode de production, mais aussi une vision du monde organisée autour de leur Dieu Akujũ. Pour les colons aussi bien que pour le gouvernement ougandais, la population était perçue comme criminelle et hors-la-loi. Par exemple, étant donné que la tribu des montages des Ik fournissait des informations essentielles pour organiser les raids, en jouant un rôle d'espion, de guides et en apportant leur soutien logistique pour faire passer clandestinement les têtes de bétail volées, le gouvernement ne leur a pas émis de permis pour fabriquer des armes, mais non plus pour fabriquer des houes qui, en 1979, ne pouvaient être produites que dans une grande usine située dans la région industrielle de Jinja. Les Ik fabriquaient aussi des haches, des couteaux traditionnels (attachés aux poignets et aux doigts), des cloches pour les vaches, des ceintures et des ornements féminins, du fil en métal pour fabriquer des bracelets et des colliers pour les jeunes filles, et les interdictions du gouvernement les destituèrent de l'essentiel de leurs outils de travail.

L'impact de la présence coloniale a dévasté les modes de production, intensifiant la dialectique de pacification de la part du gouvernement et

de résistance de la part des pasteurs. La période coloniale a ainsi convaincu les Karimojong que le gouvernement 'mange notre bétail', les forçant à répondre par la violence pour assurer les conditions de leur survie. Ces pressions ont fait que les rapports des Karimojong aux tribus voisines se sont détériorés. Par exemple, les conflits résultant des raids ont forcé les populations voisines à repousser les Karimojong même durant les périodes de sécheresse. Dans la région de Teso, par exemple, l'herbe était souvent brûlée pour décourager toute tentative de pénétration des Karimojong. La justification était que les Karimojong abusent de l'hospitalité de leurs voisins qui avaient l'habitude de leur céder temporairement des aires de pâturage, en pillant leurs troupeaux lors de leur déplacement à la saison des pluies. Toutefois, le résultat contradictoire de cette approche était que dès que l'herbe était brûlée, d'autres herbes plus fertiles émergeaient. Il n'en reste pas moins que cet acte était un geste d'hostilité résultant de l'intensification des raids. Selon Muhureza, une mobilité mieux gérée permettrait peut-être d'améliorer ces relations. Par exemple, si certains pasteurs restaient dans la région de Teso lors du retour des pluies, il serait possible de maîtriser les raids car l'environnement de coexistence instauré durant la saison sèche serait prolongé au cours de la saison des pluies. Le résultat de l'insécurité est que des groupes tels que les Bokora et les Matheniko, qui s'affrontent régulièrement, sont aujourd'hui séparés par des bandes de no man's land. Ces zones de délimitation sont visibles par leur abondante végétation et couverture végétale, puisqu'elles sont trop insécurisées pour servir de pâturage ou pour collecter les ressources naturelles.

Des efforts de rapprochement ont constamment été menés par les autorités coloniales. En 1920, les Britanniques ont ainsi forcé les Pokot,

les Sapiny, les Karimojong et les Turkana à s'engager dans une cérémonie pour la paix, mais les hostilités n'ont cessé que six mois, étant donné que les Pokot, devenant de plus en plus nombreux, ont continué à étendre leur territoire à l'intérieur de la région Karamoja, ce qu'ils firent par ailleurs les 70 années qui suivirent. Aujourd'hui, un édit ministériel souligne les objectifs suivants en ce qui concerne le désarmement: '(a) Empêcher les Karimojong armés de terroriser leurs voisins à l'intérieur des frontières de l'Ouganda, au Kenya et au Soudan; (b) Empêcher le terrorisme interclanique à l'intérieur même de la région Karamoja et l'infiltration d'armes; (c) Déployer l'armée, les milices locales de protection (LDUs) et des gardes dans des zones stratégiques de la région Karamoja et à ses frontières pour assurer la protection des vies humaines et des propriétés' (Bureau du Premier Ministre, 2007). Ces objectifs, au-delà de la lutte contre le trafic d'armes, restent essentiellement une série de contraintes imposées au mode de vie pastoral.

3.3.2. La militarisation de l'Etat ougandais

Il est nécessaire d'analyser la construction de l'Etat ougandais, ainsi que le rôle de l'armée au sein des institutions nationales pour comprendre la politique du gouvernement vis-à-vis de la violence en cours dans la région Karamoja. Il existe en effet une économie de guerre qui tend à faire perdurer le trafic d'armes et une tendance à la criminalisation de certains cadres de l'armée.

Jusqu'au XIX^{ème} siècle, le royaume du Buganda, à l'origine de l'Etat ougandais, a connu un essor fulgurant dû à sa puissance militaire. Aux XVII^{ème}, XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, le royaume avait peu à peu

conquis les royaumes voisins. D'abord assimilées au Buganda, les régions conquises devinrent par la suite des territoires indépendants placés sous la domination du Buganda, consacrant sa puissance politique et commerciale. L'année 1888 marqua le début de la période de colonisation. La partie orientale du Kenya fut attribuée à la compagnie commerciale Imperial British East Africa Company. En 1900, la signature du traité Agreement Act entre le royaume du Buganda et la couronne d'Angleterre faisait du Buganda et de ses territoires subordonnés un protectorat britannique.

Suite à l'indépendance de 1962, Milton Obote, premier ministre et issu des populations nilotiques, renversa le roi et prit le pouvoir. Il fonda alors le Uganda People's Congress (UPC). L'armée, composée pour l'essentiel de « nordistes », lui était favorable. Obote mena à terme ses projets de réunification du pays et dès 1967, les royaumes du Sud furent abolis. Obote fut alors renversé à son tour, par son ancien général Idi Amin Dada, soutenu par les pays occidentaux qui craignaient une orientation trop socialiste d'Obote. Le nouveau régime mis en place par Idi Amin Dada a vite dérivé vers la violence et l'autoritarisme. En 8 ans, le régime sera accusé de la mort ou de la disparition de près de 300 000 Ougandais. Sur le plan économique, la dictature fut un désastre. Les sanctions à l'égard du régime privèrent l'Ouganda de toute aide extérieure. Le pays ne pouvait compter que sur lui-même; or les choix d'Amin Dada, très fortement teintés de nationalisme, ne répondirent à aucune stratégie de développement. En 1979, Amin Dada lança une offensive contre la Tanzanie mais fut renversé par les rebelles avec l'aide de l'intervention tanzanienne. En 1980, Obote fut réélu mais les élections furent contestées. Cela marquait le début d'une guerre civile, longue et meurtrière opposant

Obote à l'Armée de Résistance Nationale, un mouvement rebelle emmené par Yoweri Museveni. Lorsque celui-ci parvint à prendre le pouvoir en 1986, la guerre avait fait 1 million de morts et 2 millions de déplacés. 1986 date marque aussi le début des conflits dans le Nord du Pays et rapidement le groupe rebelle de l'Armée de Résistance du Seigneur (LRA) entraînait dans l'opposition armée au gouvernement.

Le pouvoir exécutif est composé du gouvernement et du président, chef de l'Etat et du gouvernement, commandant en chef des forces armées (Uganda Peoples' Defence Forces ou UPDF), selon l'article 98 de la Constitution. A l'origine, il ne pouvait être élu que pour deux mandats, mais une révision en 2005 a permis à Museveni de se représenter. Il a ainsi été élu en 1996, 2001 et 2006. Il existe aujourd'hui un ensemble de réseaux de pouvoir non officiels, organisés autour de Museveni, qui lui confèrent un accès privilégié aux différents secteurs de l'économie et aux multiples points du territoire. Museveni peut ainsi accroître son autorité et exercer un contrôle omniprésent. Dès l'instauration du régime, les partis politiques furent marginalisés et tous les Ougandais déclarés membres du Mouvement par la Constitution, afin de limiter les divisions ethniques. Le NRM a plusieurs caractéristiques qui le distinguent d'un parti tel que défini dans un système multipartite : l'adhésion au NRM est basée sur la citoyenneté ougandaise, ses organes recrutent parmi les individus ayant un poste public (ce qui montre l'interdépendance entre l'Etat et le NRM) et il est financé par le budget national, à hauteur de 4,4 Millions de dollars US en 2000/2001.

L'armée actuelle est issue de la guérilla, appelée NRA ou National Resistance Army, qui a permis à Museveni de prendre le pouvoir. Elle a depuis été renforcée. En effet, pour la transformer en une véritable armée, plusieurs moyens ont été utilisés : recrutement, intégration

d'autres guérillas, établissement de structures bureaucratiques, amélioration des équipements, institution d'une hiérarchie, de salaires et privilèges. Ainsi, une des priorités du régime était le renforcement de l'armée pour assurer sa supériorité face aux rebelles. La constitution de 1995 la renommait Uganda Peoples' Defence Forces (UPDF). Composée de 20 000 soldats en 1986, elle a atteint un pic de plus de 100 000 soldats en 1990, représentant 40% des dépenses nationales. Elle s'est stabilisée à 60 000 soldats en 2003. Cela constituait 11% des dépenses nationales en 2006, 2,2% du PIB soit 192,800,000 \$US. Sa politisation se traduit tout d'abord par le fait qu'elle a quelques représentants au Parlement et que des militaires ont toujours occupé des postes politiques : Premier Ministre, ministres, positions locales. Ils peuvent également se présenter aux élections. Cela correspond en somme à une tentative de fusionner les institutions politico-administratives et militaires, afin de créer une identité d'intérêts entre les civils et les militaires. Ceux-ci participent ainsi au processus de décision. Les forces armées ont donc une position importante sur la scène politique, leur permettant d'exercer une influence indéniable. De plus, les membres fondateurs ou historiques ont le droit à vie de siéger au Haut Commandement (High Command) et au Conseil des Forces de Défense (Defense Forces Council), les organes militaires les plus élevés.

Par ailleurs, les violences dans le Nord du pays et la guerre menée en République Démocratique du Congo (RDC) révèlent que l'UPDF connaît des tendances à la criminalisation, mêlant registre de guerre et business, et reflétant ainsi les dérives affairistes du système. La « petite » corruption a gagné en importance pour évoluer vers une véritable logique entrepreneuriale de type « économie de guerre ».

Salim Saleh, frère de Museveni et conseiller pour le conflit du Nord en 1991, en est un exemple illustre. Renvoyé de l'armée en 1989, il fait fortune en rachetant les parts de nombreuses compagnies. C'est le cas de la société minière britannique Energy Brench dont il détient 25% des parts. Il est donc à la tête d'un holding dépassant les frontières nationales. Le propre fils de Museveni, Muhoozi, participe de cette dérive en travaillant avec son oncle Salim Saleh. Cette logique entrepreneuriale trouve son paroxysme dans le commerce des ressources naturelles en RDC. Kabila laisse faire ses alliés de l'époque et des officiers de l'UPDF participent au trafic de ressources minières. Concernant les diamants, l'Ouganda ne possède aucune mine connue mais exporte tout de même 1,8 million de dollars de diamants en 1999.

Ceci génère des moyens considérables pour financer la guerre et procurer des bénéfices aux officiers et hommes d'affaires impliqués. L'attrait pour les nombreuses richesses naturelles et la volonté de s'imposer en leader régional poussent l'Ouganda à envoyer des troupes au Congo. Ainsi, si les activités militaires ougandaises en RDC étaient considérées comme un investissement, elles rapporteraient un bénéfice de plus de 536,5% pour l'année 1999. Par conséquent, les intérêts économiques privés de quelques officiers priment sur les intérêts liés à la sécurité du pays. L'activité de ces entrepreneurs jette le doute sur la volonté réelle du gouvernement central de mettre fin aux différents conflits alimentant ce business lucratif. Ce système reste une source d'instabilité, le succès du commerce dépendant de l'appartenance ou nom au camp des vainqueurs.

En définitive, la militarisation de l'Ouganda, tout comme le reste de l'Afrique de l'Est, et l'omniprésence d'armes modernes découlant de trafics illégaux, sont des facteurs essentiels dans l'escalade des

violences interethniques. L'Etat postcolonial semble être un des facteurs qui a contribué à transformer les raids de leur rôle précolonial, visant à démontrer la valeur au combat des guerriers et à élargir la taille des troupeaux, en une entreprise illicite, violente, et orienté vers le profit. En même temps, l'armée ougandaise, à maints égards, détient le pouvoir de décision au sein du gouvernement et son positionnement dépasse souvent les questions sécuritaires. Tout comme le gouvernement, elle associe le bétail aux armes, et les armes à la violence, donc demande à la population de renoncer à son mode de vie pastoral. Ben Knighton pense que si l'Etat réussissait à imposer un contrôle militaire total de la région Karamoja, les Karimojong n'auraient plus la maîtrise des pâturages et sans leur bétail perdraient purement et simplement leur identité.

3.3.3. Le cycle sans fin du désarmement

Bien que l'Ouganda soit devenu indépendant en 1962, le régime a changé cinq fois suite à des coups d'Etat, jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Yoweri Museveni en 1986. Toutefois, même durant les périodes de guerre civile, le gouvernement central a continué ses efforts de désarmement dans la région Karamoja. Il faut noter qu'en réalité, des efforts de désarmement ont été réalisés de manière sporadique dès 1910. Les opérations militaires les plus brutales furent menées durant l'ère d'Idi Amin. Dans les années 50, sous administration britannique, Amin avait été accusé par le vice-gouverneur du Kenya d'avoir agi "si brutalement, notamment d'avoir tué, qu'il aurait fallu l'inculpé devant une court criminelle". En 1955, des Karimojong ont attaqué la région Teso, faisant 22 victimes, et pillant 2000 têtes de bétail. A partir des années 1950s, ce type de raids transfrontaliers est devenu plus

fréquents, ce qui a amené au déploiement d'une force spéciale paramilitaire de la police en 1961, composée essentiellement de Ganda, des agriculteurs de langue bantou. Entre 1961 et l'indépendance en 1962, le désarmement visait à ramasser les instruments de combat, surtout des lances (mukuki en Swahili). Cette période est évoquée comme le ekaru a'mukuki (l'année de la lance). Un aîné Dodoth se rappelle que les Amatida ou Amiciro étaient moins pratiques que la lance à cause du temps de chargement qui le forçait à prendre fuite après avoir tiré sur un ennemi. A cette époque, l'usage de la lance était donc plus répandu. Le régime Obote II (1980-1985) a fait face au besoin de protéger les communautés voisines de la région Karamoja des raids Karimojong, à travers la mise en place de milices populaires aux frontières. Cela a été suivi par une tentative de désarmement entre 1983 et 1984, qui fut lancée suite à un ultimatum d'un mois exigeant des guerriers qu'ils déposent leurs armes. L'armée a lancé des opérations de grande envergure, utilisant des hélicoptères de guerre de l'armée kenyane. L'armée a bombardé la ville de Matany le 28 décembre 1983. Des rapports font aussi mention de confiscations de bétail, de kraals et de villages détruits jusqu'aux cendres, et des déplacements de population. Il semble que la plupart des Pokot et des Matheniko ont traversé la frontière du côté kenyan avec leurs vaches et leurs armes pour échapper au massacre. Ces événements restent dans les mémoires locales comme la saison du pillage (ekaru akooko). En 1985, Tito Okello et Obonyo sont venus à Kotido, la capitale du territoire Jie, avec trois hélicoptères et ont ordonné le désarmement de la région Karamoja. Les aînés se sont rassemblés sur un lieu sacré à Lomus (akiriketh), et y ont sacrifié un taureau pour qu'Akujũ les sauvent de Tito Okello et de son armée. En 1986, les méthodes du 'kandoya'

ont été utilisées sur les Karimojong par le gouvernement de Yoweri Museveni pour forcer les guerriers à déposer les armes. Cette année est appelé “ekaru ngolo ayenere ngitunga angamuguwae”, ce qui signifie la “saison au cours de laquelle la population fut attachée à une corde”. Les soldats de Museveni sont venus confisquer les armes. Les gens ont refusé et furent attachés au niveau des genoux et des coudes puis pendus à des poteaux.

En 2001, le gouvernement ougandais, sous la pression des parlementaires des districts voisins de la région Karamoja qui subissaient les attaques des Karimojong, lançait le premier programme de désarmement mis en œuvre par l’UPDF, l’organisation « Action for local communities » (ADOL) ainsi que des ONG, les autorités locales et des organisations de la société civile. Plusieurs forums et espaces de négociation furent mis en place. La première phase du programme fut d’abord pacifiste. Mais les groupes volontairement désarmés devinrent vite victimes des communautés armées et le vide sécuritaire les poussa à se réarmer. Une nouvelle campagne de désarmement fut mise en place au début de l’année 2006, caractérisée par des opérations armées, des arrestations massives, ainsi que des désarmements forcés. Suite au déclin de l’Armée de Résistance du Seigneur (LRA) au nord de l’Ouganda, la modernisation des armes dans la région Karamoja a été sérieusement prise en considération par le gouvernement et la communauté internationale. La région Karamoja est ainsi devenue la dernière cible des efforts de ‘pacification’ de l’Etat ougandais. L’actuel programme de désarmement consiste en trois éléments:

a. Réforme et renforcement des lois en vigueur et des régulations traitant de la distribution et la possession d’armes à munition;

b. Introduction d'une perspective de développement dans les plans de collecte et de destruction d'armes; et

c. Réduction de la demande en armes automatiques et des facteurs de violence tels que la prolifération en armes, la rareté des ressources, et la commercialisation des raids (Bureau du Premier Ministre, 2007).

Le gouvernement a affirmé recevoir le soutien de la population pour continuer le désarmement, à travers une campagne de sensibilisation, d'éducation et de mobilisation. Mais si le désarmement à base volontaire a parfois été pratiqué, la population en garde essentiellement l'image d'interventions brutales résultant dans la perte de propriété. Cette campagne de désarmement s'est en effet accompagnée d'exactions commises par l'armée ougandaise à l'encontre des populations : meurtres, viols, tortures et mauvais traitements, vols de bétail et détentions arbitraires. Les opérations militaires visant à désarmer la population se basent sur des informations secrètes, et un ou deux agents de renseignement ("intelligence officers") sont placés dans chaque caserne pour soutenir le processus. Dans le district de Moroto, au moins 25 casernes étaient en place en 2008. Chacune compte de 50 à 100 bataillons. Au cours des opérations actuelles, l'armée entoure les villages, en général tôt le matin, pour capturer les détenteurs présumés d'armes et déterminer si quiconque d'autre en possède. Les habitants sont expulsés hors de l'enceinte du village et placés sur deux lignes, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Les hommes sont alors fouillés. Pendant ce temps, à l'intérieur du village, les soldats font du porte à porte à la recherche d'armes et d'autres éléments tels que des munitions, des uniformes et des casquettes militaires. Si de tels objets sont découverts, leurs propriétaires sont soit amenés à la caserne, risquant de passer à la

cour martiale, soit dûment questionnés. Les personnes arrêtées ont souvent affirmé avoir été les victimes de torture. Les soldats les auraient frappés avec des bâtons, enfermés à plusieurs dans de petites huttes (ejaa) où il est impossible de se tenir debout, organisé des travaux forcés, et permis les prisonniers de prendre une douche qu'à une ou deux reprises par semaine. Hazama rapporte que Loyep Edomo a été amené à la caserne de Lotomo à trois reprises soit 16 jours depuis novembre 2007. D'après ses rapports, le programme quotidien est le suivant: lever à 7h, travail forcé de 7h à 13h avec une pause à 10h ; déjeuner à 13h, puis reprise des travaux forcés jusqu'à 16h, enfin bastonnade à 16h. Le travail consiste à porter des pierres, collecter de l'eau ou du bois de chauffe, ramasser de l'herbe pour construire la toiture des huttes, couper l'herbe haute à l'intérieur de la caserne.

L'attention internationale s'est portée sur les kraals protégés: après avoir désarmé une communauté, l'armée promet de protéger le bétail, mais celui-ci est alors concentré sur des aires restreintes alors qu'il doit être en déplacement permanent pour le bon renouvellement des pâturages. A Kaabong, il est arrivé que 42000 vaches soient ainsi enfermées dans un kraal protégé, selon une évaluation l'agence de coordination des Nations-Unies. Ces campagnes ont largement échoué et ont paradoxalement permis une nouvelle diffusion des armes. En effet, des groupes désarmés puis attaqués ont rapidement cherché à se réarmer. Logiquement, les groupes qui ne sont pas armés sont vulnérables et beaucoup deviennent déplacés internes, sous la dépendance de l'aide alimentaire, et de la protection du gouvernement et des organisations non gouvernementales. Aujourd'hui, les négociations semblent peu efficaces et les processus de paix ainsi que

le désarmement de la région semblent peu probables dans un futur proche. La région Karamoja, entièrement déstabilisée, reste véritablement le point sensible de l'Ouganda en constituant une zone à part.

Par ailleurs, les efforts pour désarmer les Karimojong ne peuvent pas être porteurs de fruits sans une coordination interétatique entre l'Ouganda, le Kenya, le Soudan et l'Éthiopie. L'Ouganda et le Kenya, par exemple, ont fait des efforts ponctuels pour régler ces problèmes par eux-mêmes. Mais ils ont toujours fait face à de fortes résistances. À cause de la porosité des frontières internationales, le trafic d'armes reste difficile à interrompre, et affecte les efforts nationaux de désarmement, par exemple ceux de l'armée ougandaise. Lorsque les Karimojong sont désarmés, et non les Turkana (qui vivent dans un pays différent), ces derniers attaquent les premiers. Cette stratégie de désarmement est perdue d'avance, car une communauté ne peut vivre sans arme. Une solution préliminaire serait de désarmer tous les pasteurs d'une traite mais un désarmement volontaire et durable ne pourra se produire que si les gouvernements eux-mêmes désarment. Si ce n'est pas le cas, il n'y a aucun espoir que les Karimojong commencent à se désarmer les premiers.

3.4 Les Karimojong forcés à faire la guerre

Il serait impropre de chercher à résoudre le problème de la violence dans la région Karamoja sans prendre en compte en même temps les raisons qui ont poussées les Karimojong vers ces extrêmes. Les causes profondes des raids ne sont pas à chercher dans le mode de subsistance des pasteurs mais dans leur marginalisation politique, le manque de forces de sécurité et d'institutions de justice, laissant les

populations en proie à l'insécurité, au maldéveloppement, à la mauvaise gouvernance, aux crises écologiques, à la sécheresse, aux mauvaises récoltes et parfois à la famine. Un soutien accru au pastoralisme pourrait permettre de recréer et renforcer des relations intertribales plus pacifiques. Aujourd'hui, la communauté internationale, la société civile et même l'Eglise considèrent que le combat contre les armes ne doit pas servir à dissimuler d'autres problèmes, notamment le manque de gouvernance et l'incapacité du gouvernement à mettre en œuvre un programme de développement. Le gouvernement continue en effet à donner la priorité au désarmement sur le développement. Le KIDDP[30] a été mis en place en 2007 mais la plupart des Karimojong ne connaissent toujours pas son existence. Le point de vue officiel est que Karamoja est une zone de conflit armé mais la communauté internationale, y compris les Nations-Unies, ne sont pas d'accord avec cette appellation. Le gouvernement ougandais affirme coupler ses initiatives de désarmement à des programmes visant à promouvoir des modes de subsistance alternatifs ainsi que la construction d'infrastructures. Cette approche est justifiée par le rôle de l'Etat-providence. Or l'accès aux programmes d'aide, par exemple Entandikwa (débutant), est attribué en priorité à ceux qui déposent leurs armes. Des avantages en nature incluent des charrues à bœufs, un sac de farine de maïs et un certificat d'appréciation. Chaque chef de kraal qui a collecté des armes au sein de son village reçoit 40 plaques de tôle ondulée. Cette aide est donc conditionnelle: lors d'un séminaire organisé le 21 mars 2005, les participants (des chefs locaux, le gouvernement local, la UPDF, le Bureau du Premier Ministre) se sont mis d'accord sur un certain nombre de conditions que les Karimojong doivent suivre pour s'assurer que la loi et les garanties de sécurité soient

respectées: pas d'embuscades, pas de traversée des frontières nationales ou internationales en possession d'armes ou pour perpétrer des raids, pas de raids interclaniques, pas d'attaques sur des bâtiments publics, pas de déplacement en possession d'armes, pas de passage dans les districts voisins sans l'autorisation des autorités locales, pas de destruction de parcelles cultivées.

La région Karamoja a depuis longtemps été marginalisée à la périphérie d'un centre, mais en parallèle, il est vrai que les Karimojong ont résisté aux tentatives du centre, quel qu'il soit, de placer la région sous son orbite. La contradiction entre la volonté de l'Etat à exercer un monopole de la violence et celle des pasteurs à pratiquer le raid de bétail et d'occuper le territoire d'autres populations, a rendu le conflit inévitable. En résistant aux campagnes de désarmement, et en engageant parfois des combats contre les troupes de l'armée ougandaise, les guerriers karimojong ont mis à mal la sécurité au sein de la région Karamoja, déclenchant une réponse militaire de l'armée qui considère illégale leur possession d'armes et de munitions. Les pasteurs se battent donc aussi contre l'Etat. Ils sont même devenus encore plus opposés à l'Etat au cours de la période postcoloniale. Les pasteurs n'agissent pas au nom d'une idéologie et ne revendiquent pas la création d'un Etat national, mais se battent essentiellement contre l'Etat en place. Pour de nombreux Karimojong, c'est leurs armes qui leur permettent de maintenir ou reconquérir leur identité pastorale qui a été menacée depuis des décennies par leur enfermement au sein d'entités administratives ('closed districts'). En réponse à ces pressions externes, les Karimojong ont arrêté d'écouter le monde extérieur, ayant l'impression qu'on cherchait à éradiquer leur culture et que toutes les tentatives de désarmement – à l'époque coloniale et postcoloniale – les

ont rendus vulnérables aux attaques de leurs voisins armés et de celles des soldats de l'armée ougandaise, peu formée et mal disciplinée. Les Karimojong ont pris leur destinée entre leurs propres mains, et ont cherché par tous les moyens à acquérir des armes. Avec la multiplication des armes modernes dans la période postcoloniale, la sociabilité dérivant de pratiques ancestrales a développé un nouvel aspect. Cette sociabilité est subversive car elle défie l'ordre politique dominant. Les termes de raids commercial, activités criminelles ou zone hors-la-loi se réfèrent à des définitions occidentales de ce qui est légal ou non, et non pas à certaines réalités complexes du mode de vie pastoral en Afrique. Les Karimojong qui continuent à pratiquer les raids armés se placent en fait dans une position de rejet d'un ordre qu'ils trouvent illégitime. En définitive, les Karimojong ne réclament pas de territoire indépendant, mais souhaitent seulement continuer leurs pratiques pastorales et se déplacer librement.

En définitive, il est nécessaire de rappeler que toute population humaine a une vision anthropocentrique du monde. Les Karimojong font passer leurs intérêts avant toute chose, même si cela doit se faire au détriment d'autres groupes. Les tensions accrues entre les Karimojong et leurs voisins sédentaires indiquent qu'ils n'ont pas encore trouvé de solution à ce dilemme. Aux problèmes vitaux auxquels sont confrontés les Karimojong, il est par ailleurs nécessaire de mentionner le facteur de l'égoïsme, qui pousse certains Karimojong à agir au-delà des besoins essentiels à leur existence et celle de leur communauté. Concrètement, ces comportements expliquent les activités prédatrices de certains Karimojong comme les attaques contre les voyageurs et même parfois les membres de leur propre communauté. D'après un Karimojong, ce qui se passe

aujourd'hui dans la région Karamoja, peut être expliqué par le fait que les gens se sont détournés du Dieu Akujũ, une manière d'affirmer que les structures sociales traditionnelles ont perdu de leur influence. Il paraît donc essentiel de réfléchir comment la recherche anthropologique peut contribuer à redonner un sens à ces structures tout en restant critique à propos des approches justifiant des interventions gouvernementales visant à apporter des 'alternatives' au pastoralisme, surtout lorsque ces interventions sont elles-mêmes violentes, basées sur des hypothèses invérifiables et rejetant les cultures qu'elles sont supposées venir 'sauver'.

4. Le Syndrome Karamoja: une déconstruction de la crise de développement dans la région Karamoja

* adaptation d'un article rédigé en collaboration avec Sacha Kagan, Liv Pedersen et Sally Ollech

4.1. Description du Syndrome Karamoja

4.1.1. Principaux syndromes dans le cas du Syndrome Karamoja

A présent que nous avons parcouru en détail plusieurs dimensions de la crise affectant la région Karamoja, de l'époque coloniale à nos jours, il est possible d'analyser l'apport de l'Approche par Syndrome pour déterminer les conditions d'un développement durable dans la région. Dans le cas du Syndrome Karamoja, de nombreux symptômes peuvent être identifiés, dont les suivants sont les plus significatifs (classés par sphère d'appartenance):

- La perte de la biodiversité (biosphère)
- L'exploitation des ressources naturelles renouvelables (biosphère)
- L'abaissement de la nappe phréatique (hydrosphère)
- Le changement climatique (atmosphère)
- L'érosion du sol (pédosphère)

- La perte de fertilité (pédosphère)
- Le surpâturage (économie)
- La surexploitation agricole (économie)
- La croissance démographique (population)
- La migration (population)
- L'insécurité alimentaire (population)
- La sédentarisation (organisation sociale)
- L'accroissement des disparités/inégalités socioéconomiques (organisation sociale)
- La commercialisation des raids de bétail (organisation sociale/économie)
- L'affaiblissement de la culture traditionnelle (psychosocial-culture)
- La déstabilisation des structures socioculturelles (psychosocial-culture)
- La discrimination envers les femmes (psychosocial-culture)
- Education: les écoles de type universel (psychosocial-culture)
- Education: les écoles pastorales – Alternative Basic Education for Karamoja (ABEK) (psychosocial-culture)
- La perte des connaissances indigènes (science et technologie)

4.1.2. Structure de base du Syndrome Karamoja

Pour débiter, nous allons présenter la structure de base des réseaux d'interrelations au sein du Syndrome Karamoja. Il faut noter qu'un texte linéaire ne peut que compléter le langage synthétique requis pour appréhender les systèmes complexes tels que ceux découlant de l'Approche par Syndrome.

La **perte de mobilité pastorale**, c'est-à-dire la limitation des mouvements de transhumance vers les aires de pâturage, joue un rôle central au sein du Syndrome Karamoja. La mobilité pastorale est menacée par plusieurs processus, comme la **sédentarisation** des populations, l'avancée de l'**agriculture** à l'intérieur d'aires de pâturage, l'aggravation et la **commercialisation des raids de bétail** qui menace les autres types de mobilité à travers la région, et le forage inapproprié de **puits profonds** pour accéder à la nappe phréatique, qui modifie les modes de transhumance, fixe les aires de pâturages et limite leur étendue. La perte de mobilité pastorale est à mettre en rapport à la perte de **connaissance indigène**, en particulier les connaissances de type 'écologique' qui permettaient la régénération des ressources naturelles. La perte de la mobilité pastorale a pour conséquence le **surpâturage**.

Le surpâturage contribue à une réduction de la **couverture végétale**, c'est-à-dire à une décimation de la végétation. Mais la réduction de la couverture végétale se manifeste aussi par la déforestation, causée essentiellement par l'augmentation de la **vente de bois de chauffe** et de charbon par les communautés appauvries. Ce phénomène, à mettre en lien à la **croissance démographique**, prend une grande envergure

à cause de l'**insécurité alimentaire** (le bois de chauffe représentant souvent la seule source de subsistance pour les communautés dépourvues de bétail).

L'**insécurité alimentaire** s'accroît, non seulement en fonction de la **croissance démographique** dans une région marquée par la rareté des ressources, mais aussi comme résultat de l'aggravation et de la **commercialisation des raids de bétail** (dans le cas des communautés directement touchées par les raids). En lien à ce point, l'**augmentation des disparités socio-économiques** dans la région Karamoja contribue aussi à l'insécurité alimentaire (car les formes traditionnelles de protection sociale et de solidarité sont fragilisées). L'insécurité alimentaire, pour ce qui est de l'insécurité de l'accès aux ressources hydrauliques, est ancrée sur le long-terme à cause de l'**abaissement du niveau de la nappe phréatique**, qui est lié à la multiplication des forages de **puits profonds** (infrastructure inappropriée de développement) et pas seulement comme conséquence de la croissance démographique. L'abaissement du niveau de la nappe phréatique est aggravé par la **déforestation** et le **changement climatique**.

L'insécurité alimentaire est aussi causée par la perte de fertilité et l'**érosion des sols**. L'érosion des sols dans la région Karamoja n'est pas seulement le résultat de la **vente de bois de chauffe**, comme déjà précisé, et du **surpâturage** (à travers la déforestation et la **réduction de la couverture végétale**), mais aussi de la **surexploitation agricole**. Une extension inconsidérée des terres agricoles dans la région Karamoja aggrave d'autant plus ce phénomène. Par ailleurs, le **changement climatique** contribue aussi à accélérer le processus d'érosion. L'érosion du sol contribue enfin au renforcement des

disparités socio-économiques à travers la région.

La **perte de la biodiversité** est le résultat des effets combinés de l'érosion des sols et de la réduction de la couverture végétale et de la déforestation, avec comme conséquence sur le long-terme la **perte des connaissances indigènes** associée à l'extinction de certaines espèces (notamment végétales).

La perte des connaissances indigènes est aussi aggravée par le processus de **sédentarisation** et par la **déstabilisation des structures socioculturelles des Karimojong**.

Les **structures socioculturelles** à travers la région Karamoja sont déstabilisées suite à l'**augmentation des disparités socio-économiques** et l'accélération de la **croissance démographique** (avec l'augmentation de la part relative des jeunes dans la population). Cette déstabilisation menace non seulement les **connaissances indigènes**; elle renforce aussi les disparités socio-économiques et facilite l'aggravation et la **commercialisation des raids de bétail** (du fait que le contrôle social sur les jeunes guerriers est réduit).

Le processus de sédentarisation à travers la région Karamoja, suscité par une croissance démographique en hausse, menace non seulement les connaissances indigènes mais aussi la mobilité pastorale, mais détériore de manière indirecte toute perspective pour la mobilité pastorale car la sédentarisation appuie l'érosion et l'expansion et l'intensification de l'usage des terres par l'agriculture.

En résumé, les éléments de base de la structure du Syndrome Karamoja révèlent un cycle complexe bloquant toute possibilité de développement durable, puisque la dégradation de l'environnement

(menant au final à la désertification) d'une part, et la destitution des institutions sociales et l'aggravation des raids et des conflits d'autre part, se renforcent mutuellement à travers la détérioration des modes de subsistance et le renforcement de pratiques non soutenables de subsistance tels que certaines pratiques agricoles, une perte de la mobilité pastorale résultant en surpâturage et l'apparition de modes de subsistance alternatifs (tels que la vente de bois de chauffe) qui ont des conséquences environnementales désastreuses sur le long terme.

4.1.3. Centrage sur les changements socioculturels

La structure de base des réseaux de relations décrite ci-dessus offre une vue d'ensemble du cycle central de développement non durable dans la région Karamoja. Toutefois, par sa nature synthétique, cette analyse passe à côté d'un certain nombre de facteurs qui mettent en évidence d'autres dimensions du syndrome. Dans cette section, l'attention sera portée sur les dimensions socioculturelles du Syndrome Karamoja.

Le problème de l'éducation est un thème particulièrement révélateur dans l'analyse socioculturelle. Il n'est en effet pas possible d'évoquer 'le rôle de l'éducation' dans le syndrome sans rentrer dans les détails. Divers types d'éducation, avec différentes conséquences systémiques, doivent en effet être distingués (voir section suivante sur les écoles ABEK).

L'éducation de type universelle (formelle), notamment lorsqu'elle est enseignée au sein de pensionnats et suit le programme national ougandais (écoles dites UPE, c'est-à-dire Education Primaire Universelle), contribue au Syndrome Karamoja en ce qu'elle aggrave

plusieurs facteurs influençant le développement non durable dans la région: elle renforce le processus de **sédentarisation**, mène à la **perte des connaissances indigènes**, contribue à l'**affaiblissement de la religion traditionnelle** et renforce la **déstabilisation des structures socioculturelles**, puisque la socialisation des jeunes au sein de ces écoles n'est pas harmonisée avec les valeurs socioculturelles et certains impératifs du pastoralisme. En même temps, cette éducation formelle représente une opportunité d'accéder à des formes alternatives de subsistance pour ceux qui sont exclus du système pastoral, et pour faciliter sur le long terme la mise en place de certains services sociaux au caractère vital (par exemple la formation de médecins professionnels Karimojong).

Des modèles alternatifs d'éducation peuvent comporter les avantages suivants: absence d'impact sur le processus de sédentarisation (des écoles mobiles ou au moins absence de pensionnats, remplacés par des écoles matinales ou écoles du soir adaptées à de petits effectifs), pas de détérioration de l'état des connaissances indigènes mais complémentarité (par exemple formations professionnelles) voire soutien (par l'intermédiaire de programmes adaptés incluant les tenants locaux de la connaissance indigène), pas de perte de la religion traditionnelle ou de déstabilisation des structures socioculturelles. L'expérience des écoles ABEK (voir ci-dessous) apporte une bonne partie des solutions pour la mise en œuvre d'un tel système alternatif mais doit encore être amélioré aux besoins des communautés et dans la prise en compte des facteurs présentés dans le Syndrome Karamoja.

Une autre dimension importante à souligner est l'accroissement de la **discrimination envers les femmes**: la **déstabilisation des**

structures socioculturelles (qui par le passé assuraient le statut social des femmes au sein de la société Karimojong), ainsi que l'aggravation et la **commercialisation des raids de bétail** (les femmes étant les premières victimes des raids, et perdant leur rôle traditionnel de médiation), ont largement contribué à la détérioration des conditions de vie des femmes. Un résultat de la discrimination croissante envers les femmes dans la région Karamoja est leur **migration** vers les centres urbains du reste de l'Ouganda, où dans la plupart des cas elles ne trouvent pas de meilleures conditions de vie mais sont d'autant plus discriminées (en tant que femmes et en tant que Karimojong), avant d'être ramenées de force par la municipalité de Kampala dans des camps dans la région Karamoja. Ces camps de **réintégration forcée** sont souvent situés dans des localités inappropriées et mal gérées, si bien que leurs habitants (les femmes 'réintégrées') sont d'autant plus marginalisés, appauvris, souffrent d'**insécurité alimentaire** et doivent recourir à des stratégies de survie (c'est-à-dire des modes de subsistance alternatifs) qui accroissent la destruction de l'environnement dans la région Karamoja (de manière typique, la **vente de bois de chauffe**). Qui plus est, dans les camps de réintégration, les **structures socioculturelles** des Karimojong ne sont pas simplement déstabilisées, mais presque anéanties.

4.1.4. Centrage sur les processus politiques

Les Karimojong subissent une **marginalisation politique** au sein de la nation ougandaise. Tandis que les politiciens au niveau national, partagent les mêmes préjugés envers eux, il manque une force de pression au sein du gouvernement ougandais. Cela mène à plusieurs problèmes.

La région souffre d'un **manque d'investissements** et des programmes nationaux (par exemple dans le secteur de l'infrastructure) et les programmes existants sont peu centrés sur la mise en valeur de l'économie pastorale. De plus, les acteurs internationaux ne sont pas incités à mettre en œuvre des programmes dans la région Karamoja mais dans d'autres régions de l'Ouganda. A cause d'un manque de compréhension des besoins de mobilité des pasteurs, les politiciens soutiennent la prolongation de la **privatisation de terres**.

Le gouvernement ougandais a introduit un **système formel de participation politique** (les LCs: "conseils locaux") qui ne prend pas en compte les conseils traditionnels des anciens – c'est-à-dire qu'il a installé des autorités parallèles. Le manque d'inclusion de l'autorité traditionnelle des anciens dans l'organisation politique des LCs, a structurellement accentué la **déstabilisation des structures socioculturelles**. Cette transformation indirecte mène à un accroissement des **raids de bétail** et du trafic d'arme qui a représenté un aspect fondamental de toutes les politiques envers la région Karamoja depuis plusieurs décennies.

En résumé, il est possible d'affirmer que les Karimojong subissent une marginalisation à deux niveaux: l'un actif – ils ne peuvent pas participer de manière adéquate au processus de prise de décision, et l'autre passif – ils ne bénéficient pas des bénéfices nationaux de la même manière que les autres citoyens ougandais (prenant en compte le fait que les besoins de la région Karamoja ne sont pas les mêmes que dans le reste du pays).

4.1.5. Centrage sur le contexte historique

Pour comprendre quelles sont les racines du Syndrome Karamoja, il est nécessaire, comme nous l'avons déjà évoqué dans les parties précédentes, de prendre en compte les origines coloniales d'absence de gouvernance dans la région. De manière générale, ce sont les autorités coloniales (britanniques) qui ont instauré le cycle vicieux opposant les communautés pastorales aux politiques mises en œuvre, qui étaient inappropriées, et ignoraient les spécificités de la région ainsi que les modes de gestion des ressources naturelles en zone aride.

Au cours du 20^{ème} siècle, la végétation de la région Karamoja s'est rapidement détériorée, à travers par exemple la transformation de la savane en buissons arides, résultat de la déstabilisation de l'équilibre écologique du territoire des Karimojong suite aux interventions coloniales. Dans les années 20, le **traçage des frontières** au niveau des comtés (mis en place par les forces d'occupation durant la saison des pluies) a complètement négligé les réalités de la transhumance, avec pour conséquence une **perte de mobilité pastorale** sans précédant et un **surpâturage**, lançant de fait le cycle vicieux de la dégradation de l'environnement... Les autorités coloniales ont apporté des réponses inadéquates, par exemple en **interdisant le brûlis**, ce qui amena la **perte de fertilité des sols** et la **prolifération des maladies animales**.

Par ailleurs, les projets de développement hydraulique (par exemple le forage de **puits profonds** et la construction de barrages de grande ampleur ou mal localisés) ont accéléré le **surpâturage**, amenant la surexploitation des ressources naturelles jusqu'aux zones de *kraal* (traditionnellement associées au pâturage de la saison des pluies).

Face à la dégradation rapide de la végétation dans la région et la **déforestation/réduction de la couverture végétale**, les Britanniques puis le gouvernement indépendant ougandais ont forcé la mise en place d'un programme de **déstockage** et de politiques de **marchés au bétail** qui ont largement échoué à prévenir la crise écologique, car elles n'étaient pas pensées en fonction des **stratégies d'assurance** et de gestion des risques pratiquées par les pasteurs (qui s'assurent à travers le maintien de troupeaux de grande taille).

En résumé, l'intérêt des gouvernements coloniaux et postcoloniaux pour une 'science' figeant la gestion des ressources, et négligeant la flexibilité pastorale, et leur incapacité à adapter leurs bonnes intentions au contexte écologique et culturel spécifique à la région Karamoja, a tout d'abord généré, puis échoué à interrompre, la détérioration écologique dans la région à travers le 20^{ème} siècle. Aujourd'hui cela résulte dans la mise à mal de l'ensemble de l'écosystème, dans de lourdes menaces sur la soutenabilité des **structures socioculturelles** Karimojong et dans un risque affectant la survie même du mode de vie pastoral. Malheureusement, l'Etat contemporain semble ne pas avoir appris de leçons des politiques mises en œuvre au cours du 20^{ème} siècle, formant ainsi la dimension historique de l'actuel Syndrome Karamoja.

4.2. Analyse de symptômes significatifs

4.2.1. Perte de connaissances indigènes

Définition et description du symptôme

D'après une définition du PNUD[31], la connaissance indigène peut

être définie comme la connaissance qu'une communauté indigène (locale) accumule au cours des générations, en vivant dans un environnement particulier. Cette définition incorpore toutes les formes de connaissances – technologie, savoir-faire, pratiques et croyances – qui permettent à la communauté de développer un mode de subsistance stable au sein de leur environnement. Les sociétés indigènes possèdent un ensemble souvent unique de connaissances culturelles et environnementales. Ces connaissances comprennent aussi un corpus de valeurs et sont souvent transmises par l'oralité de génération en génération. Dans ce cas, elles peuvent s'exprimer à travers les histoires, les légendes, le folklore, les rituels, les chansons ou encore les codes sociaux.

La gestion des écosystèmes s'appuie souvent sur des formes très riches de connaissance locale. Ainsi, elles peuvent seconder, voire remplacer les systèmes modernes dans plusieurs secteurs d'activité, dont la conservation de l'eau et la protection des sols, la culture et l'élevage de bétail, l'artisanat et les pratiques médicales. De telles approches ont la capacité d'accroître la productivité et de renforcer la résilience des communautés indigènes. Le simple fait de mettre en valeur leurs propres systèmes de connaissance maintient leur estime de soi et les rend autonomes vis-à-vis des agents extérieurs.

Dans le cas de la région Karamoja, la médecine locale représente un bon exemple de la potentialité des connaissances indigènes. La médecine locale comprend notamment les connaissances ethno-vétérinaires qui correspondent à l'ensemble des techniques, pratiques et médicaments traditionnels pour traiter le bétail, souvent sur la base de l'usage de plantes particulières. Elle est importante pour plusieurs raisons:

- Elle permet de traiter plusieurs types de maladies animales (ainsi que blessures, etc) dont certaines n'ont pas de traitement équivalent dans la médecine moderne.
- Elle est accessible à tous les pasteurs (contrairement à la médecine moderne dont les coûts sont trop élevés).
- Elle peut être utilisée localement et ne dépend pas d'un apport extérieur de connaissances et de matériel (contrairement à la médecine moderne).
- Les plantes peuvent facilement être cultivées au sein-même des communautés.
- Elles poussent dans des conditions naturelles.
- Elles sont inoffensives pour la santé; les surdoses et les problèmes de toxicité sont pratiquement inexistants.

Indicateurs (données)

Pour mesurer l'efficacité des connaissances indigènes, un indicateur possible est donc de mesurer l'impact des pratiques ethno-vétérinaires. D'après le résultat de certains travaux de recherche (Gradé et Longok, 2000), les Karimojong s'avèrent être d'excellents diagnosticiens. Le maintien de leurs connaissances est nécessaire pour assurer la bonne santé du bétail.

D'autres indicateurs comprennent:

- La pyramide des âges, puisque les aînés ont plus d'expérience et sont les seuls détenteurs de certaines catégories de connaissance

- Le niveau de dépendance à la médecine moderne

Relations de causalité avec les autres symptômes

Biosphère:

- La perte de la biodiversité mène à la perte des connaissances indigènes. Les effets de cette perte sur l'environnement sont très élevés et peuvent mener à une situation de non-retour. La faune, par exemple, est affectée par la contraction des espaces lacustres, des marécages et du tissu végétal. L'érosion du sol affecte la reproduction des plantes.
- La disparition des connaissances concernant la transhumance peut mener au surpâturage.

Economie:

- Le rétablissement des connaissances indigènes, notamment des pratiques ethno-vétérinaires, peut contribuer à prévenir l'insécurité alimentaire.

Organisation sociale:

- Le renforcement des connaissances indigènes renforce donc les institutions socioculturelles. En effet le recul de l'autorité traditionnelle des aînés contribue au déclin des connaissances indigènes et les rituels ne sont plus exécutés lorsque les aînés ne sont plus présents pour les animer.

Sphère psychosociale et culturelle:

- Les administrations coloniales et postcoloniales ont tenté de faire évoluer le mode de vie pastoral. Dans ce sens, l'école est

pendant longtemps restée une institution à laquelle les Karimojong se sont opposés. En effet, l'éducation formelle de type universel (et appliquant le même curriculum à travers l'Ouganda) n'est pas adaptée aux besoins spécifiques des pasteurs. Dans la région Karamoja, les enfants allant à l'école courent le risque d'être marginalisés au sein de leur propre communautés car ils n'apprennent pas à s'occuper du bétail, ni aucun autres aspect fondateur de l'existence pastorale. Les Karimojong sont forcés d'apprendre certains éléments d'une culture qui leur est étrangère, qui plus est dans une langue étrangère (anglais). La plupart des professeurs (qui viennent souvent d'autres régions de l'Ouganda) considèrent le pastoralisme comme un mode de vie archaïque. Il n'est pas surprenant que les familles s'inquiètent que l'éducation formelle n'éloigne leurs enfants du mode de vie pastoral en accélérant la perte des connaissances indigènes.

Rôle au sein de l'ensemble du syndrome

La connaissance indigène peut être perçue comme un des éléments de base d'un développement durable dans la région Karamoja. Pour assurer leur subsistance au sein de leur territoire, les pasteurs ont besoin de maintenir les systèmes de connaissances qu'ils ont développé au cours du temps. Leur relation avec leur environnement est en général très étroite, toutefois ils en perdent actuellement le contrôle. Or, leurs connaissances leur permettent de s'adapter à des conditions difficiles et donc notamment à assurer leur mode de subsistance. Le rétablissement des connaissances indigènes représente donc un des éléments fondateurs pour soutenir le maintien du mode de vie pastoral sur le long-terme et permettre un

développement durable.

4.2.2. Migrations

Définition et description du symptôme

La région Karamoja est marquée par deux genres de migrations de population. Il s'agit tout d'abord des migrations intérieures de certains jeunes en quête d'emplois temporaires, mais qui retournent régulièrement au sein de leurs communautés. Ensuite il s'agit de migrations extérieures de femmes et d'enfants qui quittent leurs communautés pour migrer vers d'autres régions de l'Ouganda, se coupant ainsi totalement des structures socioculturelles Karimojong. Ces migrations se font par nécessité, au sein des communautés les plus démunies. Ces groupes rejoignent les grandes villes telles que Kampala, Jinja afin d'y trouver de nouveaux moyens de subsistance, souvent dans le secteur informel ou à travers la mendicité.

Indicateurs (données)

- Nombre de Karimojong qui arrivent annuellement à Kampala ou qui vivent dans les grandes villes
- Nombre de personnes renvoyées de force de Kampala vers leur région
- Nombre d'enfants de la rue d'origine Karimojong arrêtés chaque année par les autorités municipales de Kampala.

Relations de causalité avec les autres symptômes

Population:

- L'accroissement trop rapide de la population urbaine ou

périurbaine au sein-même de la région Karamoja pose de nombreux problèmes notamment en terme d'accessibilité aux ressources.

Economie:

- Le changement climatique intensifie les périodes de sécheresse dans la région Karamoja. Les mauvaises récoltes ont été identifiées comme l'une des multiples causes à l'origine du phénomène de migration. L'insécurité chronique dans la région mène aussi à une forte concentration du bétail (pour assurer leur protection) et à la surexploitation du sol, qui mène à l'appauvrissement des pâturages et des zones cultivables. Tandis que certaines communautés perdent leur bétail et sont de fait exclues du système pastoral, la culture représente la seule alternative et la répétition des mauvaises récoltes force la migration d'une partie de la population.

Organisation sociale:

- L'intensification des raids depuis la fin des années soixante-dix représente une menace constante pour la sécurité humaine et la sécurité alimentaire dans la région Karamoja. Les relations intertribales ont été endommagées, alors qu'elles étaient essentielles dans la gestion des ressources. Les opérations de désarmement forcé menées par l'armée, en 2001-2002 puis depuis 2006 ont rendu les communautés les moins protégées plus vulnérables que les autres aux attaques externes. Les foyers les plus démunis sont forcées de migrer pour assurer leur survie.

Sphère psychosociale et culturelle:

- Etant donné que de nombreuses femmes quittent les manyattas avec leurs enfants, la répartition des rôles au sein de l'organisation sociale Karimojong est en mutation, avec de nombreux effets déstabilisateurs.
- Les membres de la communauté qui partent s'installer en zone urbaine ou périurbaine sont peu à peu assimilés au sein de nouvelles structures socio-économiques, et en conséquence ne transmettent pas les connaissances indigènes à leurs enfants, ce qui induit un déclin de la culture pastorale.

Rôle au sein de l'ensemble du syndrome

Pour les Karimojong, la migration de certains membres de leur communauté représente souvent la seule manière d'assurer leur subsistance, si bien que des familles envoient parfois leurs enfants partir avec un proche ou des personnes d'un lignage étranger. Le transfert d'argent par des proches vivant en dehors de la région Karamoja peut représenter le seul soutien disponible aux communautés affectées par une mauvaise récolte. Cependant, la vie dans les grandes villes est souvent très difficile tandis qu'un effet boule de neige continue d'attirer de nombreuses personnes vers les centres urbains. Les Karimojong, qui sont pour la plupart illettrés, ne trouvent que des emplois peu rémunérés et sont souvent forcés de vivre dans les rues. La violence et l'exploitation qui s'y manifeste au quotidien affecte tout d'abord les enfants. En attendant, cette paupérisation représente aussi un défi pour les autorités qui ne traitent ces problèmes que dans la confrontation en renvoyant de force les migrants dans la région Karamoja.

4.2.3. Comment adapter les systèmes éducatifs aux besoins des pasteurs?

Définition et description du symptôme

Contrairement au reste de l'Ouganda, le système éducatif national reste encore marginal dans la région Karamoja. Par le passé, les Karimojong ont en effet rejeté cette institution qui leur paraissait s'opposer aux impératifs du mode de vie pastoral.

A partir de 1996, le programme ABEK (Alternative Basic Education for Karamoja) a été instauré par le gouvernement, en collaboration avec l'organisation non-gouvernementale Save the Children, pour répondre aux besoins d'alphabétisation dans les communautés n'ayant pas accès au système éducatif national. Avec le programme ABEK, les besoins spécifiques des Karimojong furent identifiés de manière participative, afin que les enseignements prennent sens dans le contexte pastoral et dans le respect de la culture locale. Les premières écoles ont été ouvertes en 1999 pour les enfants âgés de 6 à 18 ans. ABEK est aussi caractérisé par:

- La flexibilité des emplois du temps, qui permettent aux enfants de s'occuper des tâches ménagères et des troupeaux
- La participation de la communauté à tous les niveaux de mise en place du programme
- L'utilisation de ressources locales
- L'identification par la communauté des enseignants
- L'emplacement des lieux d'enseignement près des communautés

Le curriculum est adapté au contexte local, et inclut les cours suivant: apprentissage des connaissances ayant trait au bétail, une initiation à l'agriculture, la protection de l'environnement, tâches domestiques, éducation civique, sensibilisation à la paix, santé, éducation sexuelle et VIH/Sida.

Indicateurs (données)

- Taux d'inscription dans les écoles ABEK
- Taux d'alphabétisation dans la région Karamoja

Rôle au sein de l'ensemble du syndrome

De manière générale, le système éducatif est un aspect très important dans la sphère psychosociale et peut être perçu comme une base essentielle d'un développement durable à l'avenir. Les écoles adaptées aux besoins des pasteurs, comme ABEK, complètent le système éducatif national et permettent une meilleure participation et intégration des Karimojong.

Questions ouvertes

Le programme ABEK, comme tout autre système éducatif, implique des coûts: formation des enseignants, matériels scolaires, suivi du programme, salaires, etc. Toutefois le budget consacré à ce programme reste très inférieur aux besoins. Par ailleurs, les objectifs de long terme restent peu clairs: ABEK est-il un programme temporaire visant à permettre le transfert d'un plus grand nombre d'élèves Karimojong vers le système éducatif national? Ou bien représente-il une alternative permanente? Jusqu'à présent, l'intention du gouvernement est d'utiliser ABEK comme un tremplin vers le système éducatif national, et donc l'interrompre dès que possible. L'idée est que

seul le système éducatif national permettra de développer un secteur de l'emploi en dehors du cadre du pastoralisme. Or, nous avons vu que seule une éducation adaptée aux besoins spécifiques de la population est susceptible d'apporter un développement durable sur le long terme. Il semble donc que l'objectif du gouvernement devrait plutôt être de promouvoir ce type d'éducation alternative, et de l'intégrer au système éducatif national, afin que de nouvelles compétences puissent être enseignées tout en respectant le maintien des connaissances indigènes à la base du mode de vie pastoral.

4.3. Conclusion sur le Syndrome Karamoja

En conclusion, nous voyons donc qu'il existe une spécificité du Syndrome Karamoja, en tous cas par rapport au Syndrome du Sahel. Les raids de bétail, ou le problème de l'éducation sont certains de symptômes qui révèlent la complexité unique de la crise affectant la région Karamoja. En ce qui concerne l'applicabilité de ce syndrome à d'autres régions pastorales en Afrique de l'Est, il existe sûrement des similitudes avec la situation en Karamoja, notamment du fait que les modes de production et de gestion des ressources sont similaires, ainsi que l'environnement naturel; de nombreuses thématiques sont aussi transfrontalières, comme la transhumance ou bien régionales comme le changement climatique. Toutefois, la crise affectant la région Karamoja est très liée à la relation particulière entretenue par les Karimojong avec le gouvernement ougandais (relation héritée de l'époque coloniale), donc il ne semble pas possible de généraliser le Syndrome Karamoja.

En termes scientifiques, l'Approche par Syndrome représente donc une rupture dans la manière s'analyser la situation de la région Karamoja.

Jusqu'à présent, les positions du gouvernement se concentraient notamment sur le caractère archaïque du mode de vie pastoral, la communauté internationale sur l'impact du changement climatique et les chercheurs sur des thématiques n'intégrant pas l'interdisciplinarité.

5. Redéfinir le positionnement des sociétés pastorales dans le contexte de la globalisation

5.1. Crises humanitaires en Afrique de l'Est

L'Approche par Syndrome nous a permis de comprendre les liens entre les multiples dimensions constituant la crise affectant la région Karamoja. Toutefois, il reste à déterminer, dans une perspective plus large, les risques et opportunités auxquels font face les sociétés pastorales dans le contexte de la globalisation. Dans cette dernière partie, nous élargirons notre étude à l'ensemble de l'Afrique de l'Est, afin de prendre en compte car les propos ne seront pas spécifiques au cas de la région Karamoja.

Il y a environ 20 millions de pasteurs nomades dans les zones arides et semi-arides d'Afrique de l'Est, les principaux groupes comprenant, en plus des Karimojong, les Massai, les Somali, les Boraan, les Turkana et certains groupes de la vallée sud de l'Omo en Ethiopie.

A travers cette région, les catastrophes humanitaires affectant les sociétés pastorales ont depuis longtemps été un phénomène récurrent. Au cours des quatre dernières décennies, il y a eu au moins trois famines majeures et plusieurs incidents de moindre envergure. Mais par rapport aux famines passées, les événements récents ont été caractérisés par une plus forte réaction internationale, essentiellement à travers leur couverture médiatique. En 2006, les organisations internationales se sont mobilisées contre la famine qui a affecté plus de 8 million de personnes, pour la plupart des pasteurs nomades, en

Ethiopie, Somalie, Kenya et Djibouti. La position dominante était que les causes de telles catastrophes étaient inévitables, notamment l'absence de précipitations, et il était donc considéré que «les pasteurs nomades d'Afrique font face à un futur très incertain», comme il fut régulièrement mentionné en première page de journaux. Les scénarios les plus pessimistes ont parié sur la fin définitive du mode de vie pastoral, notant que «les sociétés pastorales sont à présent prises dans une spirale descendante de crises écologiques, famine, dépendance et dénuement permanent» (Helland, 2000). Mais l'insécurité alimentaire contemporaine en Afrique de l'Est ne peut pas être exclusivement expliquée en des termes climatiques et en rapport aux périodes de sécheresse. C'est ce que nous avons d'ors et déjà mentionné en introduction. Selon Babiker, il existe en effet un problème méthodologique dans la littérature concernant les zones arides d'Afrique, qui est de prévoir le futur du pastoralisme sur la base d'observations à court-terme et de les considérer comme des preuves de long-terme, alors qu'elles peuvent simplement correspondre à une phase ou un période difficile d'un cycle climatique d'aridité. Il est donc nécessaire de prendre en considération une série d'autres facteurs, pour comprendre comment cette situation a été générée, et proposer de nouvelles solutions aux problèmes sous-jacents.

5.2. De fausses solutions

Lorsque les Européens ont colonisé l'Afrique, ils sont immédiatement partis à la recherche d'organisations sociales qui ressemblaient aux leurs. Très vite, ils ont identifié des structures de pouvoir basées sur des hiérarchies, bien adaptées à l'économie de marché et situées au sein de régions épargnées par la violence et facile à administrer. Par

ailleurs, ils sont tombés sur des populations vivant au sein d'environnements ardues et auxquels il était difficile d'accéder; organisées autour du bétail; et qui n'accepterait des interactions avec les groupes étrangers à la condition qu'ils servent leurs intérêts propres. Ceci ne plut pas aux colonisateurs, qui ont immédiatement exclu ces pasteurs nomades de leurs plans de développement, et ont considéré leur territoire comme un no man's land servant de zone tampon dans l'intérêt de l'administration coloniale. Le tracé des frontières terrestres à l'époque coloniale a souvent constitué une entrave à l'exercice du pastoralisme nomade et transhumant. Lors de l'indépendance, les Etats africains ont perpétué la même logique, dans la mesure où ils rejoignaient le 'concert des nations' nécessitant leur maintien sur le même chemin de développement. Presque cinquante ans après, nous voyons le résultat, c'est-à-dire un profond sous-développement et de fréquentes crises humanitaires.

Tandis qu'il n'existe pas de réponse toute faite à la question du développement humain, il existe parfois des solutions mal-, voire faussement adaptées. Il en est de même en ce qui concerne les problèmes identifiés pour expliquer la situation en question. Dans le cas du pastoralisme, la surpopulation a souvent été présentée comme la source de tous les problèmes et donc de la 'non-soutenabilité' du mode de vie pastoral. L'argument semblait logique: trop d'individus pour des ressources naturelles limitées, suscitent inévitablement des conflits pour le contrôle de ces ressources. Toutefois, une série de contre-arguments rendent cette idée plus polémique qu'elle n'y paraît: les conflits pour l'accès aux ressources dans les régions pastorales ont préexisté la crise démographique contemporaine; les périodes de paix et de conflit ont historiquement alterné, à niveaux de population égaux;

des zones pastorales ont fait l'expérience d'un niveau de conflictualité élevé alors que la population était encore minimale; ce niveau de conflictualité a subitement crû lors de la mise en place de frontières limitant la liberté de déplacement, ce qui implique que la mobilité est un facteur plus déterminant que la densité de population; enfin, les analystes extérieurs, et non pas les pasteurs eux-mêmes, ont toujours fait ressurgir l'argument malthusien et ont dans le même temps constamment augmenté l'indice de capacité de charge[32], comme si l'objectif était en vérité de maintenir en place l'annonce d'une menace justifiant la mise en place forcée de politiques anti-pastorales[33]. La question démographique, malgré son importance capitale, doit être considérée avec prudence et dans son contexte relatif (propre à chaque communauté).

Une autre perspective équivoque concerne l'intégration des économies pastorales au sein de l'économie de marché. Cette perspective est trompeuse dans le sens où elle dissimule souvent un double agenda, notamment la transformation de l'élevage extensif en systèmes de ranchs ou d'autres types de production capitaliste. Le danger est de méprendre les réalités des environnements au sein desquelles les communautés se situent, et qui ne peuvent pas soutenir des modes intensifs de production au risque de désagréger l'équilibre écologique. En attendant, les acteurs-clé des réformes politiques sont en général à la fois «très conservateurs et, avec ambiguïté, proches de l'agenda des grosses compagnies privées d'élevage de bétail», comme le note un rapport de la FAO.

Un autre élément moins évident qu'il n'y paraisse, est le manque de représentativité des pasteurs nomades dans leurs institutions

nationales. Ceci a certes été reconnu par tous les acteurs comme une cause majeure de discrimination et de nombreuses organisations ont lancé des programmes dont l'objet est de renforcer la capacité des communautés pastorales qui sont longtemps restées marginalisées et sans voix pour les représenter. Nombre de progrès ont été réalisés, permettant l'élection de pasteurs nomades au niveau parlementaire, et la mise en place de lobbys plus puissants permettant la promotion des droits politiques des pasteurs. Toutefois, cette démarche fonctionne-t-elle réellement? Une limite structurelle au travail de plaidoyer est que les représentants, pour être entendus, doivent 'changer de camp', et interagir, cohabiter, être éduqués au sein de système duquel ils cherchent justement à protéger leurs communautés. En conséquence, ils font face à un risque majeur de devenir les victimes d'une «entreprise conventionnelle inversée»^[34] (Kagan, 2008) et de perdre toute légitimité vis-à-vis de leurs constituants, puisqu'ils n'utilisent ni leur langue, ni leur mode de vie, ni leurs codes sociaux. En parallèle, la plupart des pasteurs nomades, et nombreux parmi ceux qui prennent des décisions au niveau local, ont un accès très limité à l'information. L'information, d'après le même rapport de la FAO, est souvent incluse à l'intérieur de «longs rapports écrits dans un anglais de technocrates, et qui restent empilés dans des placards côte à côte d'autres documents de valeur. De meilleures politiques envers les pasteurs nomades dériveront d'un accès plus simple et mieux adaptés à l'information».

Enfin, l'éducation a constamment été mise en avant par les décideurs publics comme la solution miracle pour résoudre les problèmes de développement des communautés démunies. Or, la réalité n'est pas si simple. Certes, l'éducation permet à des groupes marginalisés d'avoir accès à un ensemble de connaissances, des moyens de

communication, des cadres de référence culturelle, qui sont essentiels pour survivre dans le monde global. De plus, un groupe illettré a toutes les chances d'être exploité. Seulement, dans le cas des pasteurs nomades, l'éducation, si elle n'est pas adaptée à leurs besoins spécifiques, peut aussi représenter un certain danger: par définition, l'éducation formelle apporte de nouveaux codes de conduite, et peut donc avoir des effets irrémédiables sur une société organisée autour de ses propres catégories de valeur. Au lieu d'être un outil de mise en valeur, elle peut devenir mal adaptée, voire contre-productive. Les efforts ne devraient donc pas être placés sur les taux d'inscription mais sur la qualité de l'éducation délivrée.

Certaines politiques (telles que des programmes d'irrigation intensive) ont été mises en œuvre bien qu'elles aient été officiellement reconnues comme des échecs par le passé. Il ne s'agit donc pas de se demander si les politiciens apprennent de leurs erreurs passées. Plutôt, nous devons nous demander ce qui pousse un Etat à placer ses intérêts devant ceux d'une partie de sa population, au risque d'en subir des effets contre-productifs. Est-ce en effet l'intérêt d'un Etat de s'opposer une partie de sa population et d'être obligé de mener un programme de désarmement forcé? Est-ce l'intérêt d'un Etat de déstructurer un système indigène de production, causant une insécurité alimentaire culminant lors de famines? Est-ce l'intérêt d'un Etat de maintenir ces régions dans un état de sous-développement total, causant des problèmes de migrations externes, de criminalité et de désintégration sociale?

5.3. Le pastoralisme en contexte

Face à ces erreurs, il semble prudent de ne pas idéaliser le mode de

vie pastoral. Des affirmations telles que 'le pastoralisme correspond à une symbiose entre l'humanité et la nature', ou 'le pastoralisme a toujours existé, existera toujours et ne changera jamais', ou encore 'les pasteurs nomades sont plus résilients que les agriculteurs' ne feraient que renforcer les oppositions qui sont déjà en place avec d'autres groupes, et n'apporteraient aucune solution aux problèmes existants. D'un autre côté, toutefois, une rhétorique de la 'crise' ou du 'problème' est aussi à l'œuvre. Depuis les premiers analystes, la littérature est abondante en articles et en publications expliquant la crise du pastoralisme ou des problèmes auxquels le pastoralisme fait face ou dont il est jugé responsable. Des prédictions apocalyptiques annonçant le déclin fatal du pastoralisme reviennent de façon récurrente, bien que les nomades – de manière surprenante – donnent l'impression de survivre à ces effets d'annonce.

Nous pensons qu'il est préférable de mettre en contexte le pastoralisme. Tout d'abord, il faut souligner que tous les groupes de pasteurs nomades habitent des terres inhospitalières, aux environnements fragiles, qu'aucun autre groupe humain n'a jamais voulu occuper. Cette remarque ne s'applique pas seulement aux zones arides et semi-arides d'Afrique de l'Est, mais à de nombreuses autres régions du monde, notamment en Asie Centrale ou en Asie du Sud-ouest. Au total, jusqu'à 23% de la surface terrestre est considérée comme inappropriée pour un habitat permanent et pour l'agriculture, et de 30 à 40 millions d'individus sont catégorisés en tant que pasteurs nomades. A travers l'Afrique de l'Est, la proportion des zones arides et semi-arides est particulièrement révélatrice: jusqu'à 80% du territoire au Kenya; 61% en Ethiopie; ou 51% en Ouganda. En second lieu, le pastoralisme ne doit pas être imaginé en tant que mode de vie

archaïque, pré-moderne, enfermé à l'intérieur de traditions figées et donc insensible à tout changement. Au contraire, le pastoralisme est caractérisé par une histoire foisonnante, notamment en ce qui concerne les flux migratoires, qui ont mené des groupes entiers à se déplacer sur de longues distances à la recherche de meilleures pâtures. En parcourant, chaque groupe a été profondément transformé, aussi bien sur un plan politique, que social, économique, technologique et culturel. De telles transformations sont encore en cours. En troisième lieu, dans le cas de l'Afrique de l'Est, la colonisation a bel et bien représenté un tournant dans le sens où celle-ci a fortement réduit, voire interdit, la liberté de mouvement des pasteurs nomades, et a donc représenté une contrainte unique, sans précédent et imposée depuis l'extérieur au mode de vie pastoral. Comme mentionné auparavant, une méprise serait toutefois de supposer que la crise actuelle signale le déclin final du pastoralisme. L'expérience historique montre au contraire que les pasteurs nomades et les populations sédentarisées ont constamment établi des relations dynamiques. Le pastoralisme est avant tout un mode de vie approprié à certaines circonstances économiques et écologiques, ce qui signifie qu'il peut disparaître brièvement, mais resurgira toujours car les sédentaires ont besoin des nomades pour le commerce, pour maintenir le patrimoine génétique du bétail ou pour défricher certaines zones trop isolées pour l'agriculture. Les plans de développement en faveur des sociétés de pasteurs nomades doivent avoir cette perspective de long-terme à l'esprit, et supposer que les troupeaux finiront toujours par se reconstituer, comme ils l'ont fait par le passé, et que la colonisation de zones difficiles d'accès sera toujours le pré-carré des pasteurs nomades.

Quels arguments jouent en faveur du pastoralisme? Tout d'abord, le pastoralisme est «une stratégie de production adaptative assurant la survie économique de centaines de millions de personnes, ainsi qu'un mode de vie contribuant à la gestion soutenable (durable) des ressources naturelles dans zones arides» (Déclaration de Segovia, 2007). Le bétail des pasteurs nomades représente une partie intégrante de l'environnement au sein duquel il est produit, et, dans la majorité des cas, a joué un rôle essentiel dans le développement de cet environnement. Ces environnements sont souvent marqués par une extrême biodiversité, et à la fois le bétail et ceux qui en sont en charge ont contribué à cette diversité, à travers l'usage systématique de techniques de gestion des ressources, telles que le brûlis, l'étêtage par les bergers, et le pâturage et le foulement par le bétail. Le bétail joue un rôle important dans le maintien de la fertilité et la distribution des plantes, en scarifiant les graines dans leurs intestins, en les transportant sur de longues distances et en fertilisant le sol où celles-ci sont déposées. Le fin dosage entre le nombre de bêtes qui paissent ou qui broutent influence la distribution des plantes et permet le maintien vivace d'une large diversité de plantes. En conséquence, le pastoralisme a modifié les zones de pâturage et permis la formation d'environnements favorables à certaines espèces animales sauvages.

L'argument le plus fondamental est certainement que sans les pasteurs nomades (pris comme exemple des groupes humains vivant dans une relation d'échange avec leur environnement naturel), les sociétés humaines ne sauront peut-être pas perdurer très longtemps. En effet, lorsqu'il n'y aura plus de pasteurs nomades, cela marquera la fin de la gestion durable des pâturages. Cela marquera aussi une diminution de la biodiversité, et la perte massive de connaissances autochtones

essentielles à la survie de l'humanité. L'humanité se doit d'être résiliente: la résilience correspond à la capacité d'un groupe à développer une gamme d'options nécessaires à son adaptation à un contexte en constante évolution et d'ainsi mieux affronter les chocs externes.

En attendant, un désaccord fondamental entre pasteurs nomades et planificateurs persiste dans leurs attitudes respectives à l'égard du risque, avec les pasteurs nomades reconnaissant que le risque est une part inévitable de leurs vies et un facteur à gérer, alors que les planificateurs et les décideurs publics préfèrent minimiser le risque et l'éviter. Toutefois, l'ampleur des risques dans les zones arides rend cette esquivance une tentative improbable. Le mode d'action le plus rationnel est de reconnaître l'extraordinaire capacité d'adaptation démontrée par le pastoralisme, et de trouver des moyens de la soutenir et la mettre en valeur.

5.4. Un nouveau paradigme étatique

De ce contexte, nous déduisons que seule une révision du paradigme étatique peut offrir des solutions. Il est possible de considérer deux alternatives. La première est l'invention d'un nouveau mode d'intégration des populations non-sédentaires au sein de la 'mappemonde' des Etats sédentaires. Ceci impliquerait un retraçage des frontières, la création de zones protégées dont les limites à la fois flexibles et dynamiques seraient tracées par les pasteurs nomades eux-mêmes, puis redéfinies dans la durée; les interventions externes seraient réduites à contrebalancer les effets néfastes des changements globaux sur les pasteurs nomades (ex: changement climatique). La deuxième serait de développer un modèle de flexi-Etat, au sein duquel

certains groupes bénéficieraient d'un statut spécial, définiraient leurs propres réglementations et adapteraient leurs conformité aux réglementations étatiques selon les évolutions et les exigences de milieu environnemental. Dans tous les cas, «les institutions politiques résultant de ces changements ne s'inscriraient sur la durée qu'à la condition que les gouvernements concernés transfèrent une partie de leurs pouvoirs au niveau local» (Helland, 2000). Nous comprenons que de telles idées nécessiteraient un renoncement à certaines caractéristiques essentielles de la construction étatique, notamment le principe non-négociable de souveraineté, ou le maintien de la croissance économique et de l'accumulation comme élément vital de l'Etat. En ce qui concerne les pasteurs nomades, de tels changements nécessiteraient un haut degré de coopération, une volonté d'être ouverts au dialogue et la renonciation à des comportements de type prédateurs. Nous comprenons aussi que le retrait des filets de sécurité (assistance humanitaire et au développement) des ressources actuellement disponibles pour les pasteurs nomades, les exposerait à des risques qui sont pour le moment sous le contrôle d'interventions extérieures.

5.5. Les facteurs néfastes de l'interconnectivité globale

Par ailleurs, les discours sur la pauvreté et les catastrophes humanitaires tendent à considérer la population objet d'étude comme des acteurs externes, déconnectés du monde de ceux qui les étudient. En d'autres termes, les victimes sont responsables de leur propre destin, ou bien un acteur tiers, totalement hors de contrôle, est responsable, ou encore l'absence tangible d'acteurs rendent impossible l'identification de solutions au problème. Dans le contexte de la

globalisation, ce type de raisonnement perd tout fondement, dans la mesure où tous les événements sont interconnectés. Dans le cas particulier de la crise contemporaine affectant les sociétés d'Afrique de l'Est, trois facteurs principaux d'interconnectivité jouent un rôle.

Le premier facteur correspond à l'imposition d'un mode de vie qualifiable de 'prédateur'. Le terme de 'prédation' se réfère à l'imposition forcée d'un mode de vie par un groupe à un autre. Tandis que les pasteurs nomades ont traditionnellement conservé un mode de vie basé sur leur environnement écologique, les récents changements globaux, exportés par le passé en Afrique depuis les pays industrialisés, sont à présent exportés en masse vers les régions marginales d'Afrique, y compris les régions pastorales: une exemple symbolique, puisque premier élément de modernité qui leur a été imposé, est la manière dont les tribus nomades ont dû accepter de se vêtir, à force de menaces de mort alors que leurs habitudes étaient de vivre à moitié dénudées. Aujourd'hui, le système économique global s'infiltré brutalement au cœur de l'économie pastorale, avec une marchandisation croissante, l'urbanisation, l'individualisme et d'autres valeurs associées, qui affectent en profondeur le système pastoral. L'aspect négatif de ces évolutions est l'écroulement de nombreux piliers culturels du pastoralisme, ce qui déstabilise les structures sociales et réduit la capacité des communautés locales à devenir autonomes. Nous postulons que l'introduction de modes de pensée, de valeurs et de standards économiques étrangers peuvent être bénéfiques, mais doivent être mis en rapport aux systèmes indigènes et chercher des modes de coexistence. Au contraire, les sociétés de pasteurs nomades semblent devenir complètement organisées autour de facteurs externes; même l'écologie devient dépendante de

l'extérieur, avec l'introduction de graines exogènes, l'importation de systèmes d'irrigation, de vaccins pour animaux, qui de surcroît sont souvent introduits pour contrer les impacts négatifs des influences externes (de nombreuses maladies animales ont été importées de l'extérieur; la désertification est causée en partie par une sédentarisation imposée de l'extérieur; l'épidémie du Sida a pénétré à l'intérieur des régions pastorales seulement depuis que celles-ci sont devenues plus ouvertes aux influences externes, etc).

Le leurre est grandement facilité, et souvent justifié, par le fait que le système économique global apporte aussi des solutions positives aux problèmes nouvellement créés. Un cycle vicieux de dépendance est mis en œuvre: services sanitaires, services économiques et sociaux, investissements ne peuvent qu'être apportés de l'extérieur. Au final, les pasteurs nomades deviennent aliénés et sont obligés, au moins dans une certaine mesure, à s'aligner à ce nouveau système d'interdépendance, qui est structurellement organisé pour un mode de vie sédentaire. Il s'avère qu'ils finissent même par l'apprécier, car par son intermédiaire sont fournis sécurité alimentaire (à travers l'aide alimentaire), un meilleur système de santé et d'autres contributions au bien-être et confort humain[35].

Fondamentalement lié au premier élément, le changement climatique est un second facteur de changement global connectant les zones de pastoralisme au reste du monde. Le changement climatique est causé par les modes de vie dans les pays industrialisés, qui par leurs émissions de carbone déstabilisent le climat mondial. Ce sont précisément les pays qui ne sont pas à la source même du changement climatique qui en sont aussi les plus vulnérables. Une

augmentation minimale des températures dans les zones arides et semi-arides d'Afrique de l'Est, ou une variation infime des conditions climatiques, déstabilisera profondément des environnements déjà fragiles, et en même temps les modes locaux de subsistance. Le 'pic de sécheresse qui a affecté la plupart des régions pastorales d'Afrique de l'Est en 2005-2006 a poussé les organisations internationales à conclure que les pasteurs nomades du Kenya seraient une 'population-sentinelle' pour observer le changement climatique global' (UNDP, 2007).

Troisièmement, le trafic d'armes est le dernier élément transformé par la globalisation. Tandis que la globalisation est apparue étape par étape avant d'amplifier vers la fin du 20^{ème} siècle, le trafic d'armes a commencé à la fin du 19^{ème} siècle puis fut subitement transformé par l'introduction des armes semi-automatiques et la création de réseaux solides de vente d'armes connectant les vendeurs dans les pays industrialisés aux pasteurs nomades, qui étaient les demandeurs, cela à travers une chaîne internationale de trafic. La question qui se pose est: pourquoi les pasteurs nomades ont-ils besoin de telles armes? Une réponse est qu'ils ont besoin de se protéger. Malheureusement, ce besoin peut être accompagné de comportements prédateurs à l'encontre de tribus non-pastorales, et en conséquence renforcer le cycle vicieux de marginalisation.

5.6. Causes sous-jacentes à la marginalisation des pasteurs-nomades

Nous croyons qu'aucun parti n'agit purement par irrationalité, ou par absence d'intérêt. La marginalisation des pasteurs nomades est aussi

un phénomène qui reçoit un soutien politique, organisé et intentionnel. Il existe même une volonté d'en finir avec le pastoralisme, voire les pasteurs nomades. Pourtant, nous sommes aujourd'hui les témoins de la vitalité de nombreux groupes de pasteurs nomades, ce qui tend à prouver qu'ils entendent bien perpétuer leur culture, qu'ils considèrent comme adaptée à l'environnement au sein duquel ils vivent.

Il existe sûrement des causes sous-jacentes à la perpétuation de la marginalisation, et qui ne sont pas directement liées à l'opinion des décideurs publics sur le bien fondé du pastoralisme. Ces causes structurelles de marginalisation incluent: le préjudice culturel, la corruption et l'exploitation. Le préjudice culturel persiste en tant de contrainte principale. Le pastoralisme a longtemps été considéré comme un mode de vie inférieur par les populations d'agriculteurs, et cette idée reçue est accompagnée de longues listes de mythes et fausses idées, constamment renouvelées, sur le mode de vie, les traditions, l'ethnicité et la mentalité des pasteurs nomades, qui sont considérés comme sauvages, violents, non-éduqués et irrationnels. De tels préjudices inhibent toute tentative de dialogue, et ré-initient les violences intertribales. Cela empêche tout progrès dans la compréhension du bien fondé du mode de vie pastoral, et rend difficile l'identification de solutions. La corruption se réfère à des actions et des décisions motivées par des intérêts personnels qui dans le même temps perturbent le bien public. Dans notre étude de cas, les nombreuses politiques progressives qui ont été mises en place pour promouvoir l'économie pastorale sont restées lettre morte, ou sont devenues contre-productives, car soit les fonds se sont évaporés, ou ont été détournés, ou plus généralement utilisés pour développer ou maintenir des réseaux d'influence au niveau local au lieu de servir le

développement. L'exploitation, étroitement liée aux causes précédentes, se réfère à l'exploitation inéquitable et unilatérale des ressources naturelles et économiques dans les zones pastorales, afin de servir l'idéologie dominante servie par la globalisation (et héritée des périodes coloniales et postcoloniales), et basée sur l'économie capitaliste, la production intensive et le profit à court-terme. Les activités résultantes, telles que la production intensive de bétail, les projets d'irrigation de grande envergure, l'exploitation des ressources minières, le tourisme des parcs animaliers, vont souvent à l'encontre de l'équilibre écologique atteint par les pasteurs nomades pour maintenir et rendre durables les capacités de l'environnement au sein duquel ils vivent. «L'intervention publique la plus répandue de nos jours est l'assistance alimentaire à grande échelle (et donc la lutte contre la famine). Mais même cette assistance contre la famine semble suivre les mêmes logiques que les interventions passées, résolvant un problème à court terme au détriment de la résolution des problèmes de long-terme sous-jacents aux sociétés pastorales. Au mieux, l'assistance contre la famine est distribuée comme palliatif à la réduction drastique des responsabilités gouvernementales ; mais en réalité elle cause autant de problèmes qu'elle n'en résolve » (Helland, 2000).

Conclusion générale

Pour conclure, il apparaît donc que la résolution de la crise qui frappe la région Karamoja tout comme d'autres régions pastorales d'Afrique de l'Est, appartient essentiellement aux acteurs suivants:

- les gouvernements africains: le principe de souveraineté signifie que les Etats nationaux resteront les acteurs centraux dans l'intégration des pasteurs nomades dans le cadre de leurs frontières, ce qui requerra un niveau élevé de coopération entre les Etats concernés. La responsabilité de prévenir les crises humanitaires ou de renverser les problèmes de sous-développement est la leur.

- la communauté internationale: au sein de l'économie globale, les gouvernements des pays du monde entier sont les partenaires des gouvernements africains, ce qui inclut une responsabilité de garantir le respect des standards juridiques internationaux, et de promouvoir la promotion des droits des populations marginalisées telles que les pasteurs nomades. Le changement climatique global est le facteur le plus important engageant leur responsabilité à renforcer la solidarité internationale.

- les médias: les préjudices contre les pasteurs nomades sont répliqués tout d'abord à travers les médias; il est donc essentiel que les médias changent leurs messages à propos de la nature et des fonctions du pastoralisme nomade dans le monde moderne, et prennent conscience des risques de mal-information, présentant «des communautés à jamais prises dans les griffes de conflits violents, inaccessibles, ravagés par la sécheresse et la famine et couverts de l'ombre de la faim et de la mort de leur population et de leur bétail» (Kimani, 2008).

- les populations des pays industrialisés: la responsabilité individuelle est à la base de tout changement de l'état d'esprit global, mais à la condition d'être accompagnée de changements structuraux. Les citoyens des pays industrialisés, et les groupes qui les représentent, sont ceux qui valident et développent le mode de vie qui est le leur; ce sont donc eux qui ont la capacité de générer le changement à tous les niveaux à travers les canaux politiques formels et informels.

En ce qui concerne les communautés pastorales, leur responsabilité tient à la minimisation de leurs réactions négatives au changement global, notamment le raid de bétail affectant les communautés voisines; à l'exploitation, dans la mesure de possible, de nouvelles opportunités de dialogue et de coopération, comme par exemple l'éducation, la représentation politique et les modes alternatifs de subsistance. Toutefois, leur pouvoir d'action dépend grandement du monde extérieur. Il conviendrait d'élaborer des chartes de la transhumance pour reconnaître l'existence d'autres populations que les sédentaires. Charte qui inclut droits et devoirs, comme la protection des points d'eau et l'espace vers les pâturages.

Pour finir, il est important de souligner qu'en parallèle à cette série de risques sans précédents à l'encontre des sociétés pastorales, le changement global suscite aussi une prise de conscience accrue à propos de ces risques, ce qui nécessite l'identification de solutions. Les gouvernements africains préparent depuis 2009 un nouveau cadre légal pour le développement des régions pastorales, prenant en considération les questions de développement durable et le besoin de protéger les systèmes indigènes de subsistance comme la meilleure manière de protéger les environnements arides, mis en danger par le changement climatique global. Les discours sur le pastoralisme sont

aussi en train d'évoluer, et la résilience de ce mode de vie est plus reconnu aujourd'hui qu'il ne l'était il y a quelques décennies. Il apparaît de plus en plus clair que plutôt que d'être statique, le pastoralisme s'est adapté à de nouvelles conditions socio-économiques et bio-physiques et a trouvé une niche dans le monde contemporain. Il est donc important d'observer et d'encourager de tels efforts, tout en gardant à l'esprit que les discours ne suffisent pas à prévenir un désastre. Il semble donc opportun de ne pas se limiter à la mise en place d'une nouvelle politique mais de déterminer comment celle-ci peut être mise en œuvre afin d'atteindre les objectifs recherchés. «Un regard sur l'Afrique contemporaine montre qu'un grand nombre de politiques sont mises en œuvre, qui couvrent virtuellement l'ensemble des aspects de l'organisation sociale, et semblent donc être suffisantes pour significativement améliorer les conditions de vie. Toutefois, la plupart des pays africains font partie des plus pauvres de la planète à cause de la non- ou de la mauvaise mise en œuvre de ces politiques. Une attention particulière devrait donc être générée pour s'assurer que les nouvelles politiques ne soient pas cumulées à une série de politiques sensées, qui ont pourtant été oubliées dans les fonds de tiroirs. Si les pays d'Afrique, et notamment leurs gouvernements, sont si prédisposés à rédiger des politiques destinées à améliorer les moyens de subsistance de leurs population, mais si incapables à les mettre en œuvre, qu'en est-il dans les régions habitées par les pasteurs nomades qui vivent loin des lieux de pouvoir? L'initiative de l'Union Africaine de mettre en œuvre un cadre juridique sur le pastoralisme arrive à un moment où un intérêt croissant à propos des problèmes auxquels font face les pasteurs nomades apparaît au sein des organisations, réseaux, alliances à travers le monde» (Aminu, 2008). Les processus

politiques et les interventions de développement doivent accompagner, plutôt que chercher à remplacer le pastoralisme, et doivent se baser sur la compréhension que le pastoralisme mobile est vital pour la conservation, la résilience et la productivité de zones de pâturage.

Au terme de notre réflexion, nous pouvons donc conclure sur les remarques suivantes.

Toute d'abord, une approche complexe et pluridisciplinaire est requise pour analyser la crise contemporaine du pastoralisme en Afrique de l'Est; il est nécessaire de prendre en compte toutes les dimensions du problème *à la fois*, et se concentrer sur les interconnexions liant ces problèmes; l'historicité du conflit opposant les pasteurs nomades à l'Etat ainsi que le contexte actuel de la globalisation contribuent largement à comprendre les enjeux présents et à venir pour le développement durable de la région Karamoja.

Ensuite, il existe un paradoxe dû au fait que d'un côté les sociétés pastorales détiennent de fortes spécificités par rapport aux sociétés qui les entourent, tandis que de l'autre elles font partie prenante du monde globalisé et en subissent les influences. Les études anthropologiques n'ont donc plus beaucoup l'occasion d'observer des sociétés assez isolées pour que le jeu des forces traditionnelles qui les définissent et les soutiennent puissent s'y donner libre cours, et doivent être adaptées en conséquence. Les théories classiques de l'anthropologie politique présentent les sociétés sans Etat comme des sociétés contre l'Etat et pour la guerre mais ces définitions ne suffisent pas; les sociétés sans Etat refusent en réalité toute logique qui les conduirait à se soumettre à une loi extérieure et unificatrice et donc à une puissance qui chercherait à englober toutes les différences en vue de

les supprimer, c'est-à-dire l'Etat. Nous postulons donc que c'est plutôt l'Etat qui est contre la différence, tandis que les populations marginalisés ne sont pas forcément ou essentiellement contre l'Etat.

Un changement de paradigme est donc nécessaire pour sortir des apories actuelles, qui ne servent pas à résoudre les crises en cours, mais contribuent plutôt à en renforcer des cercles vicieux. L'Approche par Syndrome, rappelons-le, est normative et les analyses présentées à travers ce mémoire doivent donc aussi être interprétées en tant que recommandations adressées aux acteurs concernés.

Bibliographie

Ouvrages d'anthropologie sociale et autres ouvrages académiques

- Abélès, Marc, 1997. *Anthropologie de l'Etat*, Paris: Armand Colin.
- Akabwai, Darlington. Ateyo, Priscillar E, 2007. *The scramble for cattle, power and guns in Karamoja*. Medford: Feinstein International Center.
- Akol, 1985. "The 1980 famine in Karamoja" in *Crisis in Uganda: The breakdown of health services*. Edited by C. P. Dodge and P. D. Wiebe.
- Aubertin C., Pinton F., Boivert V., 2007. *Les marchés de la biodiversité*. Paris: IRD.
- Babiker, Mustafa, 2000. *East African Dryland Pastoralism: Some Methodological Anxieties*. University of Khartoum (Mis à jour le 2 septembre 2001). En ligne: http://www2.uofk.edu/publications/papers/east_african_dryland_pastoralism.htm [consulté le 2 janvier 2009]
- Baker, Randall, 1975. *Development and the Pastoral Peoples of Karamoja, North-East Uganda: An Example of the Treatment of Symptoms*. Dans T. Monod, éd. 1975. *Pastoralism in Tropical Africa*. London: Oxford University Press.
- Balandier, Georges, 1967. *Anthropologie politique*, Paris, PUF
- Barber, J. P, 1964. " Karamoja in 1910." *Uganda Journal* 28: 15-23.
- Bateson, Gregory 2002: *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Hampton Press.
- Bazin, J et Terray, E, 1982. *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique*, Éditions des Archives Contemporaines, « Ordres sociaux ».
- Bennet, J. W., 1988. *The Political Economy and Economic Development of Migratory Pastoralists Societies in Eastern Africa*, dans D.W. Attwood, T. C. Bruneau et J.G. Galaty, édés., *Power and Poverty: Development and Development Projects in the Third World* (Boulder, CO : Westview Press) : 31-60, dans: Babiker, Mustafa, 2000. *East African Dryland Pastoralism: Some Methodological Anxieties*. University of Khartoum En ligne (Mis à jour le 2 septembre 2001).: http://www2.uofk.edu/publications/papers/east_african_dryland_pastoralism.htm [consulté le 02 janvier 2009]
- Blumer, Herbert, 1969. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press.

- Bruni, Barbara, 2002. 'Jean Rouch: Cinéma-vérité, Chronicle of a Summer and The Human Pyramid'. *Senses of Cinema*. Available at: <http://www.sensesofcinema.com/contents/01/19/rouch.html> [Accessed 01.10. 08]
- Carr-Hill, R., 2006. *Educational Services and Nomadic Groups in Djibouti, Eritrea, Ethiopia, Kenya, Tanzania and Uganda*. Dans C. Dyer, éd. *The Education of Nomadic Peoples*. New York: Berghahn Books.
- Cisternino, Mario, 1979, *Karamoja, The Human Zoo: The History of Planning for Karamoja with some tentative counterplanning*, s.l: s.n.
- Clastres, Pierre, 2005. *Archéologie de la Violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Paris: Editions de l'Aube.
- Crawford, Peter I. 1997: 'Film as discourse: the invention of anthropological realities'. In: Crawford and Turton (eds.) 1997.
- Crawford, Peter I. & David Turton 1997: *Film as ethnography*. Manchester: Manchester University Press.
- Diallo, Youssouf, 2008. *Nomades des espaces interstitiels*. Cologne: Köppe.
- Dietz T., W. Adano & K. Witsenburg, 2005. 'Natural resources and conflict: theoretical flaws and empirical evidence from northern Kenya'. Keynote Address of First Annual Conference. Eldred: Moi University.
- Doom R. & K. Vlassenroot, 1999. 'Kony's message: a new Koine? The Lord's Resistance Army in northern Uganda'. *African Affairs* 98:5-36.
- Durkheim, Emile, 2008. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: CNRS.
- Dyson Hudson, Neville, 1966. *Karimojong politics*. England: Oxford University Press.
- Eaton D., 2008. 'The business of peace: raiding and peace work along the Kenya-Uganda border (Part I)'. *African Affairs* 107:89-110.
- Emunyu, Charles Ocan, 1992. *Pastoralism and crisis in North-eastern Uganda*, Working Paper No 20, Kampala: Centre for Basic Research.
- Froideveaux, Sylvain, 2009. "Cattle Raiding and Black Market: From Sociocultural Practice to Subversive Sociability in African Postcolonial Context", in *Sustainability in Karamoja? Rethinking the terms of Sustainable Development in a crisis region of Africa*, Köppe, 2009.
- Galaty, J.G et Bonte, P. (ed.), 1991. *Herders, Warriors and Traders. Pastoralism in Africa*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press (African Modernization and Development Series)

- Gartrell, Beverley, 1988. *Prelude to disaster: the case of Karamoja*. Dans Douglas H. Johnson and David M. Anderson, éds. 1988. *The ecology of survival, case studies from Northeast African history*. London: Lester Crook Academic Publishing.
- Goffman, Erving 1959: *The Presentation of Self in Everyday Life*. Anchor.
- Gray, Sandra, 2009. "Economic Activities of Karimojong Men and Women in Two Villages in Moroto District, August–December, 2004", in *Sustainability in Karamoja? Rethinking the terms of Sustainable Development in a crisis region of Africa*, Köppe, 2009.
- Haddon, Alfred, 1911. *The wanderings of peoples*. Cambridge : University Press.
- Hardin, G, 1968. «The Tragedy of the Common», *Science*, 13 décembre 1968.
- Hazama, Itsuhiro, 2009. "Disarmament Policies for Ending Armed Conflict in an East-African Pastoral Society", in *Sustainability in Karamoja? Rethinking the terms of Sustainable Development in a crisis region of Africa*, Köppe, 2009.
- Helland, Johan, 2000. *Pastoralists in the Horn of Africa: the continued Threat of Famine*, WP 2000:15, Chr Michelsen Institute.
- Herskovits, M.J., 1926. «The Cattle Complex in East Africa», *American Anthropologist*, vol. 28.
- Ingold, Thimoty, 1980. *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kagan, S. Kirchberg, V (éds.), 2008. *Sustainability: a new frontier for the arts and cultures*. Verlag für Akademische Schriften.
- Knaute, D. Kagan, S (éds.), 2009. *Sustainability in Karamoja? Rethinking the terms of global sustainability in a crisis region of Africa*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Knighton, Ben, 2005. *The vitality of Karimojong religion: dying tradition or living faith?*, Aldershot: Ashgate
- Krätli, S., 2006. Cultural Roots of Poverty? Education and Pastoral Livelihood in Turkana and Karamoja. In C. Dyer, éd. *The Education of Nomadic Peoples*. New York: Berghahn Books. P. 120-140.
- La Boétie, Etienne de, 1993. *Discours de la servitude volontaire*, Paris : Flammarion.
- Lamphear, John, 1976. *The Traditional History of the Jie of Uganda* Oxford University Press, London
- Loizos, Peter, 1997. 'Admissible evidence? Film in anthropology'. In Crawford and Turton (eds.) 1997.

- MacDougall, David 1987: 'Media friend or media foe'. *Visual Anthropology*, 1.
- Mamdani, Mahmood, 1982. Colonial roots of famine in North-East Uganda. *Review of African Political Economy*, Vol. 9 No. 25, pp. 66-73
- Mamdani, Mahmood. Kasoma, P.M.B. Katende A.B., 1992. *Karamoja: ecology and history*, Centre for Basic Research, Working Paper N.22, Kampala: Centre for Basic Research
- Markakis, John, 1993. *Conflict and the decline of pastoralism in the Horn of Africa*. Great Britain: The MacMillan Press Ltd.
- Mead, G. H. & C. W. Morris, 1934. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mirzeler, M, Crawford, Y, 2000. 'Pastoral politics in the northeast periphery in Uganda: AK47 as change agent', *Journal of Modern African Studies* 38, 3
- Morgan, L H., 1877. *La Société Archaique*, trad. H. Jaouiche. Paris: Anthropos, 1971, 2e éd. 1985
- Novelli, Bruno, 1999. *Karimojong traditional religion: a contribution*. Kampala: Comboni Missionaries.
- Nsibambi, A. Byarugaban F., 1980. Problems of political and administrative participation in a semi-arid area of Uganda: a case study of Karamoja. In: *Eastern Africa Social Science Consultative Group on the Problems and Prospects of Semi-Arid Areas*. Nazareth, Ethiopia, April 9-13 1980.
- Nwaka, G., 2005. Using indigenous knowledge to strengthen local government and governance in Nigeria. First meeting of the Society for the Study of Economic Inequality (ECINEQ). Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca, Spain, July 20-22, 2005. En ligne: <http://www.uib.es/congres/ecopub/ecineq/papers/195Nwaka2.pdf> [Consulté le: 17 décembre 2008].
- Okudi, Ben, 1992. *Causes and Effects of the 1980 Famine in Karamoja*, Working Paper N. 23, Kampala: Centre for Basic Research
- Oppenheimer, Franz, 1908. *The State*. Free Life Editions, New York 1975
- Préville De, A, 1894. *Les Sociétés Africaines. Leur origine, leur évolution, leur avenir*. Paris: Firmin Didot.
- Pulkol, David, 1999. *Knowledge, practice, institutions and natural resource management: a study of Rupa sub-county in Moroto District of Karamoja*, ALARM Working Paper n.11, Kampala: Centre for Basic Research.
- Ratzel, Friedrich, 1882. *Anthropogéographie*. J. Engelhorn.
- Sahlins, Marshall, 1972. *Stone age economics*, traduction française *Âge de pierre, âge d'abondance. Economie des sociétés primitives*, NRF Gallimard, 1976.

- Segovia Declaration of Nomadic and Transhumant Pastoralists*, 2007. Written at the World Gathering of Nomadic and Transhumant Pastoralists, la Granja, Spain, 14 September [Online]. En ligne: <http://www.nomadassegovia2007.org/declaration.html> [Consulté le 2 janvier 2009]
- Spencer, Paul, 1998. *The pastoral continuum: the marginalization of tradition in East Africa*. USA: Oxford University Press.
- Stites, Elizabeth. Akabwai, Darlington. Muzurana, Dyan. Ateyo Priscilla, 2007. *Angering Akuju: Survival and Suffering in Karamoja. A Report on Livelihoods and Human Security in the Karamoja Region of Uganda*. Medford: Feinstein International Center.
- Stites, Elizabeth, Mazurana, Dyan & Akabwai, Darlington, 2007. *Out-migration, Return, and Resettlement in Karamoja, Uganda: The case of Kobulin, Bokora County*. Feinstein International Center. Medford (MA): Tufts University.
- Thomas, A. S., 1943. The Vegetation of the Karamoja District, Uganda: An Illustration of Biological Factors in Tropical Ecology. *The Journal of Ecology*, Vol. 31, No. 2 (Dec. 4, 1943), pp. 149-177 (article consists of 38 pages). En ligne: <http://www.jstor.org/pss/2256546> [Consulté le 15 décembre 2008]
- Trappe, Paul, 1978. *Development from below as an alternative: a case study in Karamoja/Uganda*, Basel: Social Strategies, Monographs on Sociology and Social Policy.
- Turto, David Anthony, 1973. *The social organisation of the Mursi: a pastoral tribe of the lower Omo valley, south west Ethiopia*, London School of Economics and Political Science, (thèse)
- Überham, Anna et al. 2009: 'The Awareness-Raising Potential of *Land of Thorns*'. Abstract for a multimedia presentation at the conference 'Lebenswert - Die Konferenz zur Nachhaltigkeit', Leuphana Universität Lüneburg.
- Vajda, László, 1968. *Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen*, Wiesbaden.
- Wabwire, Arnest, 1993. *Pastoral crisis and transformation: an evaluation of the role of non-governmental organisations in Karamoja*, Working Paper N.31. Kampala: Centre for Basic Research.
- Welch, C. P., 1969. *Pastoralists and administrators in conflict: a study of Karamoja District, 1897-1968*, Thèse. Kampala: Makerere University.

Rapports institutionnels

- Bureau du Premier Ministre/Office of the Prime Minister (OPM), 2007. *Karamoja integrated disarmament and development programme (KIDDP): The government of Uganda plan for "Creating Conditions to Promote Human Security and Development in Karamoja, 2007/2008/2009/2010"*. Kampala: OPM.
- Aguti, J. N., 2002. *Facing up to the challenge of Universal Primary Education (UPE) in Uganda through distance teacher programs*. En ligne : http://www.dip.go.ug/english/education/upe/docs/upe_aguti_paper.pdf [consulté le: 30 mai 2008].
- Assembly of Alaska Native Educators, 2001. *Guidelines for strengthening indigenous languages*. Anchorage: Alaska Native Knowledge Network. En ligne: <http://www.ankn.uaf.edu/Publications/language.pdf> [consulté le: 17 décembre 2008].
- Birch, I. Grahn, Richard., 2007. *Pastoralism: managing multiple stressors and the threat of climate variability and change*. UNDP Human Development Report 2007/2008, Fighting climate change: human solidarity in a divided world, Human Development Report Office, Occasional Paper.
- Carr-Hill, R. & Peart, E., 2005. *The education of nomadic peoples in East Africa. Review of relevant literature*. Paris: UNESCO.
- Croker, C., 2005. *Strengthening the Early Care & Education of Young Pastoralist Children*. Monduli/Tanzania.
- Barrow, Edmund, 1988. *Social forestry network. Trees and pastoralists, the case of the Pokot and Turkana*, Network Paper 6b, London: ODI.
- Foreign Agricultural Service (FAS) of the U.S. Department of Agriculture (USDA), 2008. Uganda: World Food Program: Summary of findings. En ligne: <http://www.fas.usda.gov/excredits/FoodAid/FFE/gfe/2004/africa/uganadawfp.htm> [Consulté le: 30 mai 2008].
- Gradé , Jeanne T. & Longok, Anthony, 2000. "Karamojong Scientists. Participatory fieldwork of a local dewormer." Uganda Veterinary Association Scientific Conference. *The Veterinary Profession and Poverty Alleviation*. 28-29 September 2000. En ligne: <http://www.ethnovetweb.com/karamo.pdf> [Consulté le: 17 décembre 2008].
- International Fund for Agricultural Development (IFAD), 2003. Indigenous Peoples and sustainable Development. Twenty-Fifth Anniversary Session of IFAD's Governing Council. En ligne: <http://www.ifad.org/gbdocs/gc/26/e/ip.pdf> [Consulté le: 17 décembre 2008].
- International Fund for Agricultural Development (IFAD). Indigenous Peoples. The right kind of help. En ligne: <http://www.ifad.org/pub/factsheet/ip/e.pdf> [Consulté le: 17 décembre 2008].

- IUCN. 2008. *Pastoralism and the Convention on biological diversity* [Online] (Updated 19 Dec 2008). En ligne: http://www.iucn.org/about/union/secretariat/offices/esaro/our_work_drylands/wisp/pastoralist_portal/biodiversity/index.cfm [Consulté le 2 janvier 2009].
- Kimani, M.J., 2008. *The 'Water & Pasture Menu' in Pastoralist Conflicts in the Greater Horn of Africa (online)*. AHSI – Water conference: 'Natural Resources Conflict in Africa-Is Water the New Oil?', International Conference, United Nations Conference Centre, Addis Ababa, Ethiopia, 13 – 14 November 2008, En ligne: <http://www.africanreview.org/events/wateconfkimanipres.pdf> [Consulté le 2 janvier 2009].
- Kagan, S., Pedersen L., Ollech S. & Knaute D., 2009 'The Karamoja Syndrome: Transdisciplinary systems research informing policy and advocacy'.
- Kagan, Sacha, Knaute, David. 2008. *Report on the international conference: issues of pastoralism, zur Situation der Hirtenvölker*. Lüneburg, Allemagne, 24-25 octobre 2008. ACTED: Paris.
- Muhereza, Frank Emmanuel, 1997. *Analyzing the nature of agro-pastoral relationships in Karamoja: a case study from the Bokora of Moroto District*, Working Paper N.50, Kampala: Centre for Basic Research
- Muhereza, Frank Emmanuel. Emunyu, Ocan Charles, 1994. *Report of the Second CBR Pastoralism Workshop on: Pastoralism and crisis in Karamoja*. Moroto, Uganda 28-29 January 1994, Centre for Basic Research: Kampala.
- Muhereza, Frank. Otim, Peter, 2002. *Case studies into commercial livestock ranching and pastoral institutions*. Kampala: Centre for Basic Research.
- OXFAM, 2006. *Delivering the agenda: Addressing chronic under-development in Kenya's arid lands*, Oxfam Briefing Paper 88.
- OXFAM, 2008. *Survival of the fittest: pastoralism and climate change in East Africa*. OXFAM briefing paper, August 2008.
- UNDP. Human Development Reports. Report 2007/2008. En ligne: http://hdrstats.undp.org/countries/data_sheets/cty_ds_UGA.html [Consulté le 16 octobre 2008].
- UNESCO. UNESCO Education Portal. En ligne: http://portal.unesco.org/education/en/ev.php-URL_ID=46881&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [Consulté le 30 mai 2008].
- United Nations Environment Programme (UNEP). Indigenous knowledge (web portal). En ligne: <http://www.unep.org/IK/> [Consulté le 17 décembre 2008].
- United Nations Food and Agriculture Organization, 2002. *Pastoralism in the new millennium*, FAO Animal Production and Health Papers.

United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA), 2008. 2008 Consolidated Appeal for Uganda. En ligne: [http://ochadms.unog.ch/quickplace/cap/main.nsf/h_Index/CAP_2008_Uganda/\\$FILE/CAP_2008_Uganda_VOL1_SCREEN.pdf](http://ochadms.unog.ch/quickplace/cap/main.nsf/h_Index/CAP_2008_Uganda/$FILE/CAP_2008_Uganda_VOL1_SCREEN.pdf) [Consulté le 17 octobre 2008].

World Initiative for Sustainable Pastoralism, 2007. *Pastoralists as Shrewd Managers of Risk and Resilience in the Horn of Africa*. WISP Policy Brief No. 4, June 2007.

[1] Pierre Clastres, Archéologie de la Violence. La guerre dans les sociétés primitives, p.89.

[2] Nous reviendrons en détail sur la notion de globalisation, notamment dans la dernière partie du mémoire

[3] Une tribu minoritaire vivant dans la région Karamoja

[4] Lieu d'habitat des Karimojong

[5] Documentaire 'choc'

[6] Un film de fiction à l'apparence très réaliste

[7] Salon des Initiatives de Paix à Paris, mai 2008 ; Biennale de l'Environnement à Bobigny, septembre 2008 ; Le Umweltfilmtage de Lüneburg, janvier 2009 ; le festival des peuples indigènes de Brno, mai 2009

[8] Le film a été montré lors des conférences organisées à Lüneburg en octobre 2008 : "European Awareness of Sustainability in Africa: Issues of Pastoralism", et Groningue en novembre 2008 : "Traditionnal societies in Africa"

[9] UNOCHA, conférence de Lüneburg, Octobre 2008

[10] Partie de l'écologie qui étudie l'espèce humaine, l'activité organisée, sociale et individuelle de notre espèce.

[11] Voir section 'c' ci-dessous pour une explication du mode de production pastoral

[12] Bottes d'herbe annuelles et pérennes

[13] Herbe pérenne très répandue, connue sous le nom d' "herbe rouge" en Afrique de l'Est

[14] Les symptômes inclus : toux, écoulements nasaux et oculaires, diarrhée. Les bovins atteints présentent une hypertrophie générale des ganglions lymphatiques superficiels, en particulier de ceux de la tête. Les poumons renferment une grande quantité de liquide clair, que l'on trouve également dans la cage thoracique. Les voies respiratoires à l'intérieur du poumon peuvent être remplies de mousse blanche. On note la présence d'ulcères en forme de « brûlures de cigarette » dans les plis de la caillette (www.fao.org/DOCREP/006/Y4142f09.htm)

[15] Nombre d'animaux de l'exploitation, affecté d'un coefficient de conversion différent selon les catégories, leur stade physiologique, etc.

[16] Beurre pouvant être conservé pendant de longues périodes sans réfrigération, à la condition de le maintenir dans un récipient hermétique à l'abri de l'oxydation

[17] Julius Ochen, lors de la conférence de Lüneburg sur la région Karamoja, 24-25 Octobre 2008

[18] Qui tiennent leur nom du fait que le coton a été la culture dominante sur ces types de sols, même si ce n'est pas le cas dans la région Karamoja

[19] Pour une théorie générale sur les classes d'âge, voir Bernardi, B, 1985. *Age Class Systems: Social Institutions and Politics Based on Age*. Cambridge: Cambridge University Press ; Tornay, S. (1989) Un Système Générationnel: les Nyangatom du sud-ouest de l'Ethiopie et les Peuples Apparentés.. — thèse, université Paris X, Nanterre.

[20] Comme narré par Mario Cisternino lors de la conférence de Lüneburg, 24-25 Octobre 2008 (voir bibliographie)

[21] Voir le prologue pour un exemple de chanson

[22] Panel Intergouvernemental sur le Changement Climatique

[23] OXFAM, 2008

[24] Groupe ethnique du nord de l'Ouganda

[25] La capacité de charge est le nombre d'individus qui peut habiter une zone dans la limite des ressources naturelles, et sans détériorer l'environnement naturel, social, culturel et économique pour les générations présentes et futures.

[26] Voir bibliographie

[27] Soldats

[28] 20 cent d'euro

[29] 6 euros

[30] Karamoja Integrated Disarmament and Development Programme

[31] Programme des Nations-Unies pour le Développement

[32] Défini comme le niveau de population supportable en fonction de la nourriture, l'habitat, l'accès à l'eau et autres nécessités disponibles au sein d'un environnement donné.

[33] Un argument présenté par Ben Knighton à la conférence internationale: *Pastoralisme : le cas de Karamoja*, 24-25 octobre, 2008

[34] Par devenir les victimes d'une 'entreprise conventionnelle inversée', Kagan insinue la conviction de dénoncer ses propres valeurs et systèmes de connaissance.

[35] Cette argumentation implique que le bien-être et le confort ne devraient pas être apporté unilatéralement de l'extérieur, et servir des intérêts étrangers, mais plutôt être construit de manière endogène. Dans les périodes de paix et de prospérité, le mode de vie pastoral peut apporter un bien-être et un confort relatif pour la population, et les pasteurs nomades sont ouverts à l'intégration d'intrants étrangers tant qu'ils ne sont pas la cause de déstabilisation.

Le Syndrome Karamoja

Repenser la crise des sociétés pastorales dans le contexte de la globalisation

David Knaute

Karamoja, région semi-aride du nord de l'Ouganda, est la terre des bergers Karimojong. C'est aussi une région en crise, touchée par le trafic d'armes, l'explosion démographique, le changement climatique et des problématiques compliquées de développement. Plus que cela, Karamoja est surtout une zone où les questions de "développement" et de "soutenabilité" s'entremêlent dans toutes leurs dimensions: écologique, historique, culturelle, économique et politique. Le présent ouvrage vise à présenter la complexité de tous ces enjeux à travers la mise en perspective d'une méthode innovatrice d'analyse des catastrophes environnementales: l'Approche par Syndrome.

David Knaute (1981) a animé en 2008-2009 une campagne de plaidoyer sur la crise touchant la région Karamoja (www.karamoja.eu). Il vit actuellement à Paris et outre ses activités professionnelles dans le secteur de l'humanitaire, il prépare une thèse à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS).

Volume 2 in the Cultura21 eBooks Series on Culture and Sustainability / Volume 2 de la collection eBooks Cultura21 Culture et Soutenabilité.

cultura²¹

ISSN 1863-9674