



HAL
open science

Sociologie des politiques à générations d'Afrique orientale

Anne-Marie Peatrik

► **To cite this version:**

Anne-Marie Peatrik. Sociologie des politiques à générations d'Afrique orientale. Anthropologie sociale et ethnologie. 1985. dumas-01298001

HAL Id: dumas-01298001

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01298001>

Submitted on 5 Apr 2016

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

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

exemplaire CREDU

UNIVERSITE DE PARIS X

Département d'ethnologie, de sociologie et de préhistoire

SOCIOLOGIE DES POLITIQUES A GENERATIONS D'AFRIQUE ORIENTALE

Mémoire présenté en vue de l'obtention de
la maîtrise d'ethnologie par

A.M. PEATRIK

Directeur : Eric de Dampierre

Tuteur : Serge Tornay

juin 1985

UNIVERSITE DE PARIS X
Département d'ethnologie, de sociologie et de préhistoire

SOCIOLOGIE DES POLITIQUES A GENERATIONS D'AFRIQUE ORIENTALE

CREDU
P. O. Box 58480,
Nairobi • Kenya

Mémoire présenté en vue de l'obtention de
la maîtrise d'ethnologie par

A.M. PEATRIK

IFRA



No. d'inventaire	IFRA001653
Date	Le 4 Juillet 1989
Cote	KE/PEA T301.2.

Directeur : Eric de Dampierre

Tuteur : Serge Tornay

juin 1985

S O M M A I R E

CH- I	HISTORIQUE DES APPROCHES ET PROPOSITIONS NOUVELLES.....	2
CH- II	LE TOUT ET LA PARTIE CHEZ QUATRE ETHNIES DU CERCLE KARIMOJONG	31
	A. KARIMOJONG	31
	B. JIE	43
	C. TURKANA	56
	D. NYANGATOM	67
	E. Retour au KARIMOJONG	75
CH-III	LES REGLES ET LE NOMBRE : LA FECONDOCRATIE DASSANETCH ..	80
	A. Delta DASSANETCH	80
	B. Réseaux de relations	83
	C. Logiques générationnelles	88
	D. Organisation interne de la génération	96
	E. Pouvoirs des Taureaux	103
CH- IV	TRANSFORMATIONS ET POINTS SACRES	
	I : LES BANTOU	112
	A. Générations à cycles parallèles	113
	B. KURIA	122
	C. ZANAKI	128
	D. MBEERE	138
	E. MERU TIGANIA	
	1 générations à cycles engrenés	143
	2 générations et dualismes	150
	3 arithmétique tigania	152
	4 générations fractionnées	154
	F. Points sacrés : <i>Mugwe</i> méru et Maitre de la pluie zanaki	156
CH- V	TRANSFORMATIONS ET POINTS SACRES	
	II : MAASAI ET BORAN	170
	A. Classes d'âge et prophètes maasai	
	1 fortunes de guerre et organisations sociales maasai et samburu	171
	2 des prophètes et de l'état	177
	3 MAA et MERU	180
	B. <i>Gada</i> et <i>Kallu</i> BORAN	
	1 générations et âges	184
	2 expansion oromo et invention du <i>gada</i>	190
	3 l'Etat boran et les autres	193
	4 diffusion et emprunt des générations	198
	5 point sacré boran : les <i>kallu</i>	201
	CONCLUSION	212
	BIBLIOGRAPHIE	216

CHAPITRE I

HISTORIQUE DES APPROCHES ET PROPOSITIONS NOUVELLES

Les critères d'âge et accessoirement de génération ont été pensés dès le début du siècle en tant que principes d'organisation sociale mais il faut attendre les années 1950 pour voir des travaux dépasser le cadre des généralités intuitives.

Entre les deux guerres Radcliffe-Brown (1929) et surtout R. LOWIE (1920-1936) envisagent qu'aux faits de parenté et de territorialité il faut ajouter l'âge comme principe de différenciation des individus et des groupes. A partir de ses matériaux collectés chez les Indiens des Plaines et des travaux de Merker sur Les Maasaï (1910) Lowie (1936, ch. 10 et 11) critique sans difficulté l'évolutionnisme de Schurtz (Alterklassen und Männerbunde, Berlin 1902) qui fondait sa vision unilinéaire du développement des sociétés sur des propositions qui, dégagées de ce cadre, méritent d'être retenues : "L'antagonisme entre l'ancienne et la nouvelle génération qui sépare enfants et parents, contient le germe d'une classification selon l'âge que Schurtz considère comme le type le plus ancien d'association" (1936 : 280). De plus dans l'examen des données ethnographiques, Lowie pose les nécessaires distinctions entre âge, degré d'âge et classe d'âge et bute déjà sur l'apparente aberration de la présence de vieillards et de bambins dans un même groupe et donc sur le fait que l'âge biologique n'est qu'une notion relative et nécessairement interprétée. Enfin dans son essai de 1927 "The Origin

of the State" Lowie suggère que ces structures d'association au-delà de la famille et du voisinage peuvent être une des conditions de l'apparition de l'Etat.

En 1931, MAUSS dans sa communication sur "La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires" propose de saisir à côté des divisions claniques traditionnellement répertoriées, d'autres divisions par sexe, âge et génération pour rendre compte des oppositions et des solidarités qui font tenir une société, et précise que contrairement à chez nous où âge et génération grosso modo coïncident, les sociétés exotiques dissocient ces données car du fait de la polygynie les fils d'un même homme peuvent être d'âges très différents. Il s'en suit que "à l'intérieur de ces groupes des générations imbriquées de cette façon, à la façon de deux poings fermés accolés par les forces extérieures engrenées des doigts -je fais le geste exprès-, il y en a d'autres imbriqués les uns dans les autres dans lesquels règnent d'autres communautarismes et d'autres égalitarismes : de sexe, d'âge, de groupe local, de clan" (1971 : 139).

L'analyse de ces sociétés à génération et âge a une histoire paradoxale. Les propédeutiques prometteuses de Lowie et de Mauss restèrent sans réponse car du fait des hasards de l'histoire coloniale, l'Afrique orientale devint un nouveau champ du fonctionnalisme britannique, heureusement tempéré par l'acuité des ethnographes qui surent se laisser emporter par la richesse et la complexité de ce qu'ils découvraient : en 1951 et 1952 Peristiany chez les Pokot et Gulliver dans le cercle karimojong inauguraient une ère encore ouverte de collectes étonnantes.

*

En 1956 EISENSTADT publie la première synthèse sur le sujet, "From Generation to Generation : Age Group and Social Structure". Parti des réalités africaines, l'auteur élargit son propos à toutes les sociétés, incluant donc le domaine occidental. A l'aide d'un recensement impressionnant fondé sur le caractère universel du critère d'âge comme donnée biologique élémentaire, Eisenstadt bâtit une problématique de l'éducation et de la socialisation des jeunes, où s'opposent les sociétés à forte organisation familiale (au sens large) et faible organisation d'âge et réciproquement, le tout pris dans le maillage des sociétés closes ou ouvertes (pour traduire les concepts de "kinship societies" et "non kinship" ou "universalistic societies").

L'ouvrage est intéressant du point de vue d'une histoire de la sociologie et d'une sociologie des sociologues car on y trouve l'écho des inquiétudes occidentales sur la difficile insertion des générations du "baby-boom" -la préface à la réédition de 1971 souligne d'ailleurs la justesse des analyses de l'auteur en ce domaine-, et aussi les conditions concrètes "semi-expérimentales" qui ont nourri ses intuitions (1971 : 178-179). Dans la société "front pionnier" qu'était encore à l'époque l'état d'Israël se distinguaient et s'opposaient deux types de communautés : le kibboutz en mettant l'accent sur la précoce formation de classes de jeunes minorait le rôle de la structure familiale y compris dans le domaine réduit de l'économie ménagère alors que le moshav n'était qu'un agrégat villageois de familles par lesquelles tout passait, la production, l'éducation des enfants jusqu'à l'âge adulte, l'héritage des exploitations, le droit de siéger au conseil de la communauté.

Au total la synthèse d'Eisenstadt éclaire assez bien les raisons de certains dysfonctionnements des sociétés industrielles et à ce titre son ouvrage mériterait d'être mis au programme de formation des éducateurs occidentaux, mais sa sociologie de l'action très inspirée par T. Parsons dont il se réclame dès l'introduction, tourne court lorsqu'il s'agit de saisir la place et la variété des systèmes d'âge dans les horizons exotiques et ce malgré les pages bien venues sur les sociétés d'Afrique orientale. D'un côté il reprend à son actif une logique portée par le fonctionnalisme britannique qui travaillant en référence explicite aux Tallensi et aux Nuer pense les systèmes d'âge et de génération en négatif, par défaut de lignage, croyant remplir ainsi la case vide des "African Political Systems", par la "cutting across theory" qui explique la faiblesse du lignage cisailé qu'il est par les groupes d'âge, mais passant en fait à côté de la profonde originalité de ces structures. Quels tableaux aurions-nous eu si les Nuer avaient été pensés par défaut de génération ? Ajoutons aussi qu'il glisse sans solution de continuité de la famille au lignage s'appuyant en cela sur la très discutable théorie des terminologies de parenté par extension et qu'il pose comme évidentes la définition du lignage, ce qui est vrai, et la définition de la famille, qui reste à trouver. D'un autre côté, Eisenstadt ne borne pas sa Société : qu'y-a-t-il de commun entre les guerriers spartiates s'en prenant nuitamment aux hilotes, l'état de sainteté quasi-bouddhique atteint par les tenants des grades supérieurs du Gada des Galla et les cycles scolaires de l'Education de nouveau Nationale ? L'âge certes y est pour quelque chose mais la catégorie est alors trop

lâche car s'y dissout l'étonnante diversité des productions sociales. On bute là sur la difficulté à faire des synthèses à partir de quelques données universelles immédiates. En ce domaine seules les "Structures élémentaires de la parenté" quoique ne faisant pas l'unanimité, restent décisives.

*

En 1977 STEWART propose une nouvelle somme qu'il veut à la fois manuel et ouvrage d'analyse théorique des systèmes de groupes d'âge. Il limite son champ d'investigation aux sociétés ethnographiées où les données permettent sans conteste de conclure à l'existence de tels systèmes. Il évite ainsi les écueils de l'ouvrage d'Eisenstadt mais prend en compte un nombre assez considérable d'ethnies dispersées dans des aires de civilisations éloignées : Indiens d'Amérique du Nord et du Sud, sociétés d'Afrique occidentale et orientale, aborigènes de Taïwan, ces derniers étant évoqués plus qu'analysés faute de bibliographie accessible.

La variété des systèmes est saisie dans un modèle général ("the age set model" cf. tableau) bâti sur huit règles d'inclusion et d'enchaînement, huit contraintes qui président à la formation des groupes (règles 1 à 4), à l'entrée la promotion la sortie des individus (règles 5 à 8). Cet outil analytique lui permet de décortiquer des mécanismes mal ou sous-estimés par les ethnographes. Dans les systèmes générationnels où aux contraintes d'âge s'ajoute la nécessité qu'ont tous les fils d'un homme de rejoindre la génération subséquente à celle de leur père, des dérives d'"overaging" et d'"ungeraging" sont inévitables et des mesures secondaires parfois en contradiction avec les règles

THE AGE-SET MODEL

A collection of groups in a society constitutes an age-set sequence when the groups are governed by rules such that in that society they generate an unbounded number of groups with the following characteristics:

1. The ordering characteristic. There is a total ordering on the groups given by the order in which they begin recruiting.
2. The no-overlapping characteristic. Each group ceases permanently to recruit members before the next one starts.
3. The two-group characteristic. There are always at least two groups in existence.
4. The dissolution characteristic. No group dissolves before one that began recruiting before it.
5. The enrolment characteristic. There is a certain age (the enrolment age) that has the following properties:
 - (i) No individual joins a group before reaching this age: it is the minimum enrolment age.
 - (ii) Any individual who has not yet joined a group, but who is going to join one, and who has reached this age, joins a group as soon as there is one recruiting members: it is the basic enrolment age.
6. The single membership characteristic. No individual is at any time a member of more than one group.
7. The no-resigning characteristic. A member only leaves a group under one of the following circumstances:
 - (i) When he leaves the society, or
 - (ii) When the group is dissolving.
8. The no-rejoining characteristic. A member who has left a group because he has left the society or because the group is dissolving does not again join a group.

(:44 →)

The easiest way to analyze this sort of system is to view it in relation to an extended version of the age-set model. Let us add to that model two further constraints, which between them cover the rule that Gulliver ascribes to the Jie system: that sons join $F - 1$.

- (i) Every son of a member of a group himself joins a group, if (but not only if) he survives to the maximum life span. This is the no-shrinking characteristic.
- (ii) A man who joins a group, and whose father joined a group, joins the first group to begin recruiting after the one that his father joined (the generation-linking characteristic).

Tiré de Stewart (1977) - pages de garde + 44

Fundamentals of Age-Group Systems. Academic Press, 381 p.

principales doivent être prises. Il n'est pas facile de traduire terme à terme en français ces concepts que des auteurs antérieurs avaient déjà pressentis : en 1936 Jensen parlait d'"Überalterung" et de "Verjüngung", en 1953 Prins d'"ultra-senectation" et d'"infrapuerilization" (Stewart : 12). Nous plaçant du point de vue des individus, certains sont nés en avance (overaged) d'autres en retard (underaged). Du point de vue du système nous proposons une terminologie inspirée par un concept géomorphologique : une rivière est dite "sous-adaptée" lorsque de toute évidence elle coule dans une vallée que par son présent débit elle n'a pu creuser. Le système souffrirait ainsi de suradaptation (overaging) et de sous-adaptation (underaging), les individus nés en avance sont suradaptés, en retard sous-adaptés, au total inadaptés. Curieusement il nous a fallu ce subterfuge pour arriver à ces termes si simples, tourner le dos à "l'âge" pour trouver les "inadaptés" en fait les floués potentiels du système.

Les suradaptés, les fils aînés des fils aînés par exemple, risquent d'attendre et de n'être jamais intégrés dans leur classe de génération (transgression de la règle 9) alors que les puînés, s'ils doivent être incorporés, entraînent le chevauchement des générations : deux générations sont alors ouvertes au recrutement et transgressent la règle 2. Ces distorsions statistiquement inévitables mais accélérées par la polygynie et donc la longue période de procréation des pères peuvent ensemble affecter un système, risquent d'exclure définitivement des individus et par effet cumulatif génération après génération entraîneraient son implosion. Seuls les Oromo (Galla) ont déployé un ensemble de règles qui tente de prévenir de telles dérives en limi-

tant par rapport à un cycle immuable l'âge minimal de paternité, et peut-être aussi l'âge maximal, au contraire des autres, ainsi des ethnies du cercle karimojong qui négocient plus ou moins avec ces tensions. Mais il n'en reste pas moins que démographiquement ces organisations sont viables : s'appuyant sur des simulations faites par les démographes Lotka et Keyfitz à partir de données il est vrai occidentales, Stewart (p. 52-55) montre que quelle que soit la dispersion initiale des générations qui procréent (en l'occurrence des femmes) 3 à 4 générations finissent par être numériquement prédominantes et donc qu'un système générationnel malgré des dérives plus ou moins contrôlées n'est pas statistiquement condamné. Notons que Legesse (1973) a, à la même époque usé de ces simulations en sens inverse, en partant du taux d'inadaptés qu'il avait recensé chez les Boran à Gada pour reconstituer le temps nécessaire à la production d'un tel taux et mieux saisir la profondeur historique de ces systèmes. Dans une deuxième phase Stewart s'attaque aux systèmes d'échelons d'âge, approfondissant ainsi la dichotomie entre groupes et échelons. Il limite ses ambitions car il pense que ces systèmes, très nombreux, sont beaucoup plus difficiles à modéliser que les précédents et s'intéresse essentiellement aux systèmes de groupes d'âge combinés à des échelons bornant les individus du berceau à la tombe ("Graded age-group system").

Au total Stewart a atteint les buts qu'il s'était assignés : fournir des outils analytiques qui permettent aux ethnographes de débusquer les contradictions des modèles indigènes (à cet égard les pages qu'il consacre aux Jie, Karimojong et Maasaï sont saisissantes par la lisibilité

qu'il donne aux structures) et d'obtenir des informations qui autorisent une réelle approche comparative. On mesure là pleinement la distance parcourue depuis l'ouvrage d'Eiseinstadt. L'approche de Stewart permet aussi, peut-être plus qu'ailleurs, de démêler des niveaux de modèles bien souvent intriqués : le(s) modèle(s) indigène(s) manipulés plus ou moins ouvertement, le modèle que l'ethnographe constitue en fonction des questions qu'il (se) pose et des réponses plus ou moins idéalisées fournies par l'informateur (qui bien souvent aussi est un spécialiste de ses systèmes) sans oublier évidemment le niveau moins immédiat de l'analyse trans-culturelle.

Un point pose problème néanmoins dans le travail de Stewart : comment s'articulent ces systèmes d'âge avec les autres systèmes ou sous-systèmes à l'oeuvre dans la société ? L'auteur écarte d'emblée cette dimension de son propos qu'il veut purement formel : "the idea I have had in mind is that structures of this kind defined by the age-set model have a certain naturalness about them, that they are in some way independant, self-contained entities" (: 239). L'auteur en reste là pensant s'être libéré de toute pesanteur sociologique. Et pourtant :

- (1) En isolant les systèmes d'âge dans un ensemble de règles Stewart reste dans le sillage de la plupart des ethnographies qui ont décrit ces organisations comme se suffisant à elles-mêmes, porteuses d'un ensemble de rites très détaché des réalités séculières, monde de la règle pour la règle, couvent exotique de pasteurs africains ou de moines combattants : superbes "pièges à pensées" qui se sont refermés sur les observateurs-spectateurs (SMITH 1979).

(2) Quand il aborde le problème de l'origine des groupements générationnels, il reste prudent et semble s'en tenir à une solution moyenne : "it has not been clear whether g-groups are a form of social organization entirely sui generis, whether they are a type of descent or kinship group, or whether they are a type of age-group organization. The prevalent view is perhaps that they represent an intermediate form between age-group and descent-group" (: 42). Mais finalement il choisit : "I shall use the âge-set model to show something of how g-groups systems work and... I shall give reasons for looking on them as distorted age-set systems (: 42)". On ne peut reprocher à Stewart de bâtir son "G-set-model" en ajoutant deux contraintes ("the no-shrinking-characteristic", "the generation linking characteristic") aux huit du "age-set model" "as the easiest way to analyze this sort of system is to view it in relation to an extended version of age-set model (: 44). Mais lorsque passant à l'application de son modèle, on constate que les seuls systèmes dits de "groupes d'âge" étudiés sont d'abord et uniquement des systèmes générationnels évidemment pris en Afrique orientale (: 42-124), on aboutit au paradoxe suivant : les systèmes générationnels, pensés comme distorsion de groupes d'âge sont en fait les seuls cas "d'âge" recensés et on finit par constater que c'est la dite distorsion qui a permis de façonner le modèle des groupes d'âge (cf. règles 2, 3, 4, 6). Or ces acrobaties formelles que Stewart tente de justifier d'une façon qui reste obscure (cf. : 235-239) ne sont pas purement idiosyncrasiques : elles sont portées par et alimentent une sociologie de ces

systemes qui a toujours pensé, sans même y réfléchir ces générations en extension des systemes d'âge, sociologie, qui malgré de très beaux fruits, n'est pas parvenue à les élucider et masque peut-être maintenant plus de problèmes qu'elle n'en peut résoudre. Pour un temps au moins il nous semble maintenant plus heuristique de cesser de réduire la génération à l'âge et de faire de ces systemes une organisation entièrement *sui generis* : en mettant d'un côté les Pères et de l'autre les Fils on instaure d'emblée un tout presque au même titre que la distinction entre consanguins et alliés, "presque" car derrière cette dichotomie il n'y a pas un enjeu équivalent au tabou de l'inceste et donc cette partition ne peut à elle seule faire prendre une société. Cependant la génération a un pouvoir classificatoire plus efficace que l'âge, réalité fluctuante qui a toujours besoin d'un attribut pour ordonner les individus et dans bien des cas les hiérarchies d'âge s'inscrivent à l'intérieur de la génération, selon un principe d'aînesse absolue et relative, en bref un ordre de seniorité. Dans la réalité ces logiques s'entrecroisent, se superposent et parfois même se substituent l'une à l'autre, mais il n'y a aucune raison, sinon arbitraire pour l'instant, de faire de l'âge le principe premier de ce paradigme générationnel, de ce bouillon de culture qui n'a véritablement proliféré qu'en Afrique orientale. A titre d'ouverture, on peut suggérer que Stewart a tourné autour de deux modèles : un "age-timed set model" et un "generation-timed set model" soit deux sous-ensembles assez proches d'un modèle plus vaste qui reste à construire ; un "timed-set

model". Notre propos n'est pas de retomber dans l'opposition entre systèmes linéaire et cyclique que Stewart à juste titre dénonce comme étant une "confusion entre les groupes d'âge et leurs noms" (: 122) mais puisque la perpétuation d'une société est en partie façonnée par l'image du temps que chaque culture projette, il faudrait aboutir à une grammaire des temps sans oublier que ces jeux de l'esprit sont le reflet et l'outil d'enjeux bien concrets, enjeux que Stewart n'a pas toujours réussi à mettre entre parenthèses.

- (3) Dans l'analyse de l'intervalle qui sépare l'inauguration des générations (: 71-76), il aborde le cas très documenté des générations Karimojong auxquelles leur ethnographe accorde une durée moyenne de 30 ans bien que la génération B en son dernier segment B5 ait recruté de 1929 à 1958 alors qu'elle aurait dû se clore en 1936. Stewart prend acte des explications de Dyson-Hudson (guerres, épidémies, sécheresses ont reporté la passation des pouvoirs à C) mais développe judicieusement que cette dérive est "caused mainly by deep-rooted features of the whole system" (: 74), et si B5 a recruté si longtemps, c'est que A5 en a fait autant et que le problème est endémique au système : pour que A5 reste le plus longtemps au pouvoir, il ne faut pas que C1 soit inauguré et A5 donc fait durer B5 aussi longtemps que possible, première cause de rallonge de la durée de B5, bien supérieure aux durées de B1, 2, 3, 4. Quand la cérémonie de passation a eu finalement lieu parce que les A5 étaient trop rares ou décatés pour assurer le service rituel, les B ont intérêt à voir les B5 recruter le plus longtemps

possible pour que les B dans leur ensemble jouissent au maximum des avantages du pouvoir. Stewart touche sans le dire la limite de son étude car il faut expliquer "the reluctance of the members of a senior group to surrender their prerogatives and retire" (: 74). Cette mauvaise volonté est beaucoup moins banale que l'affirmation de l'auteur le laisse entendre : sans aller pour le moment très loin dans les détails, citons le cas des Galla-Oromo où les dignitaires cèdent automatiquement leur pouvoir à leurs successeurs, le cas des Jie où les Grands-Pères décident de l'inauguration de la génération de leurs Petits-Fils, alors le cas des Karimojong apparaît comme une situation où les générations adjacentes sont en rivalité.

On a abordé là l'archipel familial des critiques faites aux études formelles où l'allure, le fonctionnement des systèmes ne peuvent plus être éclairés par les règles du jeu mais par l'enjeu qui s'y déroule. Cette critique, très triviale, n'a pas effleuré l'esprit de Stewart qui d'ailleurs reste en cela fidèle aux ethnologies qu'il a comparées. Cette situation résulte de curieuses interférences : la grille utilitariste ne permettant pas de capter ces systèmes, l'Ecole britannique les a relégués, à la sauvette presque, dans l'empire de la gratuité, de la règle pour la règle, des apparences béatifiantes. Mais "rien ne dure que par du vrai, même le faux" (Paul Mus), ces systèmes classent, hiérarchisent les individus, traitent des conflits et rivalités provoqués par la perpétuation d'une société toujours menacée par les désordres, les ambitions des inévitables générations montantes ; dans le fond les

Pères aimeraient être seuls mais de même qu'ils ont dû co-exister avec leurs Géniteurs, ils devront supporter leurs Fils. Il y a là une pâture pour le féminisme et la psychanalyse qui se régalerait sans doute de coïncidences roboratives : les Générations, affaire d'hommes, ont été étudiées par d'autres hommes et dans cette connivence involontaire l'âge est plus facile à dire que la relation père/fils, l'harmonie plus facile à penser que la guerre froide, le discours très bruyant plus accessible que le silence... Tout de même ces systèmes sont réellement existants ; alors l'esprit analytique s'est polarisé sur tous les hiatus qui devraient interdire leur perpétuation et les règles secondaires qui bizarrement l'autorisent comme si, ignorant les (trop) belles allées que trace un système lignager on en avait conclu à son impossible utilisation étant donné les bricolages multiples et étranges (voir les Nuer) qu'ils induisent. Mais à l'évidence le lignage existe et la génération est au mieux une hiérarchie d'âge.

Entendons-nous : notre intention n'est nullement de nier la validité des études formelles et celle de Stewart reste un modèle du genre ; mais devait-il oublier qu'en ce bas monde des affaires humaines on ne parcourt pas impunément les chemins de la logique ?

*

Au début des années 1970 l'école française d'anthropologie renoue avec ces systèmes que son "Père" avait si bien pressentis dès les années 1930. Une première somme d'articles parue en 1971 sous la direction de PAULME recensait certaines configurations d'Afrique occidentale sans parvenir à des cer-

élucidations décisives vraisemblablement parce qu'ici ces systèmes ne se sont pas intégralement déployés, bloqués qu'ils furent par d'autres structures, modèles jugés plus prestigieux, efficaces. Il est possible que maintenant par un effet-retour en réaction à la trop grande importance accordée aux lignages, on détecte dans ce sous-continent et dans d'autres des empreintes jusque là ignorées de génération et surtout probablement d'âge, raffinant ainsi des descriptions et des analyses par trop réduites aux pesanteurs verticales des groupes de descendance. Mais il ne faudrait pas se tromper d'échelle : les tensions horizontales relevées dans ces sociétés n'ont, jusqu'à présent, rien à voir avec les élaborations presque délirantes pour certaines qui ont proliféré en Afrique orientale. Il en est dans ce domaine comme de l'architecture française baroque, piteux et traître reflet de ce qu'elle est en Europe médiane.

En 1974 paraît l'"Organisation économique et sociale des pasteurs d'Afrique orientale"; essai décisif qui rompt avec les approches précédentes et autorise une nouvelle compréhension des sociétés générationnelles. Quittant son champ d'investigation familial -les Touareg Kel Gress-BONTE aborde ces systèmes avec des intentions diverses qui ont toutes en commun un souci comparatiste.

Comparaison dans le cadre du matérialisme historique : l'auteur verse ces sociétés au compte des sociétés pré-capitalistes à la rubrique "forme germanique" dont il propose de raffiner et d'approfondir le contenu : à côté des formes antique et asiatique, il déplore que ces premières aient trop pâti de lectures rétrospectives, en fonction de ce à quoi elles ont donné suite en Europe, le féodalisme.

Nous n'évoquerons pas davantage cette problématique qui relève plutôt de l'histoire du matérialisme historique en particulier et de l'anthropologie en général, sinon pour retenir la clarification de concepts analytiques utilisés dans son essai : en plus d'une communauté conçue comme réunion de producteurs autonomes, Bonte prolongeant Marx ajoute la notion de "communauté en soi" au niveau culturel et historique, différente de la forme communautaire de production (: 77 et suivantes), distinction qui de fait irrigue toute son analyse.

Comparaison de quatre sociétés pastorales d'Afrique de l'Est en raison de ce qu'elles ont en commun : un mode de production qui oscille entre le pastoralisme pur et l'agropastoralisme et connaît des variations de productivité et de spécialisation. La productivité (mesurée par le nombre de têtes de bétail par habitant) la plus forte se relève chez les pasteurs purs (Turkana et Samburu) dans des milieux aux aptitudes écologiques contrastées tandis que l'agriculture apparaît aux seuils supérieur et inférieur de viabilité du système pastoral : chez les Maasai l'abondance (relative) de troupeaux multiplie les dangers d'épizootie et de surpâturage alors que chez les Jie, société en "récession" (notre expression) la faible productivité du troupeau s'accompagne du recours à l'agriculture. La famille polygyne patriarcale est la structure récurrente où le chef de troupeau, chef de famille se situe à l'intersection de deux nécessités : organiser la production (forme domestique de la production) en maintenant un équilibre entre l'accroissement du troupeau et de la famille, autoriser la reproduction, le mariage des fils qui entraîne

l'éclatement, une fission le long des "maisons" c'est-à-dire des épouses. Structurellement le style agnatique est contrebalancé par l'importance des mères et comporte des contradictions plus ou moins virulentes entre "l'appropriation domestique, la forme domestique de la production et le contrôle social de la reproduction (circulation des moyens de productions et des femmes)" (: 62). L'alliance régie par l'appartenance à des clans patrilineaires exogames donne lieu à des configurations différentes qui ont cependant en commun l'ouverture maximale à des affins multiples et ce d'autant plus que l'amnésie généalogique au-delà du grand-père permet la transformation rapide des consanguins en alliés potentiels. Au-delà les formes communautaires de production se définissent par des cercles de réciprocité incluant des affins et des "partenaires associés" formulés en terme de relation de bétail qui n'existent que par leur actualisation. Enfin les classes d'âge, structures politico-religieuses dont la variabilité doit être lue autrement qu'en terme de migration, acculturation et appartenance linguistique : elle peut être éclairée par l'articulation des rapports de production et des superstructures politico-religieuses qui définissent la "communauté en soi" et pèsent d'un poids plus ou moins lourd, varient donc à ce titre en ce qu'elles règlent ou non les contradictions plus ou moins fortes de rapports de production et de reproduction.

Chez les Jie comme chez les Karimojong, les classes d'âge servent le côté religieux de la société, lui donnant une existence en soi mais ne traitent pas directement les contradictions des rapports domestiques et communautaires. La restructuration globale du système d'âge turkana est le

reflet d'une société qui règle ses tensions dans le processus d'expansion même : "le système politico-religieux définit la communauté en soi mais n'intervient pour assurer la reproduction qu'au niveau de l'imaginaire et non directement dans la production sinon par une intense pratique sur les contradictions" (: 49). En revanche les Samburu connaissent un contrôle directement exercé par le groupe des "Aînés" : "les rapports qui s'établissent entre aînés et moran apparaissent collectivement comme des rapports de production définissant la forme communautaire de la production, un rapport "d'extorsion" du travail des moran par les aînés... l' accaparement des surplus par les aînés pour prendre de nouvelles épouses et accroître leur unité domestique ... passe par des rapports politiques fondés religieusement entre deux groupes sociaux" (: 62-63). Des Jie aux Samburu en passant par les Karimojong et les Turkana on aurait quatre modes de réalisations possibles des contradictions qui oscillent dans les limites du mode de production. La mise en perspective de ces transformations permettrait de "retrouver les clés d'une histoire qui nous échappe autant par manque de données que du fait du caractère mystifiant de la conscience historique immédiate" (: 12). Et Bonte d'esquisser à travers le changement de dominance qui distingue les Samburu des autres, l'apparition de rapports dissymétriques qui portent en germe des rapports de classe et aussi l'apparition de l'état, propositions développées dans un article ultérieur (1978).

En articulant des sphères que le fonctionnalisme et le formalisme avaient jusqu'ici séparées Bonte émancipe ces structures "d'âge" et ouvre un champ nouveau à leur analyse.

Le seul ethnographe français qui ait enquêté et publié sur ces sociétés, Tornay chez les Nyangatom, inscrit ses explications dans un rapport qui, bien que critique de Bonte, n'en travaille pas moins sur les vertus sociologiques de ces systèmes. Du côté des Britanniques des évolutions sont perceptibles dans le dernier recueil d'articles qu'ils aient publié (Baxter et Alamgor, 1978) : à travers une profusion qui confirme la richesse et la variabilité de ces systèmes, on sent poindre des saisies nouvelles particulièrement celle de Spencer qui lui aussi tente depuis ses premiers travaux sur la gérontocratie samburu (1965), de faire se rejoindre les parallèles de la forme et des enjeux de pouvoir. C'est à ces confluences que Tornay a cru pouvoir nous inviter à élaborer nos propres interprétations.

*

Certains caractères écologiques et économiques doivent être, dans une perspective sociologique, précisés. De ce pastoralisme équatorial erratique comme les précipitations, il ressort que malgré certaines régularités qui finissent par s'établir, le pasteur chef de troupeau-de famille reste un spéculateur, un parieur pour qui rien n'est jamais acquis : pari sur les pâturages les points d'eau les nuages-mirages qui se dessinent à l'horizon, la dispersion anti-épizooties des troupeaux. Dans ce royaume de l'incertitude des inégalités appréciables existent, régions moins sèches que d'autres, subsistance plus rapidement assurée, journées de travail moins longues, troupeaux plus denses mais ces écarts sont réversibles, l'accumulation n'est pas possible, un pasteur meurt comme il est né, dénué de tout, ses fils ne seront ni

ses successeurs ni ses héritiers : le partage d'un troupeau résiduel peut donner lieu à de sérieuses empoignades, les faveurs trop marquées à l'aîné précipiter des scissions, moduler les géométries domestiques, accorder des avantages initiaux. Mais rien n'est tenu définitivement, les fortunes se renversent, les cadets peuvent s'en sortir mieux que leur aîné, leur père : un pasteur n'est que par ce qu'il se fait, sa capacité à tisser des relations, à accumuler du crédit social, seule richesse notable mais intransmissible, son goût du risque, sa capacité à négocier avec lui-même et avec les autres. Selon un anachronisme un peu moqueur, la pratique économique de ces pasteurs n'est pas loin du libéralisme de nos Idéologues, inégalités reversibles, individualisme valorisé, liberté d'entreprise, de libre-échange dans une économie ouverte mais ici, aucune capitalisation : la pénurie règne, alimentaire mais aussi humaine, les bras viennent souvent à manquer pour faire face aux multiples tâches (cf. ch. III).

Economie de subsistance certes, mais ouverte et non autarcique, économie d'échanges donc : si ces pasteurs sont fous de bétail au point de se dire éleveurs alors que de toute évidence certains vivent d'abord de leurs récoltes, si quelques tabous dégoûts alimentaires ont été notés, il n'y a pas de spécialisation irréversible, de solution de continuité entre l'élevage l'agriculture la chasse la cueillette la pêche l'échange négocié ou agressif, à échelle individuelle séculaire locale subcontinentale, raison pour laquelle l'approche quantitative de Bonte, bien qu'elle saisisse certains contrastes significatifs à un temps donné, n'isole pas des seuils décisifs. Si chaque ethnie s'identifie,

se distingue des autres par une organisation socio-politique unique (mais non éternelle), il n'est pas possible d'y adjoindre une économie qui serait "nationale", la société se clôt sur une base économique ouverte : apport variable des récoltes à une production lactée et carnée qui connaît elle-même des amplitudes ne serait-ce que saisonnières, considérables (nos économies agricoles hypersophistiquées n'en restent pas moins soumises à ces décrochements de la production qui rendent la régulation des marchés particulièrement acrobatique) ; échanges multiples avec les autres : raids défensifs ou offensifs qui ont une éminente fonction économique de prévention protection (re)constitution de troupeau et de famille ou destruction, migrations d'individus qui partent ailleurs ou viennent s'installer, contact avec les tribus voisines tantôt d'agression tantôt de coopération : pour ne prendre qu'un exemple celui de certains Maasai, éleveurs les plus snobs de la contrée dont la consommation exclusive des produits de leurs troupeaux serait, dit-on, à mettre en relation avec une immoglobuline garante de bas taux de cholestérol ; ils n'en coopèrent pas moins avec les Dorobo, chasseurs-cueilleurs qui entre autres produits leur fournissent du miel et en cas de pénurie les nourrissent, et réciproquement (Jacobs, 1975). Ces échanges ne sont pas marginaux même s'ils sont difficiles à quantifier car ils deviennent décisifs aux temps des soudures, disettes famines à l'issue desquelles certains s'en sont sortis, d'autres pas. Si l'on devait chercher des seuils économiques significatifs en terme de perpétuation sociale, il faudrait réfléchir non pas selon un axe d'accumulation et/ou de spécialisation, mais un ordre de décroissance, de

résistance à la pénurie.

Dans cette économie ouverte, la territorialité prend des accents originaux : un territoire, c'est-à-dire un ensemble de points d'eau, pâturages et secondairement de terres cultivables, ne se dessine que si l'on s'en sert, si on parvient à le défendre contre d'éventuels appétits rivaux ; ces droits sont transitoires et transportables ailleurs.

Enfin dans cette économie d'échanges, le bétail a des vertus particulières : c'est une richesse qui peut diminuer brutalement mais aussi se reconstituer rapidement, au point que menace parfois le surpâturage. C'est aussi un bien transportable, une réserve alimentaire qui se "stocke" toute seule, une réserve de change, une quasi-monnaie dont le cours peut varier et facilite les interactions séculières, de la compensation matrimoniale au paiement des amendes infligées par les aînés. Mais c'est surtout la seule façon de "commercer" avec l'Être Suprême grand intendant de la pluie et de la fécondité domestique, bêtes et gens confondus. Tous les témoignages concordent pour dire que ces populations baignent dans un océan de rites de "prières et de bénédictions" (Baxter, 1978 : 155), qui sont autant d'occasions de petits sacrifices ou d'illustres hécatombes, que l'on pourrait ordonner selon un axe syntagmatique ou paradigmatique aurait dit Smith (1979). Or là surgit une solide discrimination : les femmes et les non-initiés sont exclus de ces ripailles carnées. Les Anciens, les Aînés qui sont les intermédiaires avec l'Être Suprême s'attribuent les meilleurs parts ne laissant que les bas morceaux, quand ce n'est pas la seule odeur des rôtis, à leurs cadets. Ces prérogatives de la mâchoire sont les plus durables : quand les

privilèges polygamiques perdent de leur sens, les anciens ont encore cette supériorité : aux grandes fêtes qu'ils président des jours durant ils mâchent et remâchent. Cette consommation rituelle n'a pas qu'une incidence anecdotique au niveau économique ; là encore son appréciation quantifiée est délicate mais une bonne part de la production animale est ainsi ingérée : les troupeaux trop nombreux sont mis à contribution délestant les éleveurs bien nantis qui gagnent en honorabilité, parant si nécessaire au surpâturage ; abattages de soudure aussi, même aux temps de grande pénurie tout est fait pour que le service rituel soit maintenu.

Economie de l'échange et de la mobilité mais pas uniment dans le temps et dans l'espace et c'est à cette échelle qu'on trouverait des déterminations économiques. Les horizons d'action et de réaction de ces agropasteurs s'inscrivent dans le sous-continent d'Afrique orientale, dans les limites d'un écosystème subdésertique, steppique, de marge qui a précisément la propriété de fluctuer selon des oscillations climatiques, pluviométriques encore mal comprises. Or cet écosystème est aussi un "oekumène", concept judicieux élaboré dans les années 1930 par un géographe tombé dans l'oubli, Max Sorre, qui définit l'anthropisation, irréversible bien souvent, des écosystèmes où l'Homo (sous toutes ses espèces) fut une variable puis un facteur bizarroïde du biotope et de la biocénose, pour toute la biosphère mais particulièrement dans les milieux de transition. Si l'on s'en tient aux découvertes du site désormais célèbre de Narosura l'élevage au moins existe depuis le premier millénaire B.C. Cette profondeur temporelle que nous donne l'archéologie permet davantage de poser de nouvelles questions que de conforter des certitudes. On peut

supposer sans grand risque d'erreur que dans ce dernier siècle au moins, sinon le précédent, cet oekumène africain (comme les autres) a connu des déséquilibres successifs novateurs car cumulatifs dont la résultante a été le rétrécissement de la liberté d'action économique de ces populations par clôture et fractionnement de plus en plus menu de leur oekumène : les signes extérieurs de cette histoire contemporaine furent les épizooties et les grandes guerres de la deuxième moitié du XIXème siècle, l'expansion éthiopienne puis européenne, l'accélération tragique des déséquilibres depuis les décolonisations. Or il ne faut pas oublier que les savoirs ethnographiques se sont élaborés dans des sociétés déjà à l'étroit, gauchies par des pressions probablement nouvelles par leur force à l'échelle de leur histoire, réalités qu'il faut intégrer lorsque l'on tente d'apprécier la portée sociologique des systèmes d'âge et de génération : ainsi leur ritualisation qui a tant frappé les observateurs, leur renvoi à une sphère religieuse apparemment détachée des contingences séculières n'est probablement que la conséquence de ces distorsions, l'empire de la foi et des croyances résistant mieux pour un temps par inertie et idéalisation. Dans ce tableau une certitude économiste se profile : ces sociétés bâties dans et pour la mobilité et l'échange ont pu et dû pendant longtemps répondre aux vicissitudes qu'elles affrontaient développant des transformations selon des enjeux intérieurs et extérieurs, la clôture plus ou moins pesante de leur aire d'évolution économique qui les contraignait soit à une sédentarisation peu supportable si elle devenait durable, soit au départ, à la migration accélérée qui dans certaines extré-

mités à pu prendre des allures de fuites. Les phases de relative abondance et de détente, ou de pénuries et de tensions de plus en plus difficilement contenues n'ont pas d'abord oscillé entre des pôles agricole et pastoral mais selon une dynamique où se succédaient des temps de dilation, d'ouverture puis de contraction, de repli où menaçait l'asphyxie, danger qui a pesé dans le passé mais qui désormais est définitif et rédhibitoire. Ce n'est que très tardivement pour certaines, que ces ethnies furent ouvertes à la "modernité" mais elles ont subi depuis bien longtemps les contrecoups de la déstabilisation continentale de l'Afrique.

*

Non liées à une activité économique particulière, les structures à génération et âge se retrouvent chez des populations à qualification variée (agriculteurs, agropasteurs, chasseurs-cueilleurs) qui ont toutes en commun le double impératif de la mobilité dans un espace où elles inscrivent et ce toujours momentanément leurs territorialités, et de l'ouverture et de l'échange sur des modes pacifiques/agressifs par nature réversibles où les amitiés et les inimitiés ne sont jamais définitives. Relevant des "civilisations de la lance" pour reprendre l'heureuse expression de Maquet, elles ne sont pas cependant comme l'ont cru leurs premiers témoins, des sociétés guerrières et leurs systèmes générationnels ou d'âge encore moins : elles peuvent si nécessaire se "militariser" rapidement car le gardiennage des troupeaux par les jeunes hommes ou les adolescents prolongés entretient les conditions psychologiques et physiques d'une telle mobilisation, en général défensive ou

préventive et beaucoup plus rarement offensive, mais les valeurs suprêmes que ces structures incarnent et réalisent sont la Paix et la Prospérité garanties par le bon ordre socio-cosmique ; cependant du fait de leur oekumène original, ces populations vivent sur une limite ici toujours réactive, ailleurs plus enfouie, entre un état de guerre et un état de paix, entre donner la mort et instituer la vie. La prolifération unique à ce jour de ces systèmes en Afrique orientale fait qu'on les retrouve indifféremment dans des ethnies à appartenance linguistique contrastée : idiome commun à des nilotiques, couchites, bantou pour lesquels la reconstitution des migrations et osmose reste hypothétique mais qui ont dû être sensibles à l'efficacité sociologique de ces systèmes, leur théâtre rituel prestigieux, leur capacité à donner une identité distinctive qui vous fait reconnaître comme allié ou ennemi, condition à une intégration et à une perpétuation mais en retour aussi, capacité à absorber de nouveaux venus.

Comme nous l'avons déjà proposé à l'occasion de notre critique de Stewart, il y a plus à gagner pour l'instant en particularisant le mode générationnel : les organisations d'âge peuvent cohabiter plus ou moins significativement avec d'autres structures -lignage, état ancien ou moderne, société simple ou complexe- raison pour laquelle la tentative d'Eisenstadt a tourné court. En revanche la génération est exclusive : si elle n'assure pas toutes les fonctions sociales et à ce titre d'autres systèmes existent qui règlent l'alliance et la territorialité, elle n'en est pas moins prédominante et les inclut selon des résolutions à préciser, car en séparant les Fils des Pères, un Tout s'instaure qui

fait tenir les Parties. Il y a des seuils de rupture et d'interactions privilégiées entre le Tout et les Parties, mais des principes communs, génération et séniorité travaillent à ces différents niveaux de l'organisation communautaire et domestique où il est possible d'isoler des variations concomitantes, dans les limites de ce que permettent les sources documentaires : on reste là tributaire de l'histoire de la compréhension de ces systèmes. Cette saisie holiste ne cède en rien aux exigences d'une méthode, elle s'est constituée, nous a été donnée en quelque sorte par ces sociétés, à travers les prismes des ethnographies, des interprétations de Bonte, les intuitions de Mauss et de Lowie. Elle autorise aussi un certain flou, critiquable évidemment mais qui permet de négocier un comparatisme entre des ethnographies hétéroclites et discontinues.

Ces systèmes sont aussi des "politie" originales pour reprendre un concept bienvenu et défini par Baechler : "Une politie n'est pas un régime politique mais le cadre dans lequel des régimes politiques peuvent se développer. Elle marque la frontière entre la concorde intérieure, à la fois fin et origine du politique et l'hostilité extérieure toujours possible : il faut la distinguer de la sociabilité qui désigne -faute d'un terme plus élégant- une certaine manière de regrouper les hommes dans une même politie. Les modalités de la sociabilité sont très limitées. Je distinguerai la bande... la tribu... l'empire... la nation où chaque élément de base noue avec les autres des liens multiples et se considère comme la partie d'un tout... la cité... qui désigne une unité de taille réduite, souveraine, rassemblée autour d'un centre, le plus souvent matérialisé par une citadelle, un

village ou une ville" (1980 : 225-226). Entre la nation et la cité, la politique à générations définit une identité et une appartenance nationale par lesquelles les individus inclus par naissance ou migration acquièrent des droits fondamentaux à user d'un territoire, fonder un groupe domestique, devenir un Aîné mais aussi une citoyenneté distinctive puisque des non-citoyens existent : les femmes et les non-confirmés, dans la plupart des cas non-conformes car inadaptés.

Cette politique ainsi cernée est le lieu d'un régime étatique décentralisé et républicain : les inégalités domestiques sont reversibles et à sa Majorité (parfois tardive), tout citoyen accède automatiquement aux pouvoirs suprêmes de sacrifier pour le bien-être collectif et aux soucis gratifiants de la chose publique mais dans cette politique aux décisions diffuses, la liberté de choix et d'entreprise des individus reste décisive. Or cet état, s'il codifie plus ou moins fermement les rapports sociaux, permet tout autant aux pouvoirs personnels des chefs de troupeau de famille de se construire.

Etat minimal ou rudimentaire mais état tout de même, qui se perpétue au-delà des fortunes particulières des groupes domestiques et des clans dont on verra qu'ils existent sans organiser grand'chose, état qui pèse plus ou moins lourd, intervient de façon réversible dans la "société civile". Etat enfin "portatif" parfaitement adapté à la mobilité : il permet la communication entre des inconnus qui par lui s'identifient et se classent, la renaissance rapide aussi quand une partie de la société est sinistrée ou en rupture.

*

Ces propositions ne prétendent pas épuiser les problèmes complexes posés par ces systèmes : au pire elles pro-

duiront de nouvelles erreurs, au mieux elles permettront de promouvoir ces organisations au rang de structures à part entière, aux côtés d'autres déjà célèbres et reconnues. Elles se sont élaborées à l'occasion de nos lectures et discussions avec Tornay que je remercie de sa confiance et de sa patience. Mais les approximations dont nous sommes consciente, les erreurs grossières ou menues qui se seraient à notre insu glissées relèvent de notre entière responsabilité.

*
* *

C H A P I T R E I I

LE TOUT ET LA PARTIE CHEZ QUATRE ETHNIES DU CERCLE KARIMOJONG :
KARIMOJONG, JIE, TURKANA, NYANGATOM.

A. LES KARIMOJONG

Les Karimojong, ethnie de 60 000 agro-pasteurs (en 1963) sise au Nord-Est de l'Uganda, sont essentiellement connus par les travaux de DYSON-HUDSON : en 1963, soit 10 ans après l'article de Gulliver sur les Jie, paraît l'analyse de leur système d'âge, suivie en 1966 d'une synthèse centrée sur la saisie du Politique et des pouvoirs chez ces pasteurs parnilotiques. Cet ouvrage marque un tournant à deux titres au moins : l'auteur constate que cette société n'entre dans aucune des politiques des "African Political Systems" mais cesse de la définir par défaut de lignage, chefferie, royauté et pense qu'on ne peut la réduire à un seul principe : "The Karimonong political community is resistant to explanation in terms of any one institution" (1966 : 258). Une double dynamique structure les pouvoirs publics, la territorialité, l'organisation d'âge.

Le pays karimojong est divisé en 10 sections territoriales (*ekitala*) structurellement équivalentes (mais démographiquement inégales), à l'autonomie très nette (ainsi les Anciens d'une section peuvent décider d'une attaque contre une tribu ennemie, Jie au Nord ou Pokot au Sud-Est de préférence), identifiées d'après les gens qui y vivent (les gens de la Perdrix, du Taureau...), des particularismes

d'accent de réputation (les Tortues sont des voleurs, les filles des Eléphants chantent bien, ...), séparées par un *no man's land* où on peut faire paître des troupes mais en aucun cas y installer des habitats permanents (1966 : 128-131). Comprises dans ces sections, les sous-sections elles aussi nommées et réputées avoir été autrefois endogames (1966 : 124) regroupent les voisinages, agrégats de base des établissements sédentarisés dans la bande centrale de culture. L'appartenance à la sous-section est donnée par filiation patrilinéaire, filles comprises. Ces différents niveaux de territorialité sont autant de communautés rituelles quand ils ne sont pas aussi des lieux de coopération économique. Dyson-Hudson prend soin de préciser que "the tribal land is defined in social, not spatial terms... Karimojong carry their territorial rights with them as they move. To lay claim to territory, one must first dispossess, its inhabitants" (1966 : 151). En d'autres termes, l'identité du groupe est projetée sur le territoire et non l'inverse, le pays est pensé en termes de pâturages, points d'eau, terres de culture et non en terme de frontière; et les ethnies voisines selon les fluctuantes notions d'alliés et d'ennemis.

Dispersés dans toutes les sections, les 19 clans kari-mojong n'organisent pas grand'chose : trois d'entre eux ont la réputation d'être les plus anciens et à ce titre bénéficient parfois de petites prééminences rituelles, les autres étant vaguement conçus comme d'anciens vaincus et/ou assimilés. Le clan donne sa marque au bétail, aux coiffures d'enfants, à quelques rites domestiques et interdits ali-

mentaires, mais il n'est pas une unité exogame. Pour Dyson-Hudson le sous-clan est plus significatif mais l'auteur manque là de clarté : le sous-clan se limite au groupe de descendance, unité exogame, sur trois générations seulement qui est mal distinguée du groupe domestique et de l'organisation familiale. Retenons simplement pour le moment que le clan, contrairement au cas des Jie, n'organise pas la résidence et que les Karimojong connaissent cette catégorie sans y attacher beaucoup d'importance (1966 : 87-94).

A l'organisation de l'espace s'ajoute l'organisation d'âge (décrite plus bas) qui dégage une hiérarchie d'Anciens à compétence rituelle mais aussi séculière. A tous les niveaux y compris national ces personnages éminents peuvent si besoin est, régler les conflits, imposer leur autorité selon l'éthique commune que le non-respect des règles entraîne une défection divine (ici *Akuj*) de fécondité affectant et les gens et les troupeaux : "Karimojong politics are, in fact the politics of herding" (1966 : 153). Dyson-Hudson élargit donc la portée des systèmes d'âge au-delà de ce que Gulliver avait constaté chez les Jie (fonction uniquement rituelle) et chez les Turkana (système décadent). Mais comme ce dernier il isole soigneusement, bien que difficilement, la sphère des classes d'âge, délimitant ainsi un domaine public politique distinct du domaine privé domestique et familial qui, posé hors-sujet, n'est pas l'objet d'une analyse systématique ; au mieux suggère-t-il que le modèle générationnel est une projection du modèle familial (1963 : 389-390). A la fin son ouvrage tourne court : après avoir bien dégagé les caractères originaux de la politique des systèmes d'âge ("This complex of institutions provides

Karimojong with a permanent political organization which, despite the territorial separation of its component groups and their differential contact with outside societies, permits a consistent and distinctively tribal policy to be pursued in a co-ordinated manner" 1966 : 252), il ne reprend pas sa division entre organisation territoriale et organisation d'âge qui est pourtant plus qu'un procédé discursif, l'effet d'une catégorisation fonctionnaliste très inspirée par la méthode d'Evans-Pritchard comme le souligne Tornay (1983) ; il se refuse à poser toute étiquette et à amorcer toute comparaison même embryonnaire : prudence qui s'explique peut-être par le manque de données rapidement mobilisables mais peut-être aussi par son insistance à qualifier ces structures d'âge et non de génération, passant ainsi à côté de leur portée holiste et des particularismes des structures "d'âge" incluses dans une génération.

*

A tout moment, deux générations (*anyamet sq*) coexistent les Pères dont le recrutement est clos, constituent la génération au pouvoir, les Majeurs ; les Fils, initiés dans des classes d'âge à recrutement ouvert, en position de subordonnés, les Mineurs. Elles s'inscrivent dans un cycle de quatre générations aux noms récurrents -Zèbres, Montagnes, Gazelles, Lions- noria mue par l'âge et une dynamique contrastée entre générations alternes et adjacentes : "The structure of the total karimojong age system is, then, a cyclic succession of four generation-sets consisting of two symbolically linked alternating pairs and two interacting adjacent pairs" (1963 : 363).

Avec les propres données de l'ethnologue, on peut voir que l'âge est un facteur secondaire : l'âge, la maturation des individus, est certes moteur mais subordonné à la génération, c'est-à-dire à ce principe classificatoire Pères/Fils. "It is in term of generation-sets that the Karimojong commonly make distinctions among the male members of their society" (1963 : 379). Certains faits jugés bizarres par l'auteur ne le sont plus à la lumière de la prégnance générationnelle. Ainsi, s'appuyant sur la situation des enfants nés d'une veuve héritée par un fils, Dyson-Hudson soulève un faux problème : "in apparent contradiction to other tribes of the karimojong cluster, individuals are not born into generation-sets among the Karimojong" (1963 : 378) et voit une fausse anomalie dans le fait que les enfants nés de ce lévirat soient placés dans la génération adjacente à celle du mari défunt, au niveau même de leur géniteur. On a là simplement l'effet de la prééminence du Père, même *post-mortem* et la priorité donnée à la Majorité : le fils qui hérite de cette veuve reste là un subordonné car la mort de son père n'a pas supprimé son pouvoir classificateur, social. Le statut des enfants conçus hors-mariage illustre aussi *a contrario* cette logique : classés dans la génération du frère de la mère, ils ne sont en quelque sorte pas nés, pas "fils de" et si une compensation est versée donc un mariage conclu, ils naîtront pour de bon et rejoindront la génération adjacente à leur Père. Alliance, filiation travaillent au rythme générationnel : générer des enfants et de la société suppose une alliance dans les règles, c'est-à-dire en fait le respect du pouvoir du Pater Familias seul habilité à négocier la compensation matrimoniale. Les

enfants nés hors-règle ont une vie "quasi-normale" puisqu'ils sont intégrés dans une génération et y seront initiés mais ils ne participent pas du mouvement général de la société : quel que soit leur âge ils restent sur place dans la génération du frère de la mère comme d'ailleurs les nouveaux enfants d'une divorcée non remariée.

La constatation additive selon laquelle "More over the Karimojong consider it inappropriate to speak of a generation-set as in existence until its first age-set is recruiting" (1963 : 379) ne plaide pas vraiment en faveur de l'âge mais relève d'abord de la forte affirmation de la génération Majeure des Pères, comme nous le développerons plus bas. Au total le système Karimojong est d'abord un système à générations et la priorité au critère d'âge est peu opératoire : elle banalise ces organisations et on pourrait ainsi faire, des lignages des systèmes d'âge puisque la maturation des individus les fait aussi avancer. Dans le même ordre d'idée l'étiquetage "gérontocratie" (non utilisé par Dyson-Hudson) qui renvoie également à l'âge n'apporte pas grand'chose car le pouvoir des Anciens se retrouve dans des sociétés très diverses et masque le fait que les systèmes générationnels offrent des stratégies originales pour arriver à cette fin.

Le caractère cyclique des générations karimojong ne les oppose pas vraiment aux autres systèmes générationnels de ce cercle et on peut soutenir dans une perspective comparatiste un point de vue différent de celui de l'auteur : "Karimojong age-system is not a concealed moiety system but is quadripartite, being irreducible beyond four distinctively named and recurring units. It is thus fundamentally different from the age-systems of the other tribes of the

other tribes of the karimojong cluster so far described, e.g. that of the Turkana" (1963 : 400 n7). Ce caractère cyclique n'est pas significativement très distinctif, ne concerne que des noms, et n'est peut-être qu'un emprunt à des ethnies plus méridionales. On peut relever des indices qui soulignent autant sinon plus les liens entre générations alternes porteurs de moitiés potentielles : à la moitié Jaune · appartiennent les générations alternes Zèbres Gazelles qui portent des ornements de laiton, tandis que la moitié Rouge, celle des Montagnes et des Lions arbore des ornements de cuivre. Les générations alternes sont dites "ne faire qu'une" et "a generation-set is said to reenter the place of their grandfathers" (1963 : 361). Les noms des classes d'âge des petits-fils ne reprennent pas obligatoirement ceux des grands-pères comme chez les Jie -est-ce là un moyen supplémentaire pour affirmer l'autorité des Pères ?- mais dans les familles les petits enfants reprennent les noms (du) de leurs grands-pères (1963 : 362). Il n'en reste pas moins qu'il nous faut prendre en compte que ce lien est plus symbolique que sociologique car cette différence par rapport aux Jie est significative : chez les Karimojong seules les générations adjacentes sont en interaction dans un rapport net de subordination des Fils par les Pères à l'oeuvre dans le système politique et domestique et qu'illustre la grande cérémonie de passation des pouvoirs, annoncée par les derniers Majeurs.

La cérémonie nationale de succession, intitulée *akidung amuro* ("division de l'arrière-train"), tenue sur une aire sacrée prévue à cet effet, se déroule en 3 temps (1963 : 368-372) ; y assistent théoriquement tous les Karimojong

regroupés selon leurs sections, en réalité seulement une partie d'entre eux.

(1) Un Mineur spécialement désigné par les Majeurs, immole un boeuf pie dont le périnée est offert au doyen des Majeurs : mais contrairement à l'habitude cette pièce de choix est consommée par les Mineurs. Cet acte introduit au temps fort de la cérémonie : l'arrière-train, qui en temps normal ne peut être désossé que par les Majeurs, est désossée au moyen d'une lance spéciale guidée par le doyen, à laquelle s'accrochent, selon leur ordre de séniorité, les Mineurs, futurs Majeurs. Par cette double rupture avec les habitudes, l'ancienne génération Mineure est promue Majeure comme le prouve le 2ème temps de cette cérémonie de transmission des pouvoirs.

(2) Les nouveaux Majeurs inaugurent une nouvelle génération Mineure en permettant l'initiation de Fils qui constituent ainsi la première classe d'âge en général très nombreuse et d'âge hétéroclite car y sont initiés tous ceux qui attendaient parfois depuis longtemps ce moment. Or la règle exige en préalable au mariage : l'initiation dans une classe d'âge ; par cette contrainte les Pères disposent d'un puissant moyen de contrôle sur leurs fils.

(3) Le dernier acte se déroule de nouveau sur l'aire tribale nationale mais est conduit par les nouveaux Majeurs qui coexistent une dernière fois avec leurs Pères : autour d'un tas de petits cailloux représentant des veaux, les anciens Majeurs exhortent les nouveaux Majeurs à bien s'occuper des affaires du Pays. Ainsi abdiquent ces vétérans qui désormais en retrait perdent tout pouvoir et sont même considérés comme des enfants. Sinon l'accent est mis sur l'efficacité, les prérogatives des nouveaux Majeurs qui enduisent du contenu

du rumen des boeufs sacrifiés les membres de la génération Mineure. Le soir ils procèdent au marquage d'une sélection de veaux représentants clans et sous-sections et distribuent parmi ces dernières les tisons des feux cérémoniels. A leur retour dans les établissements les Majeurs accueillis par les jeunes mariées président à la répartition des cailloux-veaux qui seront conservés dans les gourdes à lait fermenté des épouses et à un nouveau marquage de bétail.

Ainsi est affirmée et circule la nouvelle efficacité par tous les canaux de la société, de ceux que les Nyangatom appelleraient désormais les "Pères du pays". Par le mécanisme Promotion-Recrutement-Retrait qui affecte trois générations, le pays karimojong est nanti d'une nouvelle paire de générations adjacentes en rapport de subordination ou encore le pouvoir a changé de moitié dont l'une a la prééminence tandis que l'autre est constituée de vétérans retirés et de Mineurs assujettis, autre façon d'interpréter que les "GP et les PF ne font qu'un".

En bilan provisoire de cette configuration générationnelle nous proposons de retenir :

- l'insistance particulière des Karimojong sur le rapport de dépendance entre générations adjacentes de Pères Majeurs et de Fils Mineurs : cette pression soigneusement contenue au niveau du Tout doit correspondre à des tensions qui affectent la sphère domestique ;
- le retrait marqué les GP, au grand effarement des informateurs Jie de Dyson-Hudson : "the joint feasting of [the] new pair recognizes both the induction of those formerly convited as boys and the social demise of the retiring elders, who are replaced by, and cannot officially exist together with, their grandsons" (1963 : 372). Il y a

là une jolie contradiction entre la croyance qui attribue à la doyenreté le contact le plus efficace car privilégié avec *Akuj* et l'affirmation tous azimuts des nouveaux Majeurs. L'ordre cyclique viendrait à point nommé pour la résoudre.

- L'état de crise constaté par Dyson-Hudson au moment de la passation des pouvoirs. Les Majeurs l'étaient presque depuis 60 ans : les Fils assuraient dans beaucoup de cas les charges essentielles et les petits-fils, bien que non initiés, avaient pris femmes. Cette anomalie relève pour l'ethnologue d'une histoire particulièrement mouvementée qui obligea à repousser la tenue de la cérémonie, et aussi de dérives démographiques décelables dans le fait que pendant un certain temps, les nouveaux Majeurs dont la génération est théoriquement close recrutent encore des initiés dans leur dernière classe d'âge ouverte tant que des Pères retirés survivent. Le système souffrirait d'une sous-adaptation chronique mais aussi de suradaptation et sous la pression de nécessités externe et interne il serait au bord de l'effondrement (1963 : 391-396). Dyson-Hudson n'en ajoute pas moins que la cérémonie passée, tout est rentré dans l'ordre. Cette constatation a intrigué Spencer (1978) qui propose de voir dans la crise un indice de bonne santé du système. Nous reprendrons cette argumentation en traitant le cas des Jie.

Reste l'organisation interne des "classes d'âge" sur laquelle Dyson-Hudson entretient un flou involontaire puisqu'il l'a mal distinguée de l'ordre générationnel. L'âge n'est pas le premier critère structurel puisque la mise en place d'un ordre interne à la génération est liée au statut de cette génération : en témoigne la composition hétéroclite de la première fournée d'initiés parmi les Mineurs. De plus

le nombre (et le nom) des classes d'initiés est fixé à cinq, ce qui plaque un artifice supplémentaire sur la composition empirique d'une génération : ainsi, la dernière classe d'initiés avant la passation des pouvoirs a fonctionné pendant 26 ans. Dérive ou pas, cet état des choses est bien lisible dans le nom générique de ces classes dites d'âge que les Karimojong appellent *ngasapaneta* d'après *asapan*, ensemble des cérémonies d'initiation à l'issue duquel l'initié fait partie de l'ordre interne de la génération : ces classes sont d'abord des classes d'initiés -encore que comme l'analyse Tornay (sous presse), le terme d'initié rende mal compte chez ces pasteurs d'Afrique orientale de l'absence de mystère autour de ces cérémonies très "démasquées"-, nommées par les Majeurs et ouvertes pendant cinq, six ans.

Du point de vue de l'individu, le fils ne peut être initié que si son père l'est et cède à sa requête. Il faut de surcroît être bien placé dans la fratrie domestique qui relève d'un classement en aïnesse absolue et relative (en bref un ordre de séniorité) selon la hiérarchie polygyne des cuisines plus ou moins tempérée par l'âge relatif. Sans entrer dans le détail des rites (1963 : 363-367) retenons que cette cérémonie en plusieurs temps se déroule au niveau du voisinage et du corral familial, sous la houlette des Majeurs locaux qui bénissent et donnent l'onction du contenu du rumen des boeufs transpercés, qu'elle concerne l'individu mais aussi ses semblables : chaque initié, dont la tête a été préalablement rasée, transperce son boeuf mais le banquet qui s'ensuit regroupe selon une stricte étiquette de la mâchoire les Majeurs, les Mineurs du voisinage servis par les initiés. A cela s'ajoute un intéressant travail

symbolique sur certaines parties du boeuf qui sont bouillies, la consommation *in fine* de céréales, tous plats cuisinés par la mère de l'initiant.

Vu sous l'angle de l'initiation, le système interne à la génération classe les membres d'une même fratrie dans des niveaux différents, selon le principe de séniorité. L'ouverture tous les cinq, six ans d'une nouvelle cohorte entraîne que pour les classes intermédiaires se dégagent des initiés d'âge proche et, vu verticalement, un contraste d'âge entre aînés et cadets que traduisent bien les termes d'adresse et le ton déférent employés par les cadets à l'égard de leurs aînés ("oh Père".. "maîtres") et le droit qu'ont les aînés d'arborez des décorations parcimonieusement accordées à leurs cadets suite à de multiples suppliques et cadeaux ; ces préséances rituelles ne sont pas séparables du pouvoir qu'ont les aînés de châtier les récalcitrants à la demande des Majeurs ou non, de décision dans les camps de bétail éloignés des établissements. Et dans les entreprises guerrières, les aînés constituaient le corps central d'attaque, les cadets les ailes (1963 : 373-375).

Si Dyson-Hudson se refuse à articuler classes d'initiés et générations à la sphère domestique, passant ainsi à côté de leur portée instrumentale, en revanche il saisit bien le pouvoir globalement informatif du "système d'âge" karimojong : "At the risk of paradox I would suggest that it is precisely because age-sets [c'est-à-dire âge et génération] are conceptual units that they have the greatest utility for the Karimojong... All belong to a society-wide age system whose ranking categories are not affected by territorial or kin affiliation" (1963 : 377-378).

*

* *

B. LES JIE

En 1953 paraît la première description systématique du système d'âge jie à fonction rituelle prépondérante, spécialisation exceptionnelle comme le soulignera ultérieurement GULLIVER (1965 : 182). Les hommes de cette tribu de 18 000 habitants en 1953 sont répartis en générations dont trois ont une existence officielle ; il n'y a pas de cérémonie de passation des pouvoirs comme chez les Karimojong et ce sont les grands-pères qui inaugurent la génération des petits-fils, condition pour ces derniers de leur initiation et de leur participation à la vie religieuse, passe-temps favori de ces agro-pasteurs, et non à leur mariage.

A une cérémonie nationale (1953 : 149) à laquelle les Pères assistent en spectateur, le doyen des Grands-Pères survivants bénit de crachat et du contenu du rumen du boeuf transpercé le représentant de la génération alterne qui à son tour bénit six autres représentants, soit au total sept délégués envoyés par les sept sections territoriales, qui chacune possède deux clans à fonction héréditaire auxquels incombe alternativement ce rôle ; mais ce sont les Anciens de chaque section qui choisissent le titulaire parmi les nombreux candidats possibles du clan (Lamphear 1976 : 27). Suit peu après le "rituel à Naiyen" sur une aire sacrée tribale, gigantesque ripaille de boeufs sacrifiés beurre lait bière entrecoupées de fréquentes invocations à Akiy et de danses, une fête de l'abondance et de la prospérité

qui regroupe tous les initiés et ceux qui vont l'être dans la première classe de la nouvelle génération, et à laquelle assistent les femmes.

Si, comme ailleurs, la noria générationnelle est mue par la décrépitude des uns et la maturation des autres, les Jie en revanche privilégient le lien plus que symbolique mais aussi dynamique entre générations alternes : les GP décident de la promotion des PF, baptisent la première classe d'initiés qui donnera son nom à toute la génération, et les classes suivantes (au nombre fluctuant ?) tant que subsistera un survivant. Les noms des classes d'initiés reproduisent ceux de la génération des GP, et des GP des GP ajoute-t-on. L'affirmation de la solidarité de l'identité des alternes contraste avec le style karimojong qui insiste sur la passation des pouvoirs entre générations adjacentes et le retrait marqué d'une génération Majeure remplacée par une nouvelle génération aux prérogatives nettement affirmées. Chez les Jie, l'inauguration de la génération des PF clôt l'ère de recrutement des Pères, mais en dehors de cette suspension, leur statut n'est en rien affecté : la décrépitude des GP fait que dans beaucoup de sections ils assument déjà en tant que plus Anciens l'essentiel des tâches et honneurs rituels. Il acquièrent donc le statut de leader rituel au fur et à mesure de l'évaporation des GP (1953 : 157). On constate donc une (apparente ?) dédramatisation de la "passation des pouvoirs" et le respect de la doyenreté. Comme chez les Karimojong, une seule génération est ouverte au recrutement, mais ce sont trois générations qui coexistent chez les Jie, la prééminence des GP ne s'évanouira qu'avec le décès de son dernier représentant, mais avant ce point

ultime, ils auront assuré la perpétuation sociale par la reconnaissance de leurs PF.

Dans cet enchaînement harmonieux affleurent tout de même quelques aspérités. Les Pères sont pris entre deux feux : d'un côté ils ont intérêt à ce qu'un maximum de leurs semblables soient initiés avant la clotûre de leur génération, ce faisant ils intègrent les sous-adaptés, mais contraignent les aînés de la génération suivante à une minorité rituelle prolongée et ce d'autant plus que l'intervalle entre deux cérémonies de recrutement générationnel est mal apprécié. En tout cas il semble que l'inauguration d'une génération de PF se fasse le plus tard possible, en témoigne le faible nombre de GP survivants qui a laissé penser à Gulliver que seules deux générations coexistaient. Dans un article très pointu Spencer (1978) s'interroge sur la durée de recrutement d'une génération jie, estimée à 20-30 ans par Gulliver (1953 : 148), révisée en hausse à 40 ans par Lamphear (1976 : 39n). En l'absence de données démographiques (malgré les apparentes prédispositions de ces systèmes dits "d'âge" ajouterions-nous) Spencer projette sur le cas jie un recensement des Samburu, comparables sur bien des points, et aboutit à un résultat inattendu : la durée optimale de recrutement d'une génération est de 51 ans, seuil où il y a un minimum de laissés-pour-compte : 2,5 % (soit 1,9 % par sous-adaptation et 0,6 % par sur-adaptation). Pour 40 ans, ce taux monte à 12 % et pour 30 ans à 41 % (1978 : 140). A cet égard et contrairement aux appréciations pessimistes de Dyson-Hudson, seuls les Karimojong assureraient la perpétuation de leur système : le laps de 55 ans ne serait pas tant une situation aberrante qu'une propriété

normale du système. Au-delà de 51 ans, les suradaptés se multiplient rapidement et créeraient une tension annonciatrice d'une transmission inéluctable : "... we suggest that the symptoms of disorder, delay and innovation which Dyson-Hudson regarded as indications of eventual breakdown of the total system under modern pressures might in reality be indicative of the way in which the traditional system actually works (1978 : 142-143). Les suradaptés se conduisent de plus en plus en hors-la-loi et menacent la totalité du système. "Moral authority can only be exerted by permitting a change-over and bringing them into the system. The situation forces the elders' hand and a change-over ceremony is held" (1978 : 143). Et de fait, la cérémonie tenue, tout rentre rapidement dans l'ordre. Les Jie, en découplant le mariage de l'initiation dans une génération, et en proclamant qu'une seule génération peut recruter (alors que les Karimojong limitent le nombre des suradaptés en articulant mariage et initiation et soignent les sous-adaptés en tolérant un certain chevauchement des générations et en autorisant leur glissement dans la génération Mineure) posent de plus sérieuses difficultés : les suradaptés existent comme le prouve la composition très hétérogène de la première classe d'initiés de la nouvelle génération, et les sous-adaptés aussi malgré les dénégations des Jie : Lamphear (1976) a ainsi constaté que la génération des Pères, théoriquement close, continuait à recruter. Si on ajoute les résultats des projections statistiques, le problème devient encore plus intrigant : aux mensonges plus ou moins conscients des Jie -leur système a peut-être des règles discrètes qui traitent des laissés-pour-comptes s'additionneraient les erreurs de Gulliver et même de

Lamphear. Pour mettre une fin, provisoire, à ce jeu très rusé, Spencer conclut qu'envers toutes les apparences, le système jie est proche de l'effondrement alors que ce destin avait jusque-là été promis aux Karimojong (1978 : 146). Il propose aussi de recouper la saisie synchronique de ces systèmes par un axe diachronique à la façon des études menées sur les cycles familiaux, étant bien conscient que la dynamique générationnelle est plus délicate à appréhender par un observateur.

Au terme de cet article très stimulant, une seule remarque : porté par une logique stewartienne (dont l'auteur se réclame) Spencer ne semble pas voir le fossé (et comment le combler) entre son analyse formelle même améliorée par une percée diachronique et les enjeux des systèmes que pourtant il évoque *in fine* : "The central feature of these generation-set system... is not their slip mechanisms or otherwise to accomodate misfits, nor the precise historical development of some of the associated rules. It is the problem of denying younger men a measure of power by maintaining a system that restricts privileges associate with wives, warfare and even (in their terms) personal ornaments" (1978 : 147), et de la consommation de la viande, ajouterions-nous.

*

La résolution jie du mode générationnel peut être mise en relation avec d'autres caractères de la société grâce à l'ouvrage que Gulliver fit paraître en 1955, "Family Herds", où sont comparées les organisations domestiques jie et turkana. Significativement l'auteur ne suggère aucun lien entre ces différentes sphères de l'organisation sociale jie et

turkana sauf dans une incise où il évoque sans aller plus profond une similarité structurale entre une généalogie qui ne va pas au-delà du GP et l'existence de générations dans la société plus large (1955 : 250), mais les données de l'ordre familial qui manquent pour les Karimojong, y sont heureusement disponibles.

L'aire centrale de sédentarisation jie est divisée en sept sections territoriales, autrefois unités militaires autonomes ayant chefs et contingents propres, à présent principaux niveaux de concentration des Anciens du "système d'âge". Chaque section contient des voisinages disposant chacun d'un étang de saison des pluies et de terres cultivées à proximité, et regroupe un ou plusieurs établissements claniques. Les Jie se distinguent par l'importance attribuée au clan (patrilinéaire évidemment), unité résidentielle et rituelle contenant une à huit familles. Gulliver s'étonne d'ailleurs de leur faiblesse démographique car depuis longtemps il n'y a pas eu formation de nouveaux clans, ni par arrivée de migrants, ni par prolifération des segments. L'appartenance à un hameau clanique est telle qu'elle détermine le lieu de la cérémonie d'initiation dans une classe d'âge : tout garçon qui vit ailleurs doit y revenir à cette occasion alors que chez les Karimojong l'appartenance à la section prévaut à cet égard.

Trois générations s'inscrivent dans la famille polygyne étendue patriarcale (*eowe*), identifiée à partir du grand-père : les grands-pères sont en fait plusieurs, comme nous le verrons plus bas, mais le dernier survivant devient l'ancêtre qui donne son identité à la famille, ou même parfois plusieurs familles se (ré)amalgament en se disant descendantes

d'un seul grand-père alors qu'ils n'étaient que petits-cousins patrilatéraux ou moins ("merging of separate grand fathers into a single putative ancestor, termed Grand Father" 1955 : 115). Les manipulations, nous le suggérons, révèlent une tendance à la verticalité congruente avec la prégnance du clan et (hypothèse Stewart-Spencer 1978 : 135) permettraient à des sous-adaptés de se raccorder au flux générationnel.

Au stade suivant suivant la mort du dernier grand-père, le groupe domestique (que Gulliver appelle alors maisonnée) est constitué par la coexistence de deux générations : la fratrie des pères issue d'une même cuisine et leurs fils rattachés aux cuisines de leurs mères respectives, cuisines idéalement conçues comme descendantes d'une même grand-mère. Les Jie valorisent fortement la coexistence de la fratrie des pères qui doivent rester ensemble malgré les avantages "quasi-paternels" que s'octroie le frère aîné qui peut prendre deux à trois épouses avant même que le puîné en ait acquis une (1955 : 67) et qui dispose d'un pouvoir de malédiction sur ses cadets (1965 : 169). Les défaillances à cette solidarité forgée dès l'enfance dans la "cuisine" de la mère sont exceptionnelles et vécues dramatiquement : Gulliver (1955 : ch. 3) rapporte même à ce propos des cas d'accusation de sorcellerie, très rares chez ces ethnies (cf. Baxter : 1972). Tout sera fait pour remédier à une telle sécession, rendue difficile aussi par le fait que l'installation chez les alliés, avec lesquels les relations de bétail sont durables, n'est guère possible car eux aussi ont une base résidentielle clanique. Gulliver voit d'ailleurs dans cette immobilisation une cause du mauvais état démogra-

phique de la société jie car l'occupation d'un même hameau clanique par les générations successives crée des conditions sanitaires néfastes (1955 : 102-105). Ajoutons que le départ vers des horizons lointains a été une possibilité de règlements des conflits familiaux ou autres : on pense ainsi que Turkana, Nyangatom et Karimojong furent des sécessions scandaleuses des Jie, à condition que soit clarifié le problème de la date de leur sédentarisation actuelle, ancienne selon Gulliver, plus récente pour Lamphear (1976). Ces échappées même individuelles ne sont désormais guère ou pas possibles, d'autant plus que les Jie sont encerclés de tribus "cousines" mais hostiles.

La fratrie des pères, sous la direction de l'aîné est chef de troupeau et décide des mariages. Un fils a ainsi un groupe de pères et parfois l'autorité du père aîné peut être plus forte que celle du père réel, s'il est cadet (1955 : 55). Un fils est d'abord classé comme fils d'une "cuisine" et non d'un père : lui et ses frères sont "ceux de la place de la mère" ; demi-frères et cousins paternels comme "ceux de la place du père". L'ordre de préséance entre les fils intègre l'ordre de naissance des pères, de leurs mariages et de naissance des fils, au total un ordre de séniorité. Les tensions sont vives entre la génération des pères et celle des fils (et à leur niveau entre cousins paternels) car ces derniers ne pourront devenir chef de troupeau, chef de famille (en tant que fratrie) que lorsque le dernier de leurs pères sera mort : on voit ainsi certains adultes bien mûrs dépendre encore d'un père qui tarde vraiment à mourir. Jusque-là il aura le dernier mot en matière de troupeau et de mariage dont il faut souligner le coût très élevé de la compensation :

100 têtes de petit bétail, 50 de gros bétail dont 20 par la seule "cuisine" du fiancé et 30 par les partenaires de bétail, qui de surcroît sont versés d'un seul tenant au moment du mariage. Un flou subsiste à ce propos : un homme n'ouvre la cuisine de sa femme dans l'établissement paternel ou fraternel qu'après avoir engendré 2 enfants (un seul chez les Karimojong suffit) qui jusque-là ont été élevés chez son beau-père. La compensation matrimoniale est-elle versée au moment de cet emménagement qui se fait d'ailleurs sous la bénédiction des Anciens locaux donc claniques? Il faudrait voir dans ce délai bien long, plus qu'une assurance de la fécondité de l'épouse, un moyen de prolonger la minorité sociale de l'époux. Au total, on aurait là un fort contrôle matrimonial qui remplacerait l'absence d'une telle règle dans le système générationnel : les mariages précoces rares ou inexistantes limitent le nombre des suradaptés. Si les Anciens ont dû pour nécessité de guerre, un jour abandonner le contrôle matrimonial dans le cadre de la génération (hypothèse Spencer 1978 : 145) qui subsiste chez les Karimojong, les Pater Familias j'ai en auraient trouvé un substitut qui pour être plus discret est tout aussi efficace. Ce que les Aînés et le Système ont structurellement perdu en découplant le mariage de l'initiation aurait été statistiquement compensé dans l'institution familiale. Ajoutons aussi que les difficultés puis l'interdiction du raid depuis la domination coloniale n'ont pu qu'augmenter les tensions matrimoniales et polygynes et expliquer le fort coût de la compensation matrimoniale par raréfaction du troupeau accessible : on aurait là une synergie entre l'enracinement plus ou moins subi dans un territoire, un mauvais état démogra-

phique, un pouvoir excessif des Pères sur les Fils induisant un comportement malthusien en contradiction avec leurs représentations, leur valorisation de la fécondité. Les Jie connaîtraient une involution vers le clan, peu proliférant, par clôture du système. En tout cas, ceux qui sont réputés avoir migré (Karimojong, Turkana, Nyantatom) ignorent ces solidarités claniques et apparaissent en comparaison beaucoup moins figés.

La tension explosive entre générations adjacentes est contenue par l'identité affirmée entre générations

alternes : en d'autres termes les Pères repoussent mais le (ou les) grand-père rassemble. Les petits-fils reprennent les noms des grands-pères, reçoivent d'eux leur boeuf favori (1955 : 250 n), et héritent idéalement, à travers leurs pères de leur troupeau. En cas de crise familiale, Gulliver a relevé des invocations du genre "Notre bétail n'est-il pas un ? Ne sommes-nous pas les petits-fils de "X" ?" (1955 : 97). La grand-mère, fait exceptionnel chez ces pasteurs, imprime aussi cette identité dans le rappel que les petits-fils sont issus de sa cuisine et l'aire de collecte et de redistribution des compensations matrimoniales s'étend à tous les descendants du grand-père. Enfin cette solidarité plus ou moins idéale des alternes qui permet aux Pères ou au frère aîné d'imposer un pouvoir polygynique, est renforcée par le système générationnel qui, on l'a vu, fait du lien GP/PF la courroie d'entraînement du mouvement. On a donc là une "coïncidence" nette entre le tout et la partie où fonctionne un même modèle : l'idéologie générationnelle renforce la cohésion familiale et domestique et n'est pas incompatible

avec la pesanteur clanique. Chez les Jie tout se tient, mode générationnel, familial, clanique par l'insistance sur le lien GP/PF.

*

La portée rituelle du système, qui avait frappé Gulliver, se lit dans le sort des exclus provisoires (et définitifs) par inadaptation : ils mènent une vie familiale pastorale et, guerrière auparavant, normale mais ne peuvent en aucun cas participer aux festivités religieuses, discrimination alimentaire et ontologique à la fois : exclus des rippailles réservées aux initiés, la consommation de viande leur est impossible et ils ont de ce fait un régime alimentaire féminin (1953 : 158) Ils restent aussi en marge d'une certaine masculinité dans la mesure où ils ne peuvent participer aux luttes, très prisées par les Cadets, qui précèdent l'immolation d'un boeuf, privilège du vainqueur qui pour un temps est associé aux prières des Anciens et bénéficie de leurs bénédictions bienfaisantes. Ils ne pourront pas non plus atteindre le statut gratifiant d'Ancien qui leur permettrait de déguster les morceaux les plus recherchés (sang, patte arrière gauche) d'être servis, obéis par les Cadets qui doivent préparer les feux, ne pas renâcler sous peine de malédiction à prendre dans leur troupeau le boeuf dont les Anciens auraient envie, boeuf que les Anciens s'ils sont nombreux peuvent consommer jusqu'au dernier morceau, les Cadets devant se satisfaire du fumet des grillades (il est vrai que chez les Grecs ces évanescences odoriférantes étaient la part des dieux). Ces privilèges bien palpables de la mâchoire et de l'honneur, attributs des Anciens, vont de pair

avec une forte activité rituelle qui suppose qu'ils sont déchargés des soucis domestiques et pastoraux, mais cela ne signifie en rien qu'ils aient renoncé à leur pouvoir de décision, bien au contraire puisque leur état de sainteté grandissante renforce le poids de leur autorité. Les Anciens de l'établissement (clanique ici) peuvent être appelés à la rescousse par des pères qui auraient du mal à ramener dans le droit chemin un fils récalcitrant. Gulliver souligne certes que leur pouvoir est avant tout moral car c'est à coup de prières que le déviant est exhorté. Il n'en reste pas moins que la malédiction des Anciens est lourde de conséquence : certaines infractions doivent être réparées par l'offrande d'un boeuf aux Anciens et une désobéissance persistante menace la prospérité des Jie.

Les rites qu'ils mènent sont nombreux tant claniques à l'aire sacrée de l'établissement que tribaux : deux niveaux ont une particulière importance. Toutes les deux ou trois saisons humides se constitue une nouvelle classe d'initiés (*athepan*) qui accueille les candidats fraîchement émoulus, autorisés désormais à arborer une nouvelle coiffure et à se rendre aux cérémonies publiques. L'initiation s'est faite dans l'enclos paternel où les Anciens de l'établissement bénirent de crachat et du contenu du rumen, le fils après qu'il a transpercé un boeuf ou tout autre animal castré. Les initiés sont ainsi répartis dans différentes classes, au nombre fixe de neuf regroupés en trois par génération, semble-t-il, (1953 : 151) qui, sauf pour la première suivant l'inauguration de la nouvelle génération, regroupe des compagnons d'âge équivalent. Initiés selon le rang qui fut celui de leurs pères les fils sont dispersés selon un

ordre de séniorité qui les hiérarchise tant dans le groupe domestique que dans la génération.

Au niveau tribal s'assemblent les Anciens de chaque section pour assurer les rites annuels de fécondité accomplis sur deux aires sacrées nationales (différentes de celle où se déroule l'ouverture d'une nouvelle génération), avant la principale saison des pluies puis pendant la petite saison sèche à l'issue de laquelle tous les troupeaux se dispersent après avoir été bénis (1953 : 161).

En somme on doit suivre Gulliver lorsqu'il affirme que "the age organization serves the supernatural side of life : kinship and other relations expressed through rights in stock serves the secular side" (1953 : 165), parce que le système ne contrôle pas (ou plus) l'avancée matrimoniale des cadets, que le clan polarise une bonne partie des relations et que l'usage instrumental des classes d'âge semble beaucoup moins frappant que chez d'autres ethnies. Mais on peut aller au-delà de la césure posée par Gulliver par une saisie globalisante que lui-même a d'ailleurs pressentie : "the system could, perhaps be more accurately referred to as an organization of social seniority rather than of age (: 156) ... It may be suggested that a deep-seated age organization cannot exist where there are other important mechanisms of social integration" (: 166 n). La prépondérance du système se lit dans la continuité des principes qui travaillent du Tout jusqu'à la Partie : lien moteur entre générations alternes, principe de séniorité qui organise la hiérarchie nationale et familiale, homologie de la fraternité et de la génération des Pères par rapport aux fils dont la diversité concrète est un moment reconnue par leur

répartition dans des classes d'initiés différentes. Le système générationnel d'un côté donne une identité et un ethos national aux Jie et de l'autre règle des tensions qui libérées, rendent explosives la vie familiale et clanique. L'interdiction de la guerre (surimposée à une situation de défaite ?) qui a fait perdre un ressort important à la classe d'âge et empêche l'exportation des tensions n'a pas fondamentalement bouleversé le système, mais, comme nous le suggérons auparavant a eu un effet retour par un raccornissement clanique, recroquevillé dans la coque générationnelle peut-être trop grande désormais : n'y aurait-il pas un seul démographique minimal en deçà duquel le système générationnel perd de son allant ? C'est peut-être aussi la cause de la forte ritualisation du système : est-ce par hasard si la société la plus figée possède le système le plus ritualisé ?

*

* *

C. LES TURKANA

A l'Est et en contrebas du plateau jie s'étend au Kenya une vaste cuvette sub-désertique parsemée de collines, zone d'expansion des Turkana issus probablement d'une sécession des Jie (Gulliver 1958 : 919-920) avec lesquels d'ailleurs les relations bien qu'épisodiques restent d'amitié et d'alliance alors qu'elles sont hostiles avec les Karimojong, entre autres. Poussés à la dispersion par un environnement difficile, les 80 000 Turkana (en 1955) sont de purs pasteurs à faible densité (1,3 hab/km²) comparée à celles des agro-pasteurs jie et karimojong (6 hab/km², zones de

sédentarisation et de pâturages confondus.

L'article de Gulliver (1958) rendit célèbre leur système d'âge, baptisé "alternation" et réputé en déclin : pas (ou plus) de passation des pouvoirs à la karimojong ou d'inauguration à la jie. Rien ne clôt les générations turkana qui recrutent en permanence des classes d'initiés. La hiérarchie ritualo-politique est très estompée et les ornements de chaque "alternation", encore reconnues, ne sont arborées que par les épouses.

Dans ce déclin subsiste tout de même la rigoureuse séparation des pères et des fils nés dans deux moitiés s'engendrant réciproquement, les Pierres (à ornements noirs) et les Léopards (à ornements bicolores) que Gulliver nomme "alternation" à double titre : parce qu'il leur refuse le caractère de génération ("the two groupings do not refer to tribal generation, for they are coexistent among a crowd of males of the same age" : 902) en arguant d'ailleurs du critère d'âge, ce qui relève toujours de la même confusion, et parce que s'y retrouvent GP et PF. Elles recrutent en parallèle deux classes d'initiés ouvertes et nommées tous les quatre, cinq ans quand une bonne saison des pluies assure l'abondance et la disponibilité de temps nécessaires à ce genre de festivités qui se déroule dans une trentaine de sites prévus à cet effet : les pères s'y rendent avec leurs fils, en fonction de leur accessibilité et de la présence d'Anciens *ad hoc*. Leur localisation et leur répartition, sujettes à ses changements n'a rien à voir, selon Gulliver, avec une quelconque organisation territoriale dont les Turkana ont perdu toute trace sauf le souvenir d'une division en 19 sections fantômes, le seul

ancrage résidentiel qu'ils connaissent étant le voisinage temporaire. Oui, si on accorde à la territorialité une dimension uniquement économique. Non si on se souvient que la territorialité, au moins dans le cercle karimojong, s'exprime autant en terme de sites à usage rituel. Derrière l'apparent déracinement des Turkana se découvre en fait leur capacité à baliser un espace, de façon certes fluctuante mais toujours renaissante.

La maturation de l'adolescent et la décision de son père entraînent leur participation aux cérémonies d'initiation qui se déroulent sur plusieurs jours : à des lieux voisins mais séparés, les fils de chaque moitié transpercent les boeufs fournis individuellement par leurs pères. Le soir, les ripailles commencent après que la fournée d'initiés de la journée a été bénie par des Anciens (de chaque moitié ?). L'ordre d'initiation des fils reflète deux nécessités : du point de vue familial, les fils sont classés selon leur naissance, la hiérarchie de leurs cuisines respectives, et dans la plupart des cas frères et demi-frères seront dans des classes d'initiés différentes ; du point de vue du système, les fils sont la projection dans l'autre moitié de leurs pères car ils reprennent le classement relatif qui fut et est encore celui des classes d'initiés des Pères (1958 : 910).

Chez les Turkana une seule cérémonie suffit à l'ouverture de la classe ici d'âge aussi, et à l'initiation à l'issue desquelles "the youth becomes a young man : he is able to wear a man's mudded headdress and to carry a man's weapons, to fight in war and to marry" (: 902). L'initiation, si elle n'est plus soumise au tempo générationnel est

restée ou est redevenue un préalable contrôlé par le père, au mariage.

Chaque "alternation" regroupe ainsi une dizaine de classes d'initiés d'âges équivalents, aux noms chaque fois nouveaux mais identiques chez tous les Turkana, en rapport de séniorité où Gulliver n'a décelé aucune formation de degré de fonction. Lorsqu'à diverses occasions les hommes s'assemblent, ils se regroupent selon leur moitié et l'ordre interne de séniorité, les Aînés des Pierres n'ayant autorité alors que sur leurs cadets et réciproquement. Une moitié se conçoit comme un tout distinct de l'autre, les initiés des classes parallèles s'ignorent et "in later life age group membership gives way in part to the wider membership of the alternation" (: 903).

*

Si la réalisation du système en deux moitiés peut techniquement s'expliquer par l'abandon des règles de fermeture et d'ouverture au recrutement des générations, il nous semble que l'attribut "en déclin" brouille trop sa portée : le système, réduit à sa plus simple expression peut apparaître comme une épure à la fois structurelle et fonctionnelle dont toutes les variations et ornements possibles sont gommés.

En l'absence d'une hypothétique historiographie -la méthode Lamphear (1976) serait difficilement applicable étant donnée la perte de chronographie générationnelle- on peut tout de même, toujours à l'aide de l'ouvrage de Gulliver (1955), isoler des variations qui affectent parallèlement les organisations domestiques et tribales, corrélations

que l'ethnographe, rappelons-le, n'envisage pas une seconde lorsqu'il mène la comparaison des organisations familiales jie et turkana.

Le modèle de la famille jie plane encore chez les Turkana (à moins que ce ne soit dans la tête de leur ethnographe) mais l'actualisation en est très épisodique : aux mariages et surtout à la mort du père les agnats sur trois générations doivent se rassembler en unité de deuil et d'héritage. Mais ces retrouvailles sont bien peu probables au moins parce que les Turkana perdent souvent jusqu'à la mémoire de leur grand-père (1958 : 922n). Prédomine en revanche la famille nucléaire constituée d'un père (autocratique ajoute Gulliver 1955 : ch. II) chef de troupeau, chef de famille, et des cuisines des épouses. Sa priorité matrimoniale se lit dans le fait que de son vivant rarement, plus que son fils aîné est marié : le père vieillissant a fini par céder car il n'est pas prudent de mourir en laissant tous ses fils célibataires. Les tensions entre le père et les fils grandissants sont un temps contenues par l'éloignement souvent durable de ces derniers dans des pâturages d'altitude où sont gardés les troupeaux secondaires parfois avec les compagnons d'âge, et l'activité pastorale et de raid se mêlent alors. Cette situation conduit assez souvent les fils turkana à une émancipation précoce, mais dans ce cas le père garde encore un pouvoir par le biais de la redistribution de la compensation matrimoniale d'une soeur. Cette compensation est aussi, sinon plus élevée que celle des jie pour des raisons probablement différentes : le goulot d'étranglement de la société, à lire Gulliver, provient de la rareté relative de "bras" et l'auteur souligne que bien

souvent menace la pénurie de gens pour assurer les tâches pastorales minimales, effet de la dispersion indispensable dans ce milieu subdésertique. Ainsi est en partie éclairé le fait que le père cherche à tout prix à s'assurer le plus long temps le travail des fils (et des femmes). En différant autant que possible leur mariage, le père assure son statut domestique, sa polygynie, et le mariage du fils aîné signifie que le père renonce à prendre d'autres épouses. Compensation matrimoniale élevée et mariages espacés résulteraient, selon nous, de la pénurie relative d'épousables alors que chez les jie on peut envisager l'hypothèse de la pénurie du troupeau.

Quand meurt le père, son troupeau résiduel est rapidement redistribué à travers les cuisines. Le père aîné n'a d'autorité que si subsistent des cadets en bas âge. Sinon l'héritage transmis, la dispersion survient rapidement, celle des demi-frères et celle des frères à la grande stupeur des jie qui pensaient que leurs cousins turkana étaient organisés comme eux. Les fratricides ne sont pas rares : ces meurtres sont réprouvés car ils peuvent provoquer l'arrêt des pluies mais ils ne donnent lieu à aucune réparation ou vengeance (1955 : 166-167). La coexploitation du troupeau avec les agnats est évitée alors qu'est recherchée la coopération avec les alliés : "Turkana speak with great enthusiasm about their affines, which is in marked contrast with their normal phlegmatism" (1955 : 204). Mais par-dessus tout prévaut l'idéal d'exploitation individuelle : "Turkana dislike to cede their freedom of action for the doubtful value of membership of a fixed group" (1955 : 164). Tout éleveur est le centre d'un réseau de relations de bétail (suivant

les liens de parenté ou non) qui ne valent que tant qu'elles sont actualisées et sont sujettes à de perpétuelles redéfinitions. A ce propos Gulliver ne tente pas d'apprécier le rôle des solidarités d'âge, et les conflits exprimés ou contenues à propos du mariage d'une fille, d'une soeur, occasions d'élargir un réseau ou d'en ouvrir un nouveau.

Par rapport à la situation jie, se sont donc évaporées ensemble la solidarité des générations alternes et la famille élargie à partir du grand-père, la domination de la génération des Pères sur celle des Fils ainsi que son équivalent domestique, pères copropriétaires du troupeau et succession adelphique. Pour autant le système "d'alternation" a-t-il perdu toute vocation sociologique ? Pères et Fils restent rigoureusement séparés en deux moitiés dont on pourrait critiquer l'appellation "d'alternation" : la contiguïté formelle entre générations alternes n'est que le simple effet de la coupure Pères/Fils et selon les propres dires de l'auteur "it is the point of difference from the father which is here emphasized" (1958 : 903). Disjoint de ses fils, le père n'en a pas pour autant perdu leur contrôle : à l'issue de l'initiation dont le père a la décision, il choisit également dans la moitié du fils un parrain-patron avec lequel l'initié vivra quelques jours : l'initié s'adresse à lui comme à un père, lui fait des cadeaux appréciables et en reçoit sa nouvelle coiffure (: 900-901).

Le patronage, qui est pour le père l'occasion de se faire une bonne relation de bétail peut être interprété comme un rappel du rôle des grands-pères jie et/ou l'établissement d'un lien complice qui souligne pour le fils qu'il est un cadet. On peut aussi rapprocher ce lien de la

pratique Samburu qui dans un contexte bien différent dissocie les Pères des Fils en introduisant une relation de "firestick elderhood" (Spencer 1965), le patron ayant alors une grande autorité sur ce cadet, ou encore de pratiques dassanetch (cf. ch. III). Une information peut-être pertinente manque dans le compte-rendu de Gulliver : il est dit que les doyens des établissements rituels temporaires bénissent en fin de journée la fournée d'initiés ; alors qu'à d'autres occasions Gulliver souligne la stricte séparation des Anciens de chaque moitié, il ne précise rien à ce propos : au cas probable où seuls les Anciens de la moitié des fils auraient la capacité à le bénir, on aurait là un substitut au lien jie entre générations alternes. Sinon, les Anciens béniraient les initiés en tant que représentants du système tout entier. Un autre point mériterait d'être éclairci ; par leur dispersion dans des classes d'âges différentes, les fils apprennent les contraintes de la séniorité, formation qui n'est pas dénuée d'intérêt si l'on songe que seul le fils aîné bénéficiera d'un traitement favorable de la part de son père ; on peut aussi imaginer que par ce biais le père contrôle à distance les fils éloignés dans les pâturages.

Dans l'appréciation de la portée sociologique du système, Gulliver reconnaît tout de même qu'il entretient une sociabilité certaine : aux diverses fêtes et rituels, seules ruptures d'un quotidien difficile, les hommes s'assemblent selon leur moitié et leur rang de classe d'âge. Les compagnons de classe d'âge d'un homme l'entourent à des moments délicats : soutien pendant les longues négociations matrimoniales et la laborieuse collecte de la

compensation, qui est donc versée d'un seul tenant, et participation effective à la cérémonie maritale ; complicité active lors d'un mariage par enlèvement et ce quel que soit le statut du soupirant, jeune célibataire ou patriarche en quête d'une nouvelle épouse qui soudoie alors des cadets ; lorsque décline le "boeuf favori" d'un homme, ses compagnons en préviennent la décrépitude finale par l'organisation d'une cérémonie de mise à mort et le festin qui s'ensuit les regroupe exclusivement alors qu'habituellement d'autres hommes sont conviés (: 914-916). A l'occasion de rencontres pacifiques (autres tribus et européens) les Turkana aiment à se présenter "en corps" de classe d'âge. Enfin lorsque la guerre était possible, les attaques étaient menées en deux colonnes montantes, chaque moitié envoyant ses cadets en avant, tandis que les aînés assuraient l'arrière. Il était bon aussi que chaque classe nouvellement constituée forge son identité dans quelques raids victorieux et il est certain que l'interdiction de la guerre a fait perdre aux classes d'âge la dynamique de la rude fraternité des combats.

Mais doit-on suivre l'auteur lorsque, du fait de son manque de "corporatness", il dénie au système une réelle compétence sociologique : "... the scope of the system was and is limited and rudimentary. The age-group system is not coordinated with the kinship system of the Turkana (as it, for example, among the Nuer), nor with territorial units whose integrity and organization it might assist to maintain (e.g. the Jie, the Masaï, and the Arusha); nor does it provide a cadre of permanent leaders for specific purposes in ritual affairs (e.g. Jie) or in military or political affairs (e.g. Masaï)" (1958 : 919). Une discussion point

par point des exemples choisis aboutirait toujours à la mise à découvert des limites du fonctionnalisme et de l'approche en "corporate group" qu'avec les propres données de l'auteur on peut contourner : leur dispersion et leur fort individualisme n'empêchent pas ces éleveurs de conserver et de revendiquer une identité commune ("Turkana... are parochially minded despite their nomadism... the Turkana do express strong emotional feelings concerning the unity and homogeneity of their tribe" (: 908-909) qui délimite leur aire de pastoralisme, à l'intérieur de laquelle leurs droits, même s'ils doivent toujours être actualisés, sont légitimes. Et le système générationnel assure d'autant plus cette fonction qu'il est le seul à y oeuvrer. Comment expliquer l'étonnante (selon Gulliver) homogénéité de leur culture d'un bout à l'autre de leur territoire ? Que faire du souci qu'ont les Turkana de chercher et de réussir à donner à une même classe d'âge un nom identique ? Ne reconnaît-on pas aux Anciens, même définis relativement, une autorité morale dont ils doivent user pour tenter de régler des conflits familiaux, en conséquence évidemment de leur capacité rituelle usuelle (: 913) ? Peut-on disqualifier une structure qui permet que "wherever a man goes in the course of nomadic pastoral movement or in traveling, he finds men who are his age-mates, comrades, and supporters. He finds also his seniors and juniors to whom he can fairly easily adjust his attitudes and behavior. He can never become socially isolated" (: 917).

L'éparpillement historique et écologique est probablement responsable des profondes modifications du système générationnel : abandon des contraintes au recrutement

désormais ouvert en parallèle et aussi, en conséquence, possibilité de constituer des classes d'initiés qui sont autant de classes d'âge à fonctions militaire et autres. Mais le système n'y a pas perdu totalement sa fonction holiste suprême et continue à fonder, en raison même de la dispersion de ses membres, une communauté dont ces pasteurs, malgré leur idéal individualiste, ne peuvent se passer. Un fonctionnaliste à la recherche de cathédrale sociale ne peut guère accorder de crédit à une telle résolution même s'il en constate les effets : "the chronological series of age-groups and the seniority principle... give form to an otherwise atomistic, desintegrate society" (: 917), on s'étonne de l'homogénéité turkana malgré "the absence of a formal social mechanism for obtaining uniformity, together with the absence of specific age-group leaders, or leading elders, who might be responsible for this" (: 909). Accordons à Gulliver que la souplesse du système est telle qu'elle aurait pu donner lieu à des transformations (hypothèse Bonte : 1974) ou qu'elle révèle une réelle fragilité comme en témoigne l'actuelle disparition de la société et de la culture turkana. Mais à quoi faut-il imputer cette évolution qui est désormais une décadence ? Confrontés à leurs voisins, les Turkana apparaissent comme une ethnie tout-à-fait apte, sinon plus à se perpétuer. Leur intégration subie dans la modernité coloniale et contemporaine n'est-elle pas plutôt la raison décisive de leur déclin et quelle société "traditionnelle" a résisté à ce traitement ?

*

* *

D. LES NYANGATOM

Avec les Nyangatom est abordée la dernière ethnie du cercle karimojong véritablement accessible à travers la littérature ethnographique. Nous avons déjà dit au chapitre I en quoi l'analyse de TORNAY participe de, et contribue à une nouvelle approche des systèmes d'âge et de génération et nous nous bornerons à esquisser une saisie comparative de cette population.

Agro-pasteurs issus d'une scission des Dodoth ou des Jie dont 350 kilomètres les séparent, les Nyangatom au nombre de 5 000 en 1972, auraient atteint la basse vallée de l'Omo en Ethiopie dans la première moitié du XIX^e siècle. Ils s'y trouvent isolés au milieu d'ethnies hostiles et de familles linguistiques différentes : groupes omotique, couchitique, surma-murlé (1979a : 311). On repère chez les Nyangatom des modifications par rapport à leurs "ancêtres" mais aussi des permanences. Si les sociétés à génération sont des sociétés ambulantes, à structures portatives, le cas des Nyangatom permet entre autres choses de reconstituer les effets d'une mobilité accélérée. Les migrations sous la forme de "transhumances progressivement irréversibles" (: 311) ou autres ont été le lot multiséculaire des agro-pasteurs d'Afrique orientale mais sont difficilement répertoriées par les ethnographies. Les Nyangatom, société en transit sinon en fuite permettent de mieux comprendre comment malgré des dislocations redoutées, la société se perpétue ; nous n'ajouterons pas "ou renaît ailleurs" car désormais pour des raisons totalement extérieures, cette alternative n'est plus possible.

Comme chez les Karimojong et les Jie, on retrouve l'importance de la section territoriale (*ekitala*, pl. *ngiteala*) : sept sections identifiées par des noms d'oiseaux, Cigognes, Flamants, Ibis pour les trois centrales. Pluriclanique, à nette tendance endogame, la section à laquelle hommes et femmes appartiennent par patrilinearité ou installation acceptée -la règle est flexible-, est une unité économique qui dispose de pâturages, terres et points d'eau particuliers, une unité politique et rituelle où "s'actualise le système des générations et des classes d'âge" (: 315). A l'intérieur de chaque section, les établissements (*nawi*) -nos voisinages- regroupent en moyenne neuf chefs de famille soit 60 personnes. Le modèle idéal de la famille inclut trois générations comme chez les Jie, mais la réalité est quelque peu différente et se rapproche des pratiques turkana : polygyne, articulée en cuisines (*ekéal*) hiérarchisées selon l'ordre des mariages, dominée par la présence du patriarche *elope* du groupe domestique et du troupeau à qui succède en cas de décès le fils aîné tout aussi omnipotent ; nous avons le sentiment que cette situation est assez fréquente et en regard des cas jie et karimojong les pères *nyangatom* semblent démographiquement peu présents au niveau du groupe domestique : a-t-on là une surmortalité particulière et significative ? La cohabitation semble assez difficile : aux frictions classiques entre individus de cuisines différentes qui se séparent à la mort du père, s'ajoute la très forte rivalité entre germains d'une même cuisine et là aussi le fratricide n'est pas une rareté. Les tensions proviennent essentiellement des ambitions polygyniques, surtout celles du frère aîné. "L'autorité de l'aîné pèse sur les cadets jusqu'à sa

mort. Ceux-ci accèdent tour à tour à la position de chef de famille, au gré des décès frappant les membres de la fratrie. "Les veuves ... s'héritent de père en fils... et de frère aîné à frère cadet, l'inverse n'étant pas possible" (: 313-314). Le modèle jie est donc encore un peu actif mais les tendances centrifuges ne sont contenues, au niveau interne, que par la prééminence du père puis du fils aîné, héritier du troupeau selon un principe d'aînesse qui distord la stratification des générations : chez les Jie, rapelons-le, la fratrie et non l'aîné hérite du troupeau. De plus les adultes recherchent dans la mesure du possible la corésidence avec les alliés réels ou prospectifs, les compagnons d'âge de leur génération.

Chez les Nyangatom, le système de génération et d'âge se projette sur l'espace révélant des solidarités rarement relevées dans les autres ethnographies, à l'exception de quelques cas fameux : se pose alors la question classique mais inévitable de savoir qui de l'observateur ou des ethnographiés est responsable de cette lacune. "L'appartenance active à une génération et à une classe d'âge fait partie de la vie quotidienne des Nyangatom et ce fait s'observe déjà au niveau de la composition et de l'identification des établissements... les générations ne se mêlent pas lors des réunions quotidiennes sous l'arbre des hommes, ni lors des repas carnés, qui sont fréquents et communautaires" (: 315). La "superstructure" aurait dit Bonte est construite d'après le double principe de la génération et de la séniorité. Si les Nyangatom laissent dériver leurs générations un peu à la mode turkana (et dassanetch même cf. chapitre III) les solidarités ne s'en élaborent pas

moins dans ce cadre certes chancelant mais toujours essentiel. Dès sa naissance un enfant est inclus dans la génération (*ekas*, pl. *ngikasa*) adjacente à celle de son père. L'absence de limitation à la période de paternité et de maternité multiplie les générations existantes aux noms non récurrents (Pierres, Eléphants, Autruches, Antilopes, Buffles : 317), mais deux sont reconnues idéalement comme centrales : les Pères (Eléphants), les Fils du pays (Autruches) numériquement la plus forte. Dans les situations rituelles les générations alternes se joignent et apparaît alors une réalité en quasi-moitié qui n'est pas sans rappeler la situation turkana.

Nous ne pouvons savoir si le "désordre" familial s'est projeté sur le "désordre" générationnel ou réciproquement, mais là encore par rapport à l'élaboration j'ie on ne peut que constater, comme nous l'avons déjà fait pour les Turkana, leurs formations concomitantes. En revanche la dissolution de l'enchaînement générationnel n'est pas allé jusqu'à atteindre le point de rupture turkana : la génération résiste ainsi que le pouvoir du frère aîné. Du fait de l'ajournement de la transmission des pouvoirs les Pères deviennent de moins en moins nombreux et les Fils dont la maturation personnelle n'est pas liée au statut de leur génération encore mineure, plus nombreux, plus riches, ont dans maintes occasions déjà pris en main la conduite des affaires du pays, politiques (la guerre par exemple) ou même rituelles quand un Père vient à manquer. Il n'en reste pas moins que les Pères représentent toujours le lien le plus efficace avec *Akuj*, détiennent encore les privilèges enviés de la consommation carnée et que les Fils les pressent de

leur transmettre les "affaires du pays" (: 317) et l'attente prolongée de cet évènement à créé par rapport au modèle karimojong une curieuse "condensation" des rites de classes d'initiation sur la cérémonie de transmission des pouvoirs, appelée aussi *asapan* : "les Autruches attendent donc cette cérémonie comme marquant la promotion globale de leur génération et les Eléphants en parlent au passé comme une fête répétitive, associée à chacune de leur classe d'âge" (: 320). De surcroît l'initiation ne semble être "pratiquée dans les formes que pour les aînés des classes d'âge... Les cérémonies initiatiques liées au don du nom de classe et de la coiffure d'adulte sont réduites au minimum et peut-être en passe de tomber dans l'oubli" (: 319-320). En bref, chez les Karimojong l'initiation de nouvelles recrues n'est possible qu'à l'issue de la promotion de nouveaux Pères, chez les Jie cette fonction est l'attribut des Grands-Pères, le père turkana contrôle toujours l'initiation de ses fils, ici l'initiation est en passe de tomber en désuétude mais les classes d'âge ne s'en constituent pas moins à l'intérieur de la génération.

Cette autogestion de la génération est portée par la vitalité des solidarités d'âge. Les classes ne se forment pas selon des échelons mais se constituent autour de noyaux d'amis dont les liens se tissent dès les précoces activités pastorales : enfants d'un même voisinage, adolescents dans les camps de bétail. "Les classes sont reconnues et nommées quand les pasteurs deviennent guerriers (: 320-321)... Les aînés de la génération confèrent un nom de classe d'âge à une promotion de jeunes guerriers à l'occasion de leur premier exploit, défensif et offensif" (: 318). Une classe

(ajere) ainsi ouverte recrute informellement pendant cinq, six ans, le nombre de classes dans une génération varie entre six et dix. Les classes nommées une fois pour toute ont des équivalences pour chaque section. Ultérieurement ces solidarités subsistent puisqu'elles contribuent entre autres critères à la constitution des voisinages.

En retour la classe d'âge était le groupe domestique : "en vertu du principe générationnel les membres des fratries, donc des maisons [cuisines] sont distribués dans quelques classes adjacentes au sein d'une même génération sociale, lieu où s'exercent les rapports de discipline et de contestation" (: 321). Ce n'est pas tant l'autorité du père sur ses fils mais surtout celle très difficilement acceptable du frère aîné sur ses cadets que ce système préserve. "Ainsi les affaires familiales sont portées sur la place publique" (: 311) : Cadets châtiés par leurs Aînés pour la perte ou la consommation illicite d'un mouton, délégation de compagnons d'âge qui soutient une demande en mariage de leur pair, Anciens qui imposent le paiement d'une dette sexuelle en réparation du "vol" d'une jeune fille dans la brousse par un cadet... Organisation qui soutient une "géron-tocratie" puisque par le contrôle des Cadets voués à l'entretien prolongé de troupeaux qui ne leur appartiennent pas, les Aînés imposent leurs priorités matrimoniales polygyniques. En résumé donc, vitalité des classes d'âge qui d'un côté procède de la matrice générationnelle et assure aussi sa perpétuation en retour, et de l'autre conforte l'ordre domestique. On constate donc une homologie du Tout et de la Partie : laminage des niveaux supérieurs des Grands-Pères et des Pères, détente des rapports inter-

générationnels et démultiplication des rapports intragénérationnels selon un commun principe de séniorité à l'avantage des Aînés qui subjuguent ainsi leurs Cadets.

Systeme qui s'auto-entretient mais qui doit être aussi entretenu de l'extérieur, ajouterions-nous. Nous ne savons pas exactement pourquoi la passation des pouvoirs a pris tant de retard : est-ce une histoire trop mouvementée qui a empêché la tenue de cette "fête de l'abondance et de la consommation somptuaire de toutes les grandes nourritures : viande, lait, beurre, grain, bière de sorgho " (: 319-320)? Il faut un calme durable pour réussir de telles agapes, remises à la paix future, aux calendes grecques peut-être ? Mais d'autres populations soumises à des circonstances tout aussi drastiques ont maintenu contre sécheresse et pénurie la tenue de leurs ripailles politico-rituelles : ainsi des Boran du Kenya et de leur cérémonie *gada* (Baxter 1978 : 162-163). Mais il est vrai que les Boran ont un système générationnel autrement contraignant et semblent avoir été peu migrants (cf. ch. V). On retombe alors sur un ralentissement qui serait le propre de la structure, sur l'hypothèse Spencer : la difficulté est alors que les Nyangatom n'ont plus la pression des suradaptés pour faire avancer le système. Il n'est donc pas aisé d'isoler le jeu des pressions intérieures et des nécessités ultérieures. Nous retrouverons chez les Dassanetch voisins des Nyangatom une équivalente vitalité des classes d'âge internes à la génération prise dans une tectonique qui, bien que différente, est aussi frappée d'engourdissement : les Taureaux "Pères du pays" tardent à laisser la place à leurs successeurs (cf. ch. III). Ces deux peuples sont d'"irréconciliables"

ennemis qui s'entretuent régulièrement (Tornay 1979). Or cette complémentarité dans l'adversité a peut être suscité de part et d'autre d'identiques effets dynamiques sur leurs classes d'âge soumises à une commune nécessité guerrière et les frères aînés nyangatom ont peut être trouvé dans cette situation d'adversité permanente (avec les Dassanetch et d'autres) une occasion de rétablir à leur profit un certain ordre interne, menacé par leur isolement et leur faiblesse numérique, mais aussi illusoire désormais dans la mesure où déjà des Nyangatom sont partis au Soudan rejoindre des Topassa (Tornay 1983 : 105-106). Société sur la défensive en fuite, et ce à échelle séculaire, ce qui expliquerait en partie le décalage constaté par Tornay entre les règles et la pratique, entre le modèle jie et la réalité nyangatom : "Si les Nyangatom étaient tentés de s'asseoir sur des habitudes, tout s'ingénierait à les en bousculer. Leur vie est un effort continu pour réagir efficacement à ce qui se trame autour d'eux" (1983 : 109). Pour notre compte nous ajouterions que l'enveloppe générationnelle n'est pas étrangère à la possibilité de redéfinition perpétuelle et indispensable de stratégies.

*

Nous avons retrouvé là une facette de notre problématique posée au chapitre I selon laquelle il faut imaginer le jeu de pressions endogènes et exogènes pour rendre compte de faciès particuliers : fixation et cristallisation clanique des Jie, dérives spatio-temporelles des Nyangatom, dilation jusqu'à la rupture des Turkana. Restent les Karimojong chez lesquels nous allons pour finir tenter de

reconstituer l'ambiance domestique dont leur ethnographe n'a pas jugé bon de publier une analyse.

E. RETOUR AUX KARIMOJONG

Structurellement les Karimojong sont les orthodoxes du cercle puisqu'ils font de l'initiation dans une classe d'"âge" un préalable au mariage : délibérément donc le Tout règle les tensions des parties, ce qui suppose que les cycles domestiques respirent à peu près au même rythme que les générations. Sous réserve que les autres ethnies du cercle aient perdu cet outil mais n'en aient pas moins trouvé d'autres à l'intérieur de leur mode générationnel modifié, les Karimojong se situeraient ainsi : par rapport aux Jie, ils sont débarrassés de la contrainte trigénérationnelle et à la surprise réprobatrice des Jie, les Grands-Pères karimojong sont démis ; mais, on l'a dit, les GP jie ne sont décisifs que tardivement lorsqu'ils menacent de disparaître et l'idéologie des alternes est au service du pouvoir de la fratrie des pères. Par rapport aux Nyangatom qui défendent surtout le pouvoir du frère aîné, les Fils karimojong Mineurs restent soumis aux pères Majeurs. A y regarder de plus près, les vrais trublions du système karimojong sont les petits-fils : les Mineurs ont certes une initiation soumise au bon vouloir de leurs pères mais comme leur génération est ouverte, ils n'auront pas à attendre trop longtemps et pourront se marier dans les règles, c'est-à-dire après leur initiation. En revanche le système se ferme au niveau des fils des Mineurs, petits-fils des Majeurs. Leur initiation n'est pas possible, dépend de la promotion de leurs

pères Mineurs en Majeurs. L'impulsion finale proviendrait d'eux : leur prolifération grandissante empêche de plus en plus leurs pères de les contenir dans le droit chemin, raison pour laquelle les pères Mineurs finiraient par avoir raison des résistance des Majeurs à céder la place : ce sont donc les PF qui *in fine* feraient basculer les GP, la Partie trop discordante avec le Tout déclenchant le mouvement général. Sur un axe diachronique (pour suivre les recommandations de Spencer) il y aurait une première phase d'adéquation croissante du Tout et de la Partie puis un déséquilibre grandissant de la Partie qui provoque l'ébranlement du Tout.

La résistance des Majeurs à transmettre leur pouvoir provient peut-être du fait qu'ils ne sont pas uniquement des vieillards mais regroupent des sous-adaptés en pleine force de l'âge : trop enfants, ils seront décalés, mais adultes, leur statut domestique est très lié à leur position dans le Tout. Tant qu'ils restent Majeurs, leur paternité et leurs projets polygyniques ne sont pas entravés puisque leurs fils naîtront à la bonne place, dans la génération Mineure. Mais après l'avancement du système il en va autrement puisque la génération de leurs fils sera close à l'initiation : ces pères n'engendreraient que des fils hors-système et seraient évités pour cause de mésalliance. On l'a vu, les Karimojong autorisent un certain chevauchement en maintenant ouverte la nouvelle génération Majeure tant qu'un majeur retiré survit : en terme structurel c'est un moyen de lutter contre la sous-adaptation mais en terme domestique et politique cette mesure facilite le départ des Majeurs promis certes à une retraite anticipée

mais ils pourront mener une vie domestique normale, c'est-à-dire une paternité polygynique. Leurs fils peuvent d'ailleurs connaître un cursus rapide puisque initiés dans la Génération Majeure, ils pourront engendrer des fils dans la Génération Mineure mais pointe alors un risque de suradaptation.

De tout cela, il ressort qu'à ses extrêmes le système ne doit pas empêcher une paternité normale mais qu'en retour les pères mal assis ne doivent pas perturber le bon ordre des choses, c'est-à-dire des Majeurs au pouvoir et des Mineurs subjugués. Y a-t-il des éléments de la vie domestique et familiale qui nous permettraient de comprendre pourquoi la pression centrale qui canalise soigneusement les rapports Pères/Fils doit fonctionner ? La structure idéale est encore jiv : une famille étendue à trois générations où se retrouvent un père et ses épouses, les Fils adultes mariés et les célibataires, les petits-enfants, dans un même établissement. Mais ce modèle est rarement réalisé (1966 : 105-107) : les voisinages sont multicla- niques ; à la mort du père *Élope* de la famille et du troupeau, les cuisines se séparent mais on attend de la fratrie qu'elle conserve son troupeau sous la direction du frère aîné : or là encore les querelles et séparations sont fréquentes (1966 : 87 n5). L'équilibre domestique n'est atteint que du vivant du père, ensuite pas grand-chose ne contient la dispersion. L'enjeu semble donc de conforter au maximum le pouvoir du père ; or selon les propres dires de l'auteur le Tout générationnel joue là à plein : "It is the identification of herdowner and elder that makes their private and public powers and their private and

public obligation so completely consistent" (1963 : 394)... Their political authority corporately, as elders controlling the mass of younger adult men, finds a firm economic sanction individually, as herd-owners controlling the aspirations of their dependant sons" (1966 : 83). Le problème central serait donc de retenir les fils le plus longtemps. Le système générationnel leur inculque, leur impose un comportement de Mineurs. Au niveau domestique il est difficile d'apprécier la portée de la compensation matrimoniale, estimée entre 30 à 50 têtes de gros bétail : le géniteur ne devient père que lorsqu'elle est versée, sinon sa femme reste auprès de son frère chez lequel le premier enfant est élevé. Par ces moyens il semble qu'on cherche à retarder la paternité sociale du fils. La volonté du père de s'assurer le plus longtemps possible de l'activité de ses fils serait liée au fait que la croissance de son troupeau n'est pas séparable d'une abondance de bras et Dyson-Hudson scrute en profondeur les mécanismes qui limitent les déséquilibres (1966 : 5-73).

Mais le père mort, la séparation intervient. Il faut peut-être alors souligner que les Karimojong (à la date de leur ethnographie) sont une ethnie en expansion, nombreuse et offensive et la rançon de cette vitalité est que les fils une fois débarrassés de leur père peuvent assez facilement s'installer ailleurs. Mais là encore le Tout sert la Partie car ces fils émancipés, Mineurs dans la totalité ont encore de beaux jours devant eux : leurs garçons, petits-fils des Majeurs ne peuvent être initiés et sont maintenus dans une totale minorité. A ce compte on a là une autre cause au ralentissement de la transmis-

sion des pouvoirs qui se fera lorsque trop de petits-fils "révoltés" auront commencé à prendre femme sans être initiés, point de rupture déjà évoqué.

En bref les Karimojong seraient une ethnie en expansion, au dynamisme maîtrisé en dernier ressort par les Majeurs, qui doivent donc être bien en place. Le contrôle réitéré des Majeurs n'est peut-être pas sans rapport avec ce qu'on sait de l'histoire des Karimojong : ils ont la (mauvaise) réputation d'avoir été des Fils j'ie entrés en désobéissance, en sécession avec leurs Pères (1963 : 401 n15), crime d'autant plus difficile à avouer, à assumer qu'un même danger les menacerait désormais. Mais parce qu'ils ont été des Fils en révolte, peut-être ont-ils cherché et su (re)trouver un moyen efficace pour contenir de telles ruptures ?

C H A P I T R E I I I

LES REGLES ET LE NOMBRE : LA "FECONDOCRATIE" DASSANETCH

A. .DELTA DASSANETCH

En contraste avec les habituels horizons subdésertiques des régions pastorales, le pays dassanetch a les attraits du riche delta intérieur que construit l'Omo en se jetant dans le lac Turkana. 15 000 agropasteurs s'y répartissent en huit sections territoriales (*en*) d'affiliation patrilinéaire, structurellement équivalentes mais de poids variable et de pratiques quelque peu hétérogènes. S'y distinguent, sans porter à conséquence, les sections de vrais Dassanetch (*sheer* = pur) des "pièces rapportées" (*yenmeto* = girafe) (Almagor 1978a : 14-15). Comme dans le cercle karimjong, la section territoriale constitue une unité rituelle et de libre accès aux pâturages et zones de culture, sous l'autorité des doyens de génération. Mais il ne semble pas y avoir d'assemblée pan-dassanetch et cette ethnie se constitue par l'agrégat de sections autonomes à nette tendance endogame.

Marqué comme ailleurs du sceau de l'irrégularité interannuelle des précipitations, le rythme agropastoral n'en est pas moins modulé par un double et donc original apport d'eau : cultures de décrues sur les bourrelets de berge et dans les "mouilles", pâturages

d'inondation et de saison des pluies. Le bon état général du troupeau et de la population ne doit pas faire oublier que c'est au prix d'une organisation souple et serrée que les Dassanetch parviennent à tirer parti de cet écosystème exceptionnel en Afrique de l'Est : déplacements sur des terroirs mouvants enrichis et libérés au gré des inondations, mouvements grossièrement pendulaires entre les pâturages de saison sèche à l'Ouest et ceux de saison humide à l'Est. Trajectoires multiples qui se recourent et se concurrencent aussi, les bras manquent souvent pour faire face à toutes les tâches. Ne plus avoir à se déplacer est le privilège des Anciens qui résident presque à demeure dans les établissements principaux de bourrelets de berge, alors que les cadets, célibataires ou hommes tout juste mariés sont gens de la brousse, des campements itinérants. Une approche strictement économiste de la réalité constaterait que les Dassanetch auraient intérêt à se vouer en priorité à l'agriculture et que le maintien d'une activité pastorale est plus une charge qu'un avantage. Raison raisonnable qui serait déraison pour ces populations mais des projets d'irrigation existent pour la basse vallée de l'Omo.

A deux reprises dans l'année s'atténue l'habituelle dispersion : l'activité de production laisse place à la consommation festive et à la convivialité (Almagor 1978a : ch. IV). En Avril-Mai quand les greniers sont pleins et les vaches au maximum de leur lactation, les épouses, qui en ont le contrôle,

convient à de multiples repas où s'assemblent les parents : une hospitalité active mais restreinte maîtrisée par la femme, occasions où sont consommés céréales et produits lactés. L'époux, invité lui aussi, laisse le devant de la scène à la maîtresse de maison (de "cuisine"). Masculine et plus communautaire en revanche est la sociabilité de saison sèche (juillet à septembre) : l'abattage de bétail limite les risques de surpâturage et fournit des provisions à une époque de soudure. Le régime change au profit d'une nutrition à base de viande rôtie ou bouillie, de lait en faible quantité mélangé à du sang, et aussi de poisson, aliment de pénurie peu prisé. Les hommes cuisinent, s'assemblent en ripailles rituelles alors que femmes et enfants restent à l'écart de ce théâtre gourmand où se déploient les solidarités d'âge. "During the dry season the solidarity of age-mates is reinforced at large communal gatherings of male coevals characterised by a framework which is structurally opposed to kinship" (: 106).

Phénomène de delta (selon nous) aussi que la tonalité très *melting-pot* de ces Dassanetch. A côté d'un style couchite lisible dans la langue dont la classification a longtemps posé problème, plus dissimulé dans le système générationnel, on relève un caractère très répandu chez ces pasteurs d'Afrique orientale mais accentué ici de formation par accréation, emprunts multiples aux ethnies voisines rivales ou alliées : Turkana, Samburu, Nyangatom et même Pokot plus éloignés. Réalités plus ou moins reconnues, avouées : le

classement des clans dans les rites communautaires rappelle discrètement que certains d'entre eux étaient là les "premiers", sans d'ailleurs en revendiquer de quelconques prééminences. Les noms de clan, de sections territoriales (1978a : 19-21), de classes d'âge (communication Tornay) témoignent eux aussi comme la variété des types physiques, d'un mélange qu'il ne faudra pas oublier lorsque nous tenterons de démêler les caractères des structures sociales. Creuset où flottent encore certaines hétérogénéités mais qui fonctionne probablement grâce à la machinerie générationnelle de façon suffisamment efficace pour faire des Dassanetch une ethnie aux guerriers d'autant plus redoutés qu'ils furent armés par les Britanniques à l'occasion de la reconquête de l'Ethiopie italienne.

*

B. RESEAUX DE RELATIONS

L'ethnographie des Dassanetch par Uri ALMAGOR est inhabituelle et se distingue à ce jour des autres ouvrages par la masse documentaire et analytique sur ce qui n'est pas le système générationnel. Prenant acte de l'incompétence d'une approche en *corporate group* et après s'être nourri des idées d'Eisenstadt qui affleurent de temps à autre, Almagor s'appuie sur Gulliver et Dyson-Hudson pour tenter une approche de la société par la reconstitution des tracés et stratégies des réseaux instables de relations que tout homme doit se tisser dès l'adolescence et même avant

(1978 : 8-10).

Réseau des relations d'alliance comme preneur d'épouse et donneur de fille, soeur : la valorisation des affins par rapport aux consanguins fait que le rapport père/fille prend une teneur peu fréquente ou peu répertoriée. Ainsi la cérémonie *dimi*, étape essentielle pour un chef de famille, est entreprise sous la bénédiction des dignitaires de génération dès que la fille aînée atteint l'âge de la pré-puberté et signifie pour le père l'accès au statut envié de notable, de futur donneur d'épouse, ce en moyenne vers 40, 50 ans. Réseau qui s'ouvre à chaque nouveau mariage car sont tracés de "nouveaux chemins de bétail" : il n'est pas question de prendre femme dans les clans où le père, le frère aîné l'ont déjà fait. Fermeture de courte durée donc et l'addition d'une endogamie prescrite de génération, de moitié (cf. plus bas) ne limite par grand'chose au champ des épousables. Alliance qui inaugure une coopération de longue durée car la compensation matrimoniale est versée pendant 20, 30 ans : "Marriage is not an alliance between groups but an individual venture to establish affinal ties that will provide a man with cooperation in the future" (1978a : 143). Et de façon assez surprenante mais significative, le divorce, assez fréquent n'entraîne pas, si la compensation "matrimoniale" est toujours versée, une rupture du lien d'alliance déjà tissé (1978c : 153 n13). A ces relations d'alliance s'ajoutent les liens contractuels dont les plus forts ouvrent un accès aux crédits de compensation matri-

moniale des deux partenaires : lien de pseudo-parenté ou même lien qui renforce un lien d'alliance préexistant. Les occasions de telles ouvertures, au total peu nombreuses sont assez disputées : lien de "baptême" (don d'un nom) entre un adulte et un nouveau-né, d'"onction" entre un adolescent et un aîné de sa génération, de "maintien" entre un circoncis et son teneur (1978a : ch. V).

Almagor a décrit par le menu chez les Dassanetch une réalité qui est le lot de tous ces pasteurs : la nécessité d'avoir des relations et l'importance cruciale des pratiques et choix personnels qui donnent une ambiance très individualiste de "libre-entreprise", rarement relevée dans les sociétés traditionnelles. De rares relations sont héritées mais l'essentiel est tissé par l'agropasteur et ce toujours provisoirement : une relation ne vaut que par son actualisation dans un lien de bétail seul habilité à la lester, encore faut-il si l'on veut la préserver, la réactiver périodiquement. Progressivement l'éleveur s'entoure d'un réseau de relations unique : le *big man*, le notable n'est pas tant l'individu riche en troupeau (c'est plutôt l'inverse chez les Dassanetch et autres) que riche en relations, en crédit social dont l'accumulation fait de lui un partenaire, un allié recherché car par la stratégie du "bridge link", il ouvre à d'autres opportunités. L'entregent ("brokerage power") qui caractérise le notable n'est pas séparable d'une éthique tôt inculquée, le refus de *fargoginte*, abus de crédit, de pouvoir. En ce domaine les nouvelles vont

vite et la suspicion de *fargoginte* défait promptement des réputations laborieusement construites au cours des années. Par ces réseaux, l'agropasteur multiplie les opportunités de coopération, d'échanges de services, de résorption des conflits et accède au statut de chef de famille autonome mais non autarcique. Mais le petit nombre d'ouvertures potentielles est la source de rivalités importantes entre jeunes et vieux adultes : dans la famille les fils préféreront donner leur soeur à un jeune éleveur et obtenir ainsi une coopération fructueuse car de longue durée, tandis que le père cherchera à en faire la jeune épouse d'un ancien d'une génération différente de la sienne et élargir ainsi son champ d'action. Le jeune marié, qui a alors quitté son père, est trop démuné pour faire face aux multiples tâches agropastorales et cherchera à tisser des liens contractuels, les seuls alors à sa portée, avec des anciens prestigieux et ce n'est qu'ultérieurement qu'il pourra manipuler les liens d'alliance et devenir à son tour le parrain de cadets (1978c - 1983b).

La ténuité de ces liens centrés sur ego se lit dans d'autres structures : le clan existe mais sans ciment généalogique il n'est qu'un amalgame de patrilignées, affiliées pour certaines, qui porte le nom d'un ancêtre réputé commun, d'identiques marques de bétail et sont exogames. Encore faut-il rappeler que certaines marques sont l'attribut de plusieurs clans différents, que l'on peut se marier dans un même clan localisé dans une section extérieure.

L'impermanence et la fragilité des relations se

retrouvent selon nous jusque dans l'unité familiale et domestique où les liens durables sont peu nombreux : polygyne et patriarcale comme ailleurs, mais très tôt affectée par une dynamique centrifuge. Dès sa naissance un garçon est pourvu d'un troupeau, une vache laitière et des génisses dont la descendance lui appartient. Ni le père, ni le frère aîné peuvent disposer de ce bien auquel bientôt s'ajouteront ses boeufs favoris. A son mariage il les détachera du troupeau "paternel" et en affectera une faible part à titre de compensation matrimoniale initiale. Très tôt les garçon apprennent à tisser des liens contractuels hors du groupe domestique, dans leur classe d'âge et de génération. Au fur et à mesure de leur mariage, filles et garçons se dispersent en résidences néolocales à proximité de beaux-pères, beaux-frères, compagnons d'âge ou autres, le nouveau groupe domestique étant trop démuné pour être autonome. Les liens agnatiques ne seront maintenus que si une coopération concrète les ravive. Seul l'aîné hérite du père mais cette transmission ne représente qu'un faible apport car habituellement le père, à l'issue de la cérémonie *dimi* déjà évoquée a perdu définitivement sa richesse en troupeau : elle requiert de prestigieuses hécatombes auxquelles le père fait face en ponctionnant son troupeau et souvent même en s'endettant. Le notable, désormais sédentaire et riche en crédit social laisse le souci des affaires pastorales à son fils aîné, seul héritier qui assurera ses vieux jours. Un Dassanetch meurt comme il est né, démuné de richesse.

Almagor, s'il a bien réussi à nous faire comprendre tout l'intérêt d'une approche en réseau et non en "corporate group" n'a peut-être pas eu le temps de saisir toutes les implications de son propos. Une telle volatilité (un fonctionnaliste eût conclu à l'atomisation), une telle souplesse requiert quelque part une référence commune sans laquelle se dessine une désagrégation du tissu social. Elle est envisageable mais peu pertinente étant donnée l'apparente vitalité des systèmes d'âge et de génération.

*

C. LOGIQUES GENERATIONNELLES

Mais sur ce sujet Almagor entretient un suspense depuis sa première publication de 1978 en nous livrant en ses articles successifs des versions fragmentées dans l'attente d'une étude à venir probablement plus globale et dynamique car centrée sur une cérémonie de passation des pouvoirs (1983b : 649n).

Qu'en pouvons-nous saisir ?

L'auteur laisse entendre (1978c : 154) qu'il est artificiel de déconnecter le système d'âge des autres réalités sociales mais ne tente pas de mettre en rapport les logiques familiales et relationnelles avec le système d'âge à l'exception très inspirée par Eisenstadt d'un article (1978b) où les classes d'âge saisies sous l'angle éducatif sont décrites comme le lieu d'apprentissage d'un ethos égalitaire, certes démenti par la pratique des Anciens mais crucial pour le système politique. Almagor ne pense pas non plus à découpler

les critères de génération et d'âge, subordonnant d'entrée sans se justifier outre mesure la génération à l'âge (1978b : 72, 1978c : 147) alors même qu'ailleurs percent certaines hésitations: "... the system operates on the succession of g-sets rather than of age, qualities and assets of its individuals..." (1978c : 155). Le résultat est que, d'un simple point de vue descriptif, le système dassanetch reste assez mystérieux. Reconnaissons que ce système semble particulièrement résistant à l'analyse mais aussi que l'auteur ne se (ne nous) facilite pas la tâche en usant par exemple à contresens de concepts forgés par d'autres auteurs (cf. plus bas).

Nous proposons de nous y retrouver en distinguant génération de âge, en tenant compte de l'ambiance *melting-pot* inachevé de cette ethnie et en suggérant que tant que les logiques fondamentales de la génération et de l'âge sont respectées, les emprunts à des ethnies de même acabit sont possibles. La tonalité d'ensemble du système générationnel dassanetch nous apparaît comme une espèce de compromis, de surimposition du système *gada* des Oromo et du système du cercle karimojong, mélange de styles auquel l'auteur ne semble pas vouloir penser mais qui pourtant permet peut-être de mieux s'y retrouver. Certes la bonne règle exige que l'on prenne d'abord un système en soi avant d'y démêler de quelconques influences extérieures, mais faute d'une telle étude, nous en sommes réduites à ce genre de devinette.

Comme ailleurs, les Pères sont séparés des Fils :

une génération s'ouvre dès que l'un des membres de la génération la plus récente commence à procréer. Si les Dassanetch n'inaugurent pas davantage une génération, en revanche ils la closent après que se sont tenues quatre cérémonies collectives de circoncision, soit un laps de 45 ans environ (Almagor ne scrute pas davantage le problème de la durée de recrutement d'une génération). Restent donc quelques sous-adaptés, qui décalés vers l'aval d'une génération révèlent les habituelles incongruités dont Almagor renvoie l'étude à plus tard (1978b : 91n5). Plusieurs générations coexistent que les Dassanetch nomment Pères (*izam*) et Fils (*umo*) puis les petits-fils sont baptisés Pères selon une récurrence qui pose problème, comme on le verra plus bas, mais qui est bien dans le paradigme générationnel.

Le ton *gada* est donné par le fait que la génération des Pères, A par exemple, est fractionnée en A1 A2 A3 engendrant respectivement dans la génération adjacente B les fractions B1 B2 B3, pères à leur tour des futurs A1 A2 A3 etc., fragments identifiés par six noms récurrents. Les Dassanetch se calent ainsi dans des patrilignées verticales et perpendiculaires aux générations qui rappellent les *gogesa* bien décrits par Legesse (1973) et Baxter (1978) dans le *gada* des Boran. Ajoutons aussi que, malgré le large éventail d'âge qui existe dans chaque fraction et qui fait que des hommes de même âge sont distribués dans des fractions et générations différentes, il y a un décalage d'âge entre A1 A2 A3 et en conséquence entre B1 B2 B3 : une dizaine d'années sépare les doyens de A1

des doyens de A2 eux-mêmes plus âgés que les doyens de A3, décalage d'âge qui distancie également les benjamins et qui correspond à un ordre de préséance entre les fractions et les générations (1978b : 72, 1978c : 148). En revanche la règle d'une rigoureuse succession des Fils aux charges ritualo-politiques des Pères 40 ans après n'existe pas. Rappelons que cet écart est obtenu dans le *gada* par la fragmentation en cinq *gogesa* qui assurent successivement pour huit ans le pouvoir : ainsi la fraction B1 succède à la fraction A5 40 ans après que la fraction A1 (les pères de B1) a eu le pouvoir. Il n'y a pas non plus de règle qui limite l'âge minimal et maximal de paternité, ni de coordination des rites de circoncision qui rythment et closent le recrutement de chaque fraction de génération, à existence indépendante et simultanée. C'est donc le mouvement démographique "spontané" qui ferait avancer le système à l'exception du décalage des âges limites dont on aperçoit facilement comment il peut se perpétuer par la clôture du recrutement, et du mariage statistiquement tardif des hommes, pratiques qui limitent le nombre des inadaptés. Structurellement les Dassaneth joueraient pour partie une version molle du *gada* (cf.ch.V)

Almagor évoque dans un article annoncé sous presse (1983a : 649) et dans quelques incises l'existence d'une crise dans la passation des pouvoirs. Apparaît-elle au moment du passage entre les fragments successifs d'une même génération (A1 à A2 par exemple), de A dans son ensemble à B dans son ensemble, ou des deux à la fois ? "the age system of the Dassanetch

is divided into six named g-sets ranked by order of seniority, that come to power in sequential order (A1 A2 A3 B1 B2 B3)" (1978c : 146). De A1 à A2, c'est probablement l'évaporation naturelle des doyens de A1 qui permet aux moins âgés de A2 d'accéder aux charges rituelles, en vertu d'un décalage d'âge déjà constaté. Gageons que des tiraillements doivent exister entre fractions mitoyennes d'une même génération et qu'une certaine confusion est prévisible dans la mesure où la division en A3 n'est pas toujours évidente (1978a : 35 n17). Si c'est A dans son ensemble qui passe le pouvoir à B globalement, même par l'intermédiaire A3 B1, on aurait là un style cercle karimojong mais pas turkana. L'usage qu'Almagor fait du concept d'"alternation" forgé par Gulliver, pour nommer les générations A ou B est assez surprenant. Rappelons que dans une "alternation" turkana se retrouvent GP et PF par une logique de moitié générationnelle qui maintient une stricte séparation entre Pères et Fils et ce malgré l'abandon de toute passation des pouvoirs. A et B chez les Dassanetch sont tout simplement des générations adjacentes, terme qu'Almagor réserve à A1 A2 A3, ce qui est probablement sa source initiale d'erreur : ayant déjà usé ce concept, il utilise celui d'"alternation" pour qualifier A et B s'appuyant sur l'identification des PF et des GP (à ce compte il y aurait d'ailleurs six "alternations" et non deux). De toute façon c'est entre deux types de tensions générationnelles au moins (*gada* et *karimojong*) que se situeraient les Dassanetch, point de vue qui permettrait

de comprendre les propos d'Almagor ; "the shift of an alternation from "sons" to "fathers" and vice versa follows the cyclical transfer of power. When either the Numor [A1] , Nilimento [A2] , Nyogolomogen [B1] or Nilorio [B2] become the senior g-set from which the "Bulls" are elected, the number of g-set which compose the alternation of "fathers" is less than three. It is particularly complicated when the Nilimkorio [B3] (as at present) or Nigabite [A3] become Bulls" (1978a : 35, n17). Est-ce pur hasard si les complications semblent surgir à propos des fractions de génération qui sont les dernières à avoir le pouvoir avant de devoir le céder à la génération adjacente, à l'intersection de deux logiques où on ne peut plus remettre au lendemain le traitement des inadaptés accumulés précédemment ?

Venons en maintenant au problème des "Taureaux" qui au nombre de trente assurent le service rituel et politique de leur section territoriale. Ce n'est pas leur fonction sociale (abordée plus bas) mais leur position par rapport au système générationnel qui nous intéresse ici et là encore Almagor est déroutant : mettre les Taureaux à la tête d'un système d'âge et non de génération frise là, bien qu'ils soient doyens, plus qu'ailleurs le contresens. Dans un schéma (1978c : 147) reproduit à plusieurs reprises, les Taureaux sont situés au-dessus et même en dehors du système alors que des indices nombreux témoignent qu'ils sont l'émanation récurrente des générations, des fractions de "Pères" ou de "Fils". Une certitude comparatiste se dégage : les Taureaux dassanetch sont élus comme

le sont les dignitaires du *gada*, à la différence des Aînés du cercle karimojong qui accèdent à cette situation par avancée structurelle, par aïnesse absolue et relative. Reste à savoir maintenant qui élit qui. "An elder is elected "bull" on his personal merit, usually as a result of lengthy political efforts and alliances and after having accumulated credit throughout his lifetime" (1978c : 141). Le collège électoral semble être constitué par les aînés de chaque fraction de générations : mais jusqu'où s'étend l'aïnesse ? Est-elle limitée par la circoncision ? Si tel est le cas, dans quelle situation la circoncision devient-elle une barrière entre électeurs et non électeurs ?

Il nous faut maintenant aborder une dernière structure qui bien que qualifiée de "moitié" relève, selon-nous, également d'un ordre générationnel (1978a : 23). Tout Dassanetch, quel que soit son sexe, son clan, sa génération, sa section appartient de naissance à une des deux moitiés (*dolo*) endogames, selon une logique générationnelle puisqu'on naît dans la moitié opposée à celle de son père (et de sa mère) : quand le père est *Badiet*, on naît *Gerge* et réciproquement. L'appartenance à ces deux moitiés prend de l'importance, non pas dans la vie quotidienne, mais à l'occasion des stratégies matrimoniales : un homme ne peut épouser qu'une fille de sa moitié, ce qui limite la compétition des Pères et des Fils de façon analogue à celle des générations déjà identifiées, endogames elles-aussi, et dans des circonstances rituelles : les deux moitiés respectivement Extérieur (*Badiet*)

et Matrice (*Gerge*) apparaissent dans les cérémonies associées à la fertilité, circoncision des hommes, rituels de chasse, mariage et *dimi*, la moitié Matrice étant toujours prééminente. Cette division qu'Almagor ne questionne pas davantage ne manque pas de soulever un certain nombre de problèmes. Elle est la seule référence pantribale mais n'est pas le soubassement d'une organisation politique. Elle procède de principes communs à d'autres structures mais ne les concurrence pas. Androgyne, elle travaille sur l'opposition masculin/féminin et ne catégorise pas les hommes et les femmes. Endogame comme les générations, elle trace le champ des épousailles selon un procédé qui n'existe pas dans le cercle karimojong. On saisit peut-être là les deux formules de base qui permettent de parler génération : mettre d'un côté les Pères et de l'autre les Fils en brochant sur la filiation, regrouper donc séparer ceux et celles qui peuvent s'intermarier en brochant sur l'alliance. Approches différentes mais convergentes quant au résultat.

En bilan provisoire, retenons que les Dassanetch présentent un cas assez unique de coexistence de plusieurs modes générationnels sans que la perpétuation sociale en semble affectée : deux horizontalités dont une selon le mode karimojong et une verticalité sécante à cette dernière que nous retrouverons chez les Bantou (ch. IV) et les Boran (ch V). L'état de cette marmite générationnelle relève de deux possibilités au moins : ou les Dassanetch sont dans une phase de transition comme pourrait l'indiquer l'importance de

la section et l'inexistence d'un système pantribal, ou le système a atteint un certain équilibre mais la description en est encore incomplète. Ces hypothèses pèchent certes par fonctionnalisme. Il n'en reste pas moins que cette ethnie est le lieu d'une cohabitation de logiques qui ailleurs sont séparées ou non identifiées : cette réalité peut éclairer leur histoire comme elle peut en retour élargir la compréhension de l'histoire des systèmes générationnels, première raison qui nous a poussée à ausculter davantage cette ethnie malgré le caractère inachevé des publications d'Almagor. Suggérons aussi, que sous réserve d'une étude ethno-historique qui reste à faire, on peut penser que cette basse vallée de l'Omo est un delta humain qui fonctionne depuis longtemps et que les Dassanetch sont peut-être une ethnie palimpseste.

*

D. ORGANISATION INTERNE DE LA GENERATION

Abandonnons maintenant ce jeu de piste pour retrouver les allées des faits mieux établis : l'organisation interne de la fraction de génération (*hari*) et le pouvoir des dignitaires.

"What is a clan ? clan is nothing. Every man has a father. *Hari* is important. A man grows up in his *hari*. How can a man live without a *hari*?" (1978a : 24). A l'intérieur de chaque *hari* se déploie une hiérarchie d'âge qui se tasse à la longue mais distingue durablement les aînés (*lute*) des cadets (*gasiet*) et canalise le développement individuel dans des solidarités d'âge

à fonction éducative et politique.

Vers l'âge de sept, dix ans les garçons d'un même *hari* et d'établissements voisins commencent à former une bande de compagnons (*shele*) qui prend toute son importance dans les années suivantes. Entre 10 et 17 ans environ, les adolescents mènent une vie de pasteurs dans les camps de bétail : séparés de leur maison, de leur parenté, à peu près laissés à eux-mêmes "the clique forms a substitute supportive group" (1978b : 76) où ils vivent et apprennent un fort ethos égalitaire, le refus du *fargoginte* ; la composition de la bande n'est pas immuable mais s'organise autour d'un solide noyau d'amis. Pendant cette période deux rites bien qu'individuels ont une portée plus large. L'adolescent prend un nom de boeuf favori et collectionne des boeufs identiques au premier : "Taking a name-ox is a mark of the youth's growing independence from his father's household and coincides with his increasing association with his age-peers ... all his name-oxen are said to "belong" to his age-peers to whom he is obliged to present one for a meat-feast from time to time" (1978b : 76). Le père décide aussi de la tenue du rite de l'onction et choisit un parrain parmi les aînés de la génération (*hari*) du fils. A cette occasion l'adolescent transperce à la lance trois têtes de petit bétail et banquette avec ses compagnons d'âge et des voisins. Les adolescents s'enduisent aussi du contenu du rumen des victimes transpercées par le parrain. Le nouveau "sacrifiant" (selon la formule de Tornay : sous presse) peut désormais

s'installer parmi les adultes, sur le tabouret de son parrain (1978a : 111-114). Cette pratique est à rapprocher des usages du cercle karimojong (sacrifice et onction, parrainage Turkana).

Aux alentours de 17, 20 ans la bande de compagnons entreprend une cérémonie décisive pour les individus et le groupe qu'il composent. La permission des Aînés de leur *hari* obtenue, les garçons accomplissent où et quand ils veulent la cérémonie de la coiffure où ils abandonnent leur chevelure de garçon pour arborer la coiffe des adultes et franchissent ainsi le passage entre les deux seuls degrés d'âge reconnus : *nigen* (garçon) et *kabara* (homme). Ils s'intègrent aussi à cette occasion dans l'ordre interne de rangement des classes d'âge du *hari*. "Participations in the ceremony marks the boundaries of a clique which should from then on form an intimate group of age-peers, and be a major social influence throughout a man's life" (1978b : 75). Les bandes intégrées la même année forment un *chad*, une fournée annuelle : "An annual is a loose structure of independant cliques but annuals are clearly structured in the hierarchy of age within a g-set" (1978b : 73). Ces fournées annuelles sont regroupées à peu près tous les quatre ans dans des *modu* appelés par Almagor classe d'âge (1978a : 26-27). D'après Tornay (communication personnelle) ces classes (*chad* ou *modu* ?) sont identifiées par des noms particuliers mais Almagor n'en dit rien. De toute façon il apparaît que dans la chaîne inclusive *shele, chad, modu, hari*, les premiers et derniers termes sont sociologiquement

les plus importants, *chad* et *modu* étant des inclusions sans autre signification que taxinomique à moins qu'on y voie les symptômes d'une dérive, d'un écrasement des niveaux intermédiaires ; enfin on peut penser que par ces classes, la progéniture d'un homme se trouve être dispersée dans des groupes différents mais hiérarchisés, état de fait qui ne doit pas être sans rapport avec les tensions du groupe domestique.

Les jeunes hommes ainsi intégrés à leur *hari* entament alors une période assez longue où se mêlent activité pastorale et raid, sans pour autant que les Dassanetch ne distinguent nommément un état de guerrier. La décision de raid est vite appliquée car elle ne doit pas parvenir aux oreilles des Aînés qui en général s'y opposent de crainte d'un dérapage en conflit plus large (1979 : 122). Ces raids offensifs et provocateurs ne doivent pas être confondus avec les décisions de défense générale en cas de menaces collective (un Nyangatom ennemi principal des Dassanetch ne percevrait peut-être pas la chose de la même façon). Le trouble et l'inquiétude semés par ces raids entraînent dans les moments d'escalade de la violence une confrontation entre Aînés et Cadets qui recoupe les lignes d'appartenance générationnelle mais "young warriors of different g-sets may share the same feelings of antagonism towards the elders, but there is no formal body of any sort that can either coordinate or crystallise the diverse clique of raiders" (1979 : 132). Les guerriers en raid sont alors en état de *sariti*, terme polysémique qui évoque les vau-

tours s'abattant sur une carcasse, des femmes se querellant pour récupérer les biens d'une défunte, en bref un état de sauvagerie, de curée générale. Les tueurs sont honorés car le sang d'un ennemi est sensé apporter la fertilité à la famille et au troupeau du futur père. Il arbore des scarifications distinctives, bénéficie d'un rite de réinsertion et au moment de sa cérémonie *dimi* aura droit à un traitement de faveur (1979 : 124-129, 134). On a là une élaboration symbolique où la fécondité, la vie passe par la capacité à donner la mort selon une opposition que Tornay a déjà approfondie chez les Nyangatom (sous presse). Le produit des raids n'est pas gardé par le guerrier, les captives sont cédées à un parent (frère père ou fils frère père) qui les adopte et percevra une ultérieure compensation matrimoniale. Le bétail est échangé contre des armes ou distribué parmi les proches (1979 : 123-124, 134).

La condition de guerrier s'achève avec la circoncision, tardive donc, aux alentours de 30 ans. Cette étape est fondamentale et pour l'individu et pour l'avancement générationnel. Tous les cinq, six ans environ, sous la conduite des Taureaux (et sur décision des Aînés de génération ?) sont circoncis des fournées de jeunes hommes et la génération sera close après la quatrième cérémonie (ces fournées de circoncis sont-elles nommées ?). La tenue de ce rite, qu'ignore le cercle karimojong, est un compromis entre les règles suivantes : seul un homme qui a engendré une fille peut être circoncis, tous les

membres d'une classe d'âge doivent entreprendre cette cérémonie : "in practise, bachelors and daughterless husbands are circumcised along with their luckier peers" (1978b : 80). Almagor voit dans cet état de fait une contradiction montante entre l'idéal égalitaire du système d'âge et une réalité qui commence à dissoudre la solidarité fondée sur l'homogénéité des compagnons. Soit. Mais une autre contradiction est décelable : la condition de guerrier-pasteur exige une mobilité peu compatible avec l'état matrimonial que suppose le prérequis d'avoir engendré une fille. On peut aussi ajouter que le maintien de ces jeunes hommes en état de célibat prolongé sert doublement les Pères et les Aînés qui disposent d'une force de travail indispensable à l'équilibre du groupe domestique et qui par ce biais éloignent des fils prompts à la contestation et des rivaux de leurs stratégies matrimoniales. On saisit mieux ainsi l'acceptation d'un compromis peu déchirant pour les Aînés, les Anciens dassanetch. En revanche la juxtaposition de ces deux règles serait plutôt le symptôme d'un amalgame de traditions différentes difficiles à faire coïncider et/ou l'effet d'une dérive de l'ordre générationnel (voir plus bas le problème que pose la cérémonie *dimi* et au chapitre V le fait que chez les Boran, les guerriers peuvent se marier, avoir une fille, mais ne peuvent en aucun cas engendrer un garçon, tué ou abandonné alors, méthode drastique pour éviter la suradaptation). Les veilles de circoncision voient le nombre de raid augmenter car ensuite l'in-

dividu ne pourra plus participer à un *sariti* : les circoncis sont "comme des femmes", "ils ne peuvent marcher sur de longue distance" et ne pourront tuer que quelques espèces d'oiseaux identifiées aux tribus voisines (1979 : 127-128).

Engagés dans la vie domestique, les adultes mourront au rythme de leur aventure personnelle et les compagnons d'âge joueront encore un rôle dans le rite de présentation de l'épousée, dans le cas d'un mariage par enlèvement. La cérémonie *dimi* est une étape personnelle décisive, mais tenue sous les auspices des Taureaux, elle n'est pas un événement proprement individuel : on pourrait même y déceler un indice de "bricolage" où auraient été découplés mouvement collectif et évolution personnelle : une condition identique à celle de la circoncision mais cette fois-ci impérative, avoir engendré une fille, à laquelle s'ajoute l'abandon du nom de boeuf favori. Alors qu'Almagor y voit toujours la contradiction croissante entre l'ethos égalitaire du système d'âge et la réalité de la différenciation des adultes (1978b : 85) on pourrait y lire le résultat d'une dérive par laquelle il n'est plus possible de faire coïncider avancement personnel et collectif, et calage sur une cérémonie qui concerne autant la fille aînée que le père (voir plus bas).

Les compagnons d'âge vieillissant, se réunissent encore dans des banquets, espacés. Les sentiments de camaraderie sont de plus en plus formels. Cette solidarité d'antan s'estompe au fur et à mesure que

s'affirme leur statut de notable, d'aîné. En revanche l'appartenance générationnelle devient de plus en plus décisive puisque c'est par ce canal que Taureaux potentiels, ils acquièrent la capacité de bénir et de maudire. Il y a finalement plus d'appelés que d'élus mais Almagor n'a pas encore éclairci cette réalité.

*

E. POUVOIRS DES TAUREAUX

Portés et démis par le système générationnel, les Taureaux par leur capacité à maudire et à bénir incarnent le pouvoir dans leur section : recours possible pour trancher les conflits, faire respecter la prééminence des Aînés sur les Cadets, ils ont surtout une éminente fonction qu'un Dassanetch résume ainsi : "A man cannot live without the "bulls". Without the blessing of the "bulls" his herd will not grow. Their work is with fertility" (1978a : 25).

S'il n'a pas approfondi ce thème, Almagor fournit néanmoins les éléments d'une interprétation selon cet axe. Maîtres de la fécondité les Taureaux balisent toutes les frontières symboliques et sociologiques où elle est en enjeu selon des représentations, des croyances qui n'ont pas été systématiquement inventoriées mais que l'on peut tenter d'imaginer. Nos propositions sont largement spéculatives et comme telles en parties gratuites ou naïves, mais nous touchons la deuxième raison qui a motivé notre curiosité pour les Dassanetch ; gérontocratie certes, mais aussi "fécondocratie" serait le propre des Dassanetch et encore

plus largement des systèmes à génération d'Afrique orientale. Ce faisant nous n'aurons trouvé qu'une clef parmi d'autres de ces systèmes et l'idéologie de la fécondité, banale par ailleurs n'est peut-être apparue que pour conforter le pouvoir des gérantes. En revanche la perpétuation de ces systèmes, le succès de ces modèles en Afrique orientale n'est pas séparable de ces croyances et représentations bonnes à penser sur la vie la mort et la reproduction.

Rappelons les lieux d'intervention, de "travail" symbolique des Taureaux : aux rites de réinsertion des guerriers tueurs et de circoncision ils tracent la frontière entre l'état sauvage "sariti", l'état de mort et la bonne fécondité canalisée et contrôlée. A la cérémonie *dimi*, tenue annuellement dans deux villages spécialement édifiés par les moitiés de l'Extérieur et de la Matrice, les Taureaux bénissent les filles aînées à la veille de leur puberté, assurent leur fécondité et celle de leur soeurs et demi-soeurs déjà nées ou à venir. Reçue dans la moitié de leur père, cette fécondité se concrétisera dans l'autre moitié à laquelle la fille appartient de naissance et où elle se mariera (1978a : 33), mais à la limite la présence du père n'est pas indispensable puisqu'en cas de divorce la cérémonie *dimi* est assurée par le frère de la mère (1978 a : 199 n4).

Leur pouvoir détermine aussi la fertilité du troupeau et les taureaux d'assanetch sont sous leur contrôle. Qu'un pasteur veuille élever un taurillon ou castrer un taureau déclinant, il doit obtenir

l'autorisation et la bénédiction des Taureaux. La mort soudaine d'un taureau est un évènement grave : après une enquête des Taureaux pour s'assurer qu'aucune malveillance occulte n'est à l'oeuvre, l'éleveur engage de sa bonne foi doit leur offrir un sacrifice réparateur et des grains de café. Cela fait, un Taureau coupe les testicules du taureau défunt et en fait rétroactivement un boeuf. Il est impensable qu'un (t)Taureau puisse mourir ou être tué (1978a : 26).

Principe actif de la fécondité des femmes et des troupeaux le pouvoir des Taureaux est décisif dans la perpétuation du groupe domestique. La compensation matrimoniale n'est versée qu'à la naissance d'un premier enfant, signe que la fécondité acquise à la cérémonie *dimi* circule et l'époux est alors autorisé par les Taureaux à avoir son propre taureau, béni lui aussi. "Livestock reproduction in the new household is thereby perceived as contingent upon human fertility" (1978a : 66). Et jusque-là le garçon célibataire ou l'époux sans enfant dépend des services du taureau de son père. Efficacité symbolique donc : "Sons do not depend on what Fortes calls their father's "mystical potency" as something "which must be transmitted to the filial generation to ensure the proper continuity of the family and thus the society". Reproduction rests entirely on the blessing bestowed by the "bulls" on a household's wife and mother. Perpetuation derives from power outside the patriclan" (1978a : 80). Efficacité directement sociologique qu'Almagor n'a peut-être pas saisie intégralement. Rappelons l'extrême

instabilité du groupe domestique évoquée plus haut. Le pouvoir des Taureaux vole au secours des Pères de familles qui retiennent ainsi jusqu'au dernier moment leurs fils prompts au départ et retardent au maximum le déclin de leur autorité domestique. Là encore le Tout fait tenir la Partie et ce d'autant plus que, selon nous, les Taureaux sont à l'intersection de plusieurs systèmes et sous-systèmes : ils sont le pivot de multiples logiques générationnelles à l'oeuvre chez les Dassanetch qui semblent avoir surimposé des structures sans en effacer aucune car elles ne sont ni contradictoires ni équivalentes.

A la tête d'un système générationnel qui sépare les Pères des Fils selon un axe horizontal, ils sont néanmoins porteurs d'une certaine verticalité puisque le roulement des Taureaux aux fonctions suprêmes suit l'ordre des fractions de génération (A1 A2 A3 etc). Le compromis entre des tensions cardinales se retrouve chez les Boran, selon un mode de résolution certes différent, mais les Taureaux sont à rapprocher des *abba gada boran*. Or contrairement à ces derniers, ils polarisent une autre division en moitié dont nous avons déjà suggéré qu'elle relève elle aussi d'une logique générationnelle, au second plan apparemment, exprimée par une endogamie qui semble redondante et dévoilée essentiellement au moment de la cérémonie *dimi* : à usage féminin peut-être d'abord, via l'alliance. Cette situation dassanetch est à comparer là encore avec le cas des Boran qui additionnent également à l'ordre générationnel *gada* une réalité en

moitiés ; mais elle est instituée différemment puisque ces moitiés, à seul usage exogame, regroupent des clans et des phratries desquelles émergent deux leaders, les *kallu* qui exceptionnellement transgressent l'exogamie en prenant femme dans leur moitié. On verra au chapitre V que la coexistence de ces deux systèmes, la rivalité ou la complémentarité des *abba gada* et des *kallu* autorisent plus à poser des questions qu'à donner des réponses mais le cas boran éclaire par l'absurde la singularité de la situation des Taureaux : ils sont le point nodal de systèmes certes diversifiés mais non contradictoires.

Or la succession des Taureaux présente l'originalité de ne pas être soumise à des contraintes structurelles précises : ni pression de type Karimojong puisque l'accomplissement des adultes n'est pas lié à la position de leur génération, ni remplacement automatique tous les huit ans comme chez les Boran. La succession s'effectue néanmoins contrairement à la dérive nyangatom ou à la rupture turkana : lorsque les Taureaux sont trop décatis et plus assez nombreux, une impatience, une pression de la génération suivante (de la fraction ou de la génération, la question reste posée) se font sentir pour la mise en place de nouveaux dignitaires. On ne peut transformer un Taureau en Boeuf mais la noria générationnelle est là pour assurer une continuité indispensable. Le charisme des Taureaux s'épuise et pourrait s'épuiser avec lui la perpétuation sociale mais la renaissance est assurée par la promotion de nouveaux Elus (1983a). Cette

relève sans contrainte structurelle, sans nécessité socio-politique immédiate dévoile selon nous une fonction éminente du système générationnel dassanetch et peut-être des autres. L'ordre générationnel doit continuer à dégager de nouveaux Taureaux : il en va de la fécondité humaine et animale et de la perpétuation de la société. En effet ces dignitaires que "Dieu aime" (1983a : 63a) sont les médiateurs les mieux placés et les plus efficaces entre l'Etre Suprême et les hommes selon un schéma récurrent dans ces régions : sans eux la fécondation n'est plus possible et la société s'éteint. Il n'y a pas de cosmogonie, de mythe de création chez ces pasteurs, cette absence a été maintes fois soulignée par leurs ethnographes. Or elle n'est ni un appauvrissement, ni une lacune bizarre : pas de mythe de création car bétail et gens n'ont jamais été créés une fois pour toute par un Dieu tout puissant ou autre solution. Ils sont toujours à recréer génération après génération et les seuls capables d'actualiser l'Energie créatrice de l'Etre Suprême, sont les Aînés Anciens Taureaux, créateurs pour ainsi dire : on saisit mieux alors et l'importance vitale de leur bénédiction et la menace mortelle de leur malédiction et leur indispensable remplacement. "The very belief that the Bulls can intercede with God on their behalf and thus ensure animal and human fertility validates the charismatic claims of the Bulls as a group" (1983a : 643). Dans ce même ordre d'idée, l'usage très répandu du contenu du rumen dans les onctions bienfaites données par les Aînés mériterait d'être scruté : cette bouillie

verdâtre est la substance par laquelle ces herbivores croissent, produisent de la viande, maillon essentiel d'une chaîne alimentaire et plus largement biologique, au pied de la lettre.

On peut à ce propos relever quelques incongruités : les maîtres de la fécondité n'étant ni jeunes ni femmes sont des Taureaux menacés par l'impuissance et le système soutient aussi une gérontocratie. Les jeunes Dasanetch ne se privent pas de dénoncer cette énormité : dans les assemblées éclatent assez souvent des explosions de *sariti*, injures verbales et gestuelles qui se gaussent des Aînés et de leurs prétentions, miment la décadence de leur virilité. Les mariages par enlèvement, consenti qui mettent les Aînés devant un fait accompli sont fréquents et les divorces aussi. Mais tout reste contenu, rentre dans l'ordre. La multiplication des injures précipite la promotion de nouveaux Taureaux, et si les femmes ne deviendront jamais des hommes, les cadets seront un jour des aînés : toute panne de fécondité affecterait la société entière.

"When *gada* was destroyed... the bull refused to mount the cow, men no longer respected justice... There were no longer any real*elders and few children were born. The cows gave birth to deformed calves. Pregnant women gave birth to their children at the wrong time. They bore children without hands. Lambs were born without forelegs and without tails... When the *gada* customs were destroyed, everything else was destroyed..." (Knutsson 1967 : 180). Apocalypse sans issue selon un Macha Galla éthiopien dont le système

* souligné par nous.

générationnel (*gada*) s'est effondré.

Beaucoup, sinon la majorité, de sociétés en Afrique et ailleurs relèveraient du thème de la fécondocratie : jusqu'aux révolutions démographiques de ces deux derniers siècles, l'oliganthropie a été la menace la plus lourde qui ait pesé sur le genre humain. Il est vrai que dans certains cas la pression démographique a été un danger, mais il est plus facile d'y faire face par l'infanticide, la guerre, le départ vers des espaces plus ou moins inoccupés que de multiplier des hommes insuffisants : on a perdu à jamais la trace des sociétés qui ne purent y remédier, soit qu'elles se fussent éteintes, soit qu'elles eussent été absorbées. La situation de ces pasteurs n'a donc rien d'original. Mais tout de même, on a là une réponse assez inhabituelle car non dissimulée, presque exemplaire à ce problème. L'économie pastorale y est peut-être pour quelque chose : tous ces éleveurs Dasanetch et autres, insistent pour ne pas séparer le sort des gens de celui du bétail, troupeau et groupe domestique ne font qu'un sous l'autorité du chef de famille (les préhistoriens involontairement aussi lorsqu'ils parlent de "domestication" des animaux au néolithique). Il faut toujours maintenir un équilibre par essence peu durable entre les dynamiques pastorale et familiale, et les tensions majeures éclatent au moment de l'inévitable fission domestique. De plus dans un tel équilibre troupeau/famille, il est plus aisé de faire multiplier les bêtes que les gens. Certes les épizooties peuvent ruiner un troupeau

et pour parer à ce danger, le bétail doit être dispersé en des points multiples : apparaît là l'importance décisive du réseau de relations que se tisse un éleveur. Mais cet éparpillement des risques partagés révèle encore plus les tensions créées par la pénurie de bras. Bonte a abordé en 1974 ce problème à sa façon en se fondant sur les contrastes de bétail *per capita* pour expliquer des transformations dans les modes d'organisations domestiques et superstructurels. Ces chiffres ne sont pas suffisamment différenciés pour indiquer des seuils de rupture significatifs, et des pasteurs riches en troupeau ne peuvent pas durablement accumuler, bloqués qu'ils sont par la pénurie humaine, menacés par des épizooties et/ou des effondrements socio-écologiques. Le bétail est une richesse ambulante mais transitoire qui n'a de valeur que par les échanges qu'elle autorise, peu comme trop de bétail nuit. A leur manière ces éleveurs connaissent les contraintes et les avantages d'une économie monétarisée, comme nous le proposons au chapitre I.

En posant les systèmes générationnels comme une réponse originale et presque explicite à l'oliganthropie, nous avons bien conscience que nous ne résolvons qu'une partie des problèmes. On pourrait même nous opposer certaines pratiques d'infanticide : ainsi les Boran tuent-ils les suradaptés. Mais Baxter a bien montré que ces naissances à contretemps menacent toutes les naissances à venir (1978 : 176-177, 179). L'aveuglement bien intentionné, le crime au nom de la raison d'état n'est pas le propre des sociétés exotiques.

C H A P I T R E I V

TRANSFORMATIONS ET POINTS SACRES - I LES BANTOU

La présence de Bantou en Afrique de l'Est ne manque pas de laisser beaucoup de questions sans réponse. Si on peut mettre en corrélation leur apparition avec la propagation du fer en Afrique orientale dès le 3ème siècle et surtout à partir du 11ème siècle de notre ère (Phillipson 1977), il est en revanche très délicat de reconstituer la multitude des déplacements, migrations plus ou moins délibérées, assimilations, conquêtes. Une certitude demeure : un certain nombre de sociétés bantou contient des organisations de génération et d'âge, ce qui dans quelques cas résulte d'emprunts attestés (Levine et Sangree 1962) mais ne sont pour les autres que supputations plausibles : on pourrait suggérer aussi que la diffusion de ces systèmes chez les Bantou a été d'autant plus aisée que ces populations reconnaissaient déjà une manière ou d'une autre des critères d'âge ou de séniorité, que leurs représentations religieuses pouvaient s'amalgamer en une sorte de syncrétisme avec celles d'Afrique orientale, sans oublier par ailleurs que les classements linguistiques ne permettent guère pour l'instant autre chose qu'un repérage, certes indispensable, à échelle continentale et régionale, qu'il serait dangereux de poursuivre à échelle locale, où il est impossible d'établir une équation entre langue et société : l'ethnolinguistique

n'en est qu'à ses débuts.

L'étude comparative que nous proposons de mener entre quatre sociétés bantou, KURIA - ZANAKI - MBEERE - MERU, d'autant plus inconfortable que les ethnographies sont disparates tant par les données présentées que par les intentions des auteurs, n'a d'autre prétention que le repérage de structures, leur répétition ou leur gauchissement dans des ethnies proches ou éloignées, concordances ou variations que nous tenterons d'éclairer par les articulations du Tout et de la Partie, le recours à des catégories et pratiques ritualo-religieuses, la mise en perspective avec des systèmes déjà étudiés (cercle karimojong, Dassanetch) ou à venir (Maasai, Boran). Notre propos, dénué d'une ambition ethnohistorique qui serait prématurée, doit tout de même tenir compte du fait que les ethnographes sont partis ici à la recherche de systèmes moribonds, souvent reconstitués d'après les témoignages nostalgiques des anciens, décalage et embellissement qui n'ont pas troublé le regard ethnographique porté sur les autres ethnies.

*

* *

A. GENERATIONS A CYCLES PARALLELES

Les Kuria (RUEL 1962), les Zanaki (BISCHOFBERGER 1972), les Mbeere (GLAZIER 1976), trois ethnies d'agriculteurs bantou d'importance variable et de localisation parfois éloignée, ont en commun un système générationnel que nous proposons d'appeler à cycles para-

Entre Maasaï à l'Est et Luo du lac Victoria à l'Ouest, à cheval sur la frontière Kenya/Tanzanie, 100 000 KURIA (en 1958) pratiquent l'agriculture et un peu d'élevage à usage rituel et transactionnel, sur un espace divisé en 15 sections territoriales (terme que nous préférons à celui de "province" utilisé par Ruel) indépendantes et même rivales au point de passer certaines alliances de revers avec l'ennemi "héréditaire" maasaï. Chaque section (*ikiaro*, pl. *ibiario*) regroupe des hameaux ou voisinages fortifiés sur des points hauts et est le lieu de la communauté (*iritongo*) qui s'exprime à travers les réunions informelles de chefs de famille à échelon local variable ("local gossip group"), un conseil de section (*incaama*) constitué par les représentants des principaux groupes de descendance, et le système de génération. Ruel est peut prolix sur l'organisation domestique clanique et foncière, sinon pour dire que la période coloniale a bouleversé pas mal de choses (1962 : 14), silence qui, on le verra, est assez gênant.

A la frange sud-occidentale des Kuria, les 23 000 ZANAKI (en 1958) ont des allures de duplication en réduction des premiers. Les neuf sections territoriales (*ekiario*) nommées et séparées par des limites reconnues, distinctes donc mais non rivales, sont autant d'unités politiques et rituelles sous la férule de la génération jumelle des Pères, et regroupent des voisinages (*abanyaroobo*) multiclaniques unis par la coopération économique et festive. En habitat dispersé, le groupe domestique (*esubwa* 1972 : 20) rassemble un père

ses épouses, ses enfants y compris les fils mariés qui pourront s'installer en unité indépendante après la circoncision de leur fils aîné, structure qui semble exister aussi chez les Kuria, et contient là selon nous un caractère original non séparable du système générationnel. Enfin les clans (*hamati*) rattachés à une section précise ont une population dispersée et ne fonctionnent ni au niveau territorial ni politique, exception faite du clan du maître de la pluie et de ceux des forgerons, institutions dont Ruel ne fait pas mention chez les Kuria.

Au Sud-Est des Maasaï et du mont Kenya (soit à 450 km à l'Est des Kuria) 50 000 MBEERE (en 1976) formant une ethnie proche mais bien distincte des Kikuyu qui sont leurs voisins occidentaux. Les clans patrilineaires exogames répartis en deux moitiés claniques, ne fonctionnent en "corporate group" qu'au niveau des segmentations internes à profondeur généalogique variable, significatives pour le contrôle des terres, et le groupe domestique (*mucii*) est, lorsqu'il atteint trois générations de profondeur, qualifié par Glazier de lignage minimal (1976 : 315). Un voisinage (*itûûra*) rassemble des groupes domestiques d'habitat dispersé et tend à être multiclanique. La section qui inclut plusieurs voisinages n'est pas nommée en tant que telle mais existe au niveau rituel par l'intermédiaire de deux lieux sacrés (*itiri*, pl *matfiri*) réservés à chaque cycle générationnel de la section. Cette présentation simplifiée à notre usage les propositions de Glazier qui fait des *itûûra* des paroisses dont l'agrégation forme

un voisinage ou une "sublocation" à usage rituel. Les deux moitiés claniques qui regroupent à peu près 50 % des clans sont identifiées par des noms propres mais ne règlent pas grand-chose, ni le mariage, ni la résidence : une vague solidarité ranimée par le serment du "charbon" et parfois la recherche de complices face à un rival. Les tensions contemporaines sur la terre ravivent plus cette coupure qu'elles ne créent une entente réelle entre clans de même moitié (Brokensha, Glazier 1973 : 187-188). Des conseils (*kiama*) existent au niveau du clan et plus largement à échelons variables (bas et haut conseils), regroupent des adultes qui y sont incorporés dès la circoncision de leur premier enfant (garçon ou fille), automatiquement dans les bas conseils, de façon sélective au-delà. L'organisation d'âge qui "cuts across moiety, clan, and even parish affiliation" est à peu près tombée en désuétude : "People thus find themselves with fewer cross-cutting allegiances than in the past. That competing descent groups cannot settle their land disputes is one index of this change" (1973 : 190).

Dans ces trois ethnies l'âge et surtout la génération donnent lieu à des organisations baptisées à l'initiative de PRINS "classe de génération" (Bischofberger 1972 : 25) terminologie que nous préférons abandonner au profit de "générations en cycles parallèles" ; le substantif "classe" prête à confusion et gomme l'originale présence de moitiés qui recrutent simultanément garçons et filles dans les générations adjacentes à celles de leurs pères, mais l'étiquette

moitié générationnelle doit être évitée car elle renvoie à la réalité du cercle karimojong où tous les Pères séparés de tous les Fils constituent éventuellement deux moitiés qui incluent GP et PF. "Cycles" car l'onomastique (cf. tableau) des générations traduit une récurrence où les alternes sont conçus comme équivalents et/ou les arrières-arrières-petits-fils remplacent et même chassent leurs trisaïeux : "va et meurs" est la formule de politesse kuria entre individus de ce rapport certes peu fréquent (Ruel 1962 : 18) mais pas insensé étant donné l'hétérogénéité d'âge et le chevauchement des générations, ajouterions-nous. Cycles "parallèles" enfin, car avançant au même rythme ils renouvellent une double hiérarchie d'ainés, d'anciens, symétrique et peut-être même complémentaire, ce malgré de petits décalages et priorités rituels. Ces générations en paire fusionnent dans certains cas et ont des représentants dans chaque unité territoriale grande et petite, chaque clan et parfois même dans le groupe domestique.

Des interdits de mariage, des termes d'adresse équivalents ainsi que des règles de consommation de la viande gouvernent les rapports entre génération : un homme ne peut prendre épouse dans les générations amont et aval adjacentes, car en épousant la fille d'un "frère" (terme d'adresse entre hommes de même génération) il épouserait "sa fille" ou sa "belle-fille" terme parfois employé par les Mbeere (Glazier : 318). En revanche il convole en juste noce avec une femme de sa génération ou de son alterne : un Mbeere appellera

K U R I A	Z A N A K I	M B E E R E	T I G A N I A - M E R U
<p>générations - <i>irikora</i>, pl. <i>amakora</i></p> <p>cycles - <i>Monya Saai</i> > <i>Monya Chuuma</i> 1 <i>aba Saai</i> - <i>aba Gorongoro</i> 2 - <i>Nyambureti</i> - <i>Gini</i> 3 - <i>Gramunyere</i> - <i>Nyangi</i> 4 - <i>Maina</i> - <i>Chuuma</i></p> <p>passation entre générations <i>egekerero</i> (retrait) <i>irisanco</i> (cérémonie de enclos)</p> <p>titres générationnels ?</p> <p>ordre interne à la génération ?</p>	<p>- <i>erikura</i>, pl. <i>amakura</i></p> <p>- <i>Zuma</i> > <i>Sai</i> <i>aba Zuma</i> <i>aba Sai</i> - <i>mirabi</i>* - <i>nyambureti</i> - <i>gini</i> - <i>gamunyari</i> - <i>nyangi</i> - <i>mena</i> * <i>abangurunguru</i></p> <p><i>kung'atuka</i> <i>kuturya zinzoya</i></p> <p>Majeurs - <i>abang'atukiri</i> Mineurs - <i>abanyi kura</i></p> <p>chez les Mineurs 1 - <i>omuzaama</i> pl. <i>abazaama</i> 2 - pl. <i>ababaragaati</i> 3 - pl. <i>abamurabanyi</i></p> <p>circoncision = <i>saro</i> les circoncis d'une même saison = <i>irua</i>, pl. <i>marua</i> = <i>bakisero</i></p>	<p>- <i>rika</i>, pl. <i>marika</i> - <i>nthuke</i></p> <p><i>Thathi</i> >? <i>Nyangi</i> <i>kinyari</i> <i>nyangi</i> <i>irate</i> <i>muranja</i> <i>kinyari</i> <i>nyangi</i> <i>irate</i> <i>muranja</i></p> <p><i>nduiko</i>, de <i>gūtwtka</i> ; devenir</p> <p>Sénior elder <i>kiama kiiru</i> Junior elder <i>kiama kiamu cingara</i> selon son statut, mineure, majeure ou retirée, une génération portait 3 prénoms successifs.</p> <p>circoncis d'une même saison = <i>irua</i>, pl. <i>marua</i></p>	<p>- <i>nthuki</i></p> <p><i>Kiruka</i> <i>Ntiba</i> <i>miriti</i> <i>gwantai</i> <i>gicungi</i> <i>ithalie</i> <i>kiramunya</i> <i>ratanya</i> <i>micubu</i> <i>lubetaa</i></p> <p><i>ukura - aaru</i> (Tigania) <i>ntuiko</i> (Imenti)</p> <p>les retirés → <i>ariki</i> au pouvoir → conseils <i>kiama</i> et <i>njuri</i></p> <p><i>gaaru</i> : maison de guerriers 1 - <i>ndinguri</i> 2 - <i>kobia</i> 3 - <i>kaberia</i></p>

sa petite-fille classificatoire ou non ma "petite-épouse" (Glazier : 318). Les relations d'évitement et de respect sont strictes entre générations adjacentes alors que les identiques et les alternes, sont en parenté à plaisanterie. Des règlements permettent de réparer les transgressions de ces interdits de mariage : chez les Kuria, paiement d'une vache au conseil de la section (Ruel : 27) ; les Zanaki imposent au déviant le versement à sa génération d'un taureau et d'une chèvre (Bischofberger : 68-69) ; décalage d'une génération d'un Mbeere qui a épousé sa fille classificatoire (Glazier : 316). Mais dans l'ensemble ces prohibitions semblent respectées, en témoigne le recensement mené par Glazier (: 317-318), seul cas de comptage systématique dans ce domaine : sur 133 mariages Mbeere recensés, 50% étaient entre hommes et femmes de même génération et de même cycle, 50% avec la génération symétrique de l'autre cycle. Bischofberger (: 70) et Glazier (: 318) analysent ces prohibitions de façon assez classique : elles résultent de l'incomptabilité entre l'égalité qui existe entre "frères" de génération et la dissymétrie qu'entraînerait le mariage avec une "fille de frère". Les auteurs ne vont pas au-delà, nulle part n'est évoquée une compétition potentielle entre Pères et Fils pour cause de polygamie, un problème de cohésion du groupe domestique. S'ils notent qu'il y a prohibition mais pas prescription, ils ne s'interrogent pas sur l'ouverture du champ des épousables. Or on pourrait avancer que les prohibitions de générations sont respectées car

elles ne limitent pas statistiquement ce champ : les Zanaki expliquent ainsi que les deux clans endogames de forgerons ne respectent pas les prohibitions matrimoniales générationnelles car ils n'auraient pas assez de latitude de choix (Bichofberger : 69). Ces faits militeraient plutôt en faveur d'un usage rhétorique du vocabulaire et des interdits de parenté pour formuler les rapports de génération, en terme d'endogamie selon un procédé déjà relevé chez les Dananetch mais inconnu du cercle karimojong. Les données systématiques manquent aussi sur les autres règles d'alliance : le clan, mais parfois seulement le segment, est exogame. Un Mbeere peut épouser une fille de sa génération ou de son alterne dans son cycle ou dans l'autre si elle n'est ni de son clan, ni du lignage minimal de sa mère. Enfin si l'insistance clanique paraît plus marquée chez ces agriculteurs que chez les pasteurs à génération, probablement pour des raisons de contrôle des terres, le champ des alliances semble pourtant aussi (ré)ouvert que chez ces derniers.

Un flou identique entoure l'évaluation du laps de temps (entre 25 et 40 ans) qui sépare les cérémonies de passation des pouvoirs entre générations. A plusieurs reprises les auteurs soulignent que les cursus personnel et générationnel sont séparés, qu'une génération inclut des circoncis et des non circoncis, des chefs de famille et des garçons soumis, qu'un homme atteint le statut d'ainé dans son groupe domestique ou dans son clan indépendamment de la position de sa génération. Il n'en reste pas moins qu'un certain

nombre de dérogations permet de mieux faire coïncider génération et situation personnelle. Les Kuria (au moment de la transmission des pouvoirs, Ruel : 27) et les Mbeere (Glazier : 315) autorisent le décalage d'un fils jeune et même d'un père dans une génération adjacente moyennant le paiement d'une compensation à la génération quittée. Pour casser une malédiction (mort d'enfant par exemple) un mari peut changer la génération et le cycle d'une épouse et ses enfants. Certains Kuria ont même une double appartenance générationnelle "natale" à usage rituel, "extérieure" à usage séculier. Chez les Zanaki seul le fils aîné doit être impérativement dans la génération subséquente, les cadets peuvent être rétrogradés. Si la génération d'un fils aîné se "retire" alors qu'il est encore adolescent, son père tue un taureau au profit des membres de la génération de son fils pour compenser les services pesants auxquels le garçon du fait de son âge a échappé, explique Bischofberger (: 30). Parvenu avec sa génération au stade "d'aîné à la retraite", ce jeune garçon jouira (une fois circoncis ?) des avantages rituels et séculiers de la situation. Un tel traitement ne concerne pas les frères cadets qui eux sont rétrogradés d'une et même parfois deux générations (: 31). Ces bricolages qui tentent tous de faire coïncider état individuel et génération semblent d'après les auteurs, marginaux. Or, si l'on s'en tient à l'écart de 25 à 40 ans entre générations, les inadaptés doivent être légion ; si les manipulations citées précédemment

traitent les sous-adaptés, que sont devenus les sur-adaptés ? Se pose donc encore une fois le problème de l'usage et de la viabilité de ces systèmes. Il est temps maintenant d'aborder les résolutions particulières que les ethnies et leurs ethnographes font de ces systèmes à cycle parallèle.

*

B. LES KURIA

Les cérémonies de génération Kuria se déroulent indépendamment dans chaque section et pour chaque cycle mais la principale d'entre elles, *egekerēro* ou "retirement" se tient à dates comparables dans toutes les sections kuria (Ruel : 24). Quand la majorité des membres d'une génération (B) est en train d'initier individuellement ses fils (à âge précoce comparée à la circoncision dassanetch), cela signifie que ces adultes fondent désormais leur propre groupe domestique. Or les pères ne peuvent initier leurs fils qu'avec l'autorisation de leur pères classificatoires (génération A), c'est-à-dire les grands-pères des initiants (génération C) (Ruel : 21), ce qui selon nous est à rapprocher du cycle de développement du groupe domestique puisque l'initiation du fils aîné autorise le départ, l'émancipation de son père, mais on ne sait pas si l'autorisation du grand-père réel est nécessaire : "the Kuria kinship unit, the homestead, is based essentially upon a family pattern of two adult generations which is automatically dispersed when the third and youngest

generation comes to be initiated" (Ruel : 28). Cette fission nous semble être une articulation sensible de la Partie et du Tout non saisie hélas par Ruel qui y voit seulement une coïncidence idiomatique entre structures familiale et générationnelle (: 28), un radotage en quelque sorte. Donc, la génération B entreprend alors une des deux cérémonies générationnelles, la "cérémonie de l'enclos" pour traduire "going to the enclosure" et *ukuuya irisanco* (Ruel : 21). Dans un enclos spécialement construit, entouré de huttes temporaires selon un plan qui rappelle l'architecture domestique, chaque adulte apporte un taureau qui est béni par un homme "standing as "father" to the class and by a woman, standing as "wife" to the class" (Ruel : 21). Les adultes restent ensemble plusieurs jours et au sixième le bétail mené à une mare sacrée de la section est enduit de boue. Au huitième jour les adultes retournent chez eux et brûlent certaines feuilles propitiatoires dans leur enclos à troupeau. Par cette cérémonie, ils acquièrent le droit d'entreprendre le rite individuel d'ainesse ("elderhood ceremony" *ísùbo* - Ruel : 21) qui lui aussi est sanctifié par la génération de leurs Pères, A. Ils pourront désormais consommer le dos (*omogongo*), pièce de viande la plus prisée. Lorsque cette génération B aura des fils (C) qui à leur tour seront installés en établissements autonomes suite à l'initiation des D, elle entreprend la grande cérémonie générationnelle dite de retraite ("retirement" *egeker{ro}*) "broadly similar to "going to the enclosure" but it

is more elaborate and more festive" (Ruel : 22). Les membres de tout le cycle (et rien que le cycle) y participent et c'est l'occasion du règlement des contraventions aux règles générationnelles (par exemple mariage avec une fille classificatoire). Deux actes sont centraux : le choix d'un arbre désormais sacré (*makerεεro*) qui symbolise la permanence du cycle ou de la génération (Ruel ne précise pas) et la sélection d'un individu mis à l'écart sur lequel on jette des objets rituels, "an apparent scape goat for the classown ill luck" (: 22). Les retirés abandonnent leur droit au dos de la carcasse, mais aussi ajouterions-nous leur pouvoir d'attribuer ce droit ; ils acquièrent d'autres privilèges, notamment celui d'être enterrés dans leurs enclos à bétail.

Dans son analyse des deux cérémonies et de l'avancement des générations, Ruel met l'accent sur le fait que ces cérémonies sont davantage des confirmations que des intronisations, le destin personnel des individus n'étant en rien affecté par le statut de leur génération. On le suit volontiers lorsqu'il s'agit de la Grande Cérémonie à l'issue de laquelle les "retirés" connaissent quelques changements rituels, mais ne voient pas leur position de chef domestique (*abagaaka*) ou de leader rituel (*aba subi*) modifiée : ils abdiquent de leur privilège du dos et de leur pouvoir à attribuer ce privilège, modifications à portée essentiellement symbolique. Mais on pourrait aussi y reconnaître un compromis

puis une édulcoration, qui permet aux sous-adaptés de mener une vie normale d'adulte bien que leur génération soit retirée, et une abdication de moins en moins nécessaire. En effet la première cérémonie, qui nous semble beaucoup moins détachée des réalités domestiques que Ruel le laisse entendre, ne paraît pas tomber en désuétude et polarise des relations très concrètes : "aller à l'enclos" suppose qu'un bon nombre de pères ont initié ses fils avec l'accord des GP et permet aux Pères d'entreprendre la cérémonie individuelle *isubo* par laquelle ils acquièrent le droit de consommer le dos, droit qu'ils attribueront à leur tour à leurs fils quand leurs petits-fils avec leur autorisation seront initiés, et auquel ils renonceront solennellement, pour ceux qui sont encore vivants, quand leur génération abdiquera. L'ordre générationnel n'est plus orchestré par de tonitruantes transmissions, mais subsiste parce qu'il est encore la référence à la tenue de l'initiation et à la constitution de classes d'"âge" dont on apprend peu de chose sinon qu'elles sont "recruited at regular provincial ceremonies of initiation, the historical sequence of sets then serving to rank their members by age seniority". Si l'initiation n'est plus liée au statut de la génération de l'impétrant, elle n'en reste pas moins soumise à l'autorisation des GP (: 21) et reste la condition de l'acquisition par le père de son indépendance domestique et du "privilège du dos". On aurait ainsi un glissement non perçu par l'ethnographe car masqué par l'emphase festive et

et rituelle de la Grande Cérémonie de Retraite ; sans être une officielle cérémonie de passation des pouvoirs, le rite de l'enclos, en mettant en jeu les rapports de trois générations serait le moteur très démultiplié du système. Serait ainsi éclairé le fait constaté par l'auteur (: 24) que la non-tenue dans certaines sections de la Grande Cérémonie n'a pas affecté le processus générationnel. L'abdication du droit de consommer le dos peut tomber dans l'oubli alors que persiste le rite de l'enclos sous la conduite d'un homme "standing as father".

Une autre institution mériterait qu'on s'y arrête : quelle est la place du conseil *incaama* qui regroupe les représentants des principaux groupes de descendance de la section (: 17) ? Ses attributs rituels et secondairement judiciaires "mystically endowed with responsibility for provincial well-being" sont à la fois frappants et familiers : sacrifice pour la prospérité, patronage et protection des entreprises menées par la section y compris les expéditions militaires, silence marqué des conseillers dans la vie quotidienne à la façon boran (Baxter 1978). On retrouve là les attributs de dignitaires générationnels au pouvoir. Ne pourrait-on pas saisir ce conseil comme l'excroissance maintenant autonome d'un système générationnel qui pour des raisons diverses n'est pas ou plus organisé pour assurer le renouvellement politique de la section ? D'un côté le système générationnel aurait perdu sa fonction politique holiste mais a donné naissance à une institution

substitutive et de l'autre il continue d'informer les rapports entre les Parties et les individus. On doit constater avec l'auteur l'imprégnation générationnelle persistante de la société : par la position relative des générations, la distance reste toujours marquée entre les chefs de famille depuis longtemps installés, en déclin domestique mais en honorabilité croissante, leurs fils dont les positions vont de l'état de célibataire guerrier à la pleine activité adulte et leurs petits-fils en maturation, au point que Ruel avance la notion de degré d'âge statistique : "it is in this context that we may perhaps speak of "age-grades" existing in Kuria society : they appear in the use of generation-class idiom to distinguish existent demographic classes based upon common age-status, a social conjunction that one might compare to the effect of dusting-powder in revealing finger-prints (: 25)... In the cycle of four classes two then stand out as being recognized of greatest public importance, and it is the names of these classes which, in my own experience, Kuria most frequently use in provincial contexts or the context of any large gatherings" (: 26). La référence générationnelle reste un puissant moyen d'intégration car elle classe tout Kuria par rapport à un autre, mécanisme qui permet la constitution de la société : "the G.classes as a social institution thus emphasized provincial unity and strengthened its organization as a political unit in its external political relations" (: 33). On

aurait là une transformation de l'Etat générationnel par lequel la génération continue d'informer la société civile, mais a abdiqué (ou a été remplacé) de sa fonction instrumentale politique au profit d'un conseil qui se pare de ses attributs mais procède de groupes de descendance (Ruel n'est pas plus précis) dont on peut parier sans grand risque qu'ils maîtrisent l'accès à la terre et son travail, enjeu fondamental pour ces agriculteurs, et dans ce contexte l'initiation encore redevable à la génération canalise la multiplication domestique. On obtient un curieux renversement par rapport aux cas précédemment étudiés où l'initiation des Fils concourait à leur maintien dans une minorité sociale alors qu'ici l'initiation signifie d'abord la promotion du Père de l'initié. N'aurait-on pas un enjeu bi-localisé, par le conseil *incaama* l'affirmation des groupes de descendance, par l'initiation la volonté d'émancipation des pères ?

*

C. LES ZANAKI

Sur un canevas générationnel identique à celui des Kuria, les ZANAKI développent des structures et des pratiques bien différentes sur deux aspects au moins : le système générationnel a une éminente fonction ritualo-politique et la place des fils à l'intérieur de la génération est donnée par leur rang dans la famille.

Deux générations s'occupent officiellement des

affaires du pays : les *abang' atukiri* que nous appellerons pour plus de clarté les "Pères du pays" (à la mode karimojong) ou génération Majeure au pouvoir sans suivre Bischofberger (1972) qui la qualifie de "retired generation", expression mal adaptée à ces hommes qui en fait commandent à des Fils les *nyikura* exécutants de lourdes charges rituelles, les Mineurs. Les Pères, qui en cas de besoin fusionnent avec leur symétrique du cycle parallèle, tiennent conseil sur convocation de deux orateurs (*abarwaazi* appelés aussi *abarwaazi w'ekiaro* ou "speaker of the country") qui président également aux débats. Les Zanaki connaissent mais utilisent moins souvent un titre équivalent (*abagambi, sg omugambi*) en cours chez les Kuria où il désigne alors les meneurs d'un conseil de section convoqué pour décider d'une attaque commune (Bischofberger : 467), Ruel : 16). Dans les deux cas le recrutement de ces "notables" reste imprécis : hommes de caractère ou d'influence chez les Kuria, plus statutaires (il faut qu'ils soient premiers nés) chez les Zanaki au point que les autorités coloniales allemandes en firent des chefs de section. Les Pères prennent en conseil des décisions multiples, militaires, sociales, rituelles et surveillent leur mise en oeuvre par les Fils, souvent jointifs eux aussi, qui doivent leur rendre des comptes. L'ethnographe donne peu de détails sur la fonction militaire, très estompée au moment de l'enquête. Sous l'autorité des Pères qui calmaient les ardeurs trop meurtrières, se déroulaient des joutes au bâton et bouclier entre les

Fils des deux cycles ou de deux sections. Mais les Zanaki ne semblent pas avoir eu de véritable organisation guerrière : les ennemis étaient accueillis à coup de redoutables flèches empoisonnées dont la possession n'était pas un attribut spécifique des Fils et face aux attaques maasaï, les Zanaki préféraient se réfugier avec le maximum de bétail sur les points hauts ou même, dans la demeure du dignitaire de la pluie (: 61-62).

En revanche les charges rituelles sont très vivaces et les Fils apparaissent comme de véritables corvéables : leur tâche première est le service du "Maître de la Pluie", personnage prestigieux au point que des "étrangers" ont recours à ses services, et étonnant, dont nous approfondirons ultérieurement la situation particulière. En cas de sécheresse les Fils, sur ordre des Pères, se procurent un taureau tiré d'un troupeau qui leur est collectif ; une délégation des Fils (des deux cycles peut-être auparavant) menée par quelques Pères vont le présenter au Maître de la Pluie qui réside à demeure sur une colline sacrée : en gardant le taureau le Maître signifie qu'il accepte d'effectuer les rites *ad hoc*. Si la sécheresse s'aggrave des délégations de toutes les sections se succéderont alors chez lui selon un ordre précis (: 47-48). Les Fils doivent aussi reconstruire certaines des maisons de l'établissement sacré sur décision du conseil propagée par des émissaires envoyés par les "orateurs". Nul ne doit, sous peine d'amende, tenter d'échapper à cette tâche à laquelle les épouses ou les soeurs

des Fils participent également (: 54). Quand décède le Maître de la pluie, les Fils veillent à la régularité de sa succession. Au service de ce dignitaire s'ajoute aussi la mission d'aller consulter, sur ordre des Pères, les devins (*omugabu*) de préférence extérieurs au pays zanaki (: 58). Enfin les Fils effectuent différents rites de protection nationale : *rukoba* qui équivaut à entretenir un cordon sanitaire sacré autour des sections (: 59), *okutura ekiaro* où le pays est purgé de ses malheurs par extinction puis allumage de tous les foyers (59-61). La charge est donc lourde et de surcroît entourée de règles très contraignantes qui préviennent les impuretés rituelles et renforcent la discipline, comparées par un vieux Zanaki au régime de bataillon qu'il avait connu dans l'armée allemande (: 66n), le tout assorti d'une panoplie de contraventions payables en têtes de bétail : "one gets the impression that some rules of the active g.class were invented in order to get as many fines as possible" (: 67). et un informateur d'ajouter que les Fils se conduisent comme des voleurs surtout au moment de la préparation de la cérémonie de succession politique qui met en jeu trois générations (: 37).

Les Pères ont intérêt à conserver le statu quo, le pouvoir de commandement et les privilèges carnés. Ils résistent aux pressions des Fils en arguant de leur immaturité, de leur conduite peu raisonnable, de la trop grande jeunesse de leurs petits-fils, incapables de faire face aux services dus par la

génération au travail : ... "who can cook for them if they enter the house of a class mate"... (: 36). Or ils détiennent aussi le pouvoir d'autoriser leur succession. Les Fils quant à eux veulent se débarrasser de leur charge d'exécutants de plus en plus incompatible avec leur situation domestique lorsque beaucoup d'entre eux ont effectué le rite *esubwa*, entrepris obligatoirement par un homme et sa femme au moment où leur fille ou fils va être circoncis : rite de passage essentiel puisqu'il autorise le père du circoncis à fonder son propre établissement à devenir un aîné (*omukaruka*) (: 20). On a donc là comme chez les Kuria un parallélisme structurel et une articulation statistique entre la partie et le Tout. Les Petits-Fils ne sont pas pressés de franchir les étapes générationnelles, la charge est rude et leur statut personnel dépend de leur circoncision et non de la situation de leur génération. On ignore si la circoncision des petits-fils est autorisée par la génération des GP, comme chez les Kuria, et dans le cadre familial le rôle, à cet égard, du grand-père réel. Bischofberger passe aussi assez vite sur le problème posé par la tenue de la cérémonie de transmission : on apprend que les Pères se font durablement prier et que les Fils emportent la décision en leur offrant fréquemment des taureaux et des boeufs. On peut suggérer qu'elle a lieu lorsqu'il y a une trop grande discordance statistique entre les situations domestiques et le statut de la génération des Fils, la cérémonie recalant pour un temps ces deux sphères.

Mais tenue à raison d'une tous les 35 ans, elle multiplie alors les sous-adaptés, ce que révèle peut-être l'exigence des Zanaki qui respectent strictement les règles générationnelles pour les premiers-nés, les cadets étant décalés si besoin est d'une et même deux générations quand l'écart est jugé trop grand entre leur âge et leur génération putative (: 31). Les Kuria n'ayant pas ou plus ces enjeux de pouvoirs font l'économie de telles exigences et distorsions. Parions aussi que l'emphase sur les aînés qui imprègne l'ordre générationnel (voir plus bas) n'est pas séparable de probables tensions dans le groupe domestique. On sait seulement que lorsqu'un fils meurt avant d'avoir fait *esubwa* ses biens sont récupérés par son père. Ensuite, ses frères et les fils de sa soeur aînée héritent (: 20). De toute évidence ce rythme de 35 ans (: 36) et même 25 ans (: 32) pose un problème de perpétuation à terme pour lequel nous envisagerons au chapitre V un début de solution générale.

Les cérémonies de transmission menées séparément par chaque cycle dans chaque section ont lieu à peu près au même moment, le cycle *Zuma* des sections orientales inaugurant la série (: 35) et sauf modifications mineures, elles suivent toutes le même schéma ; un homme doit toujours retourner à la section de son clan même s'il est actif dans la génération où il vit (: 28).

Une phase préparatoire où les Fils offrent aux Pères moult boeufs ou taureaux (une cinquantaine pour les sections importantes, produit de la collecte des amendes des dernières années auquel s'ajoutent les versements des Fils) tués de façon inhabituelle : attachés et battus à mort, ils ne sont pas bénis, pas regardés comme sacrificiels ; leur viande est consommée mais est l'objet d'un partage

particulier (: 38). Il semble qu'auparavant la collecte des futures victimes était effectuée au cours d'une pérégrination (*okutary' erikura* : "walk around for the G.class") entreprise pour le bien du pays et l'esprit de corps de la génération, sous la houlette de son orateur : les pèlerins devaient alors être reçus chez n'importe lequel des leurs et respecter de multiples règles très contraignantes (: 65). Le Maître de la pluie n'est pas oublié, un Fils de son cycle et de sa section lui apporte un taureau mais il n'est pas partie prenante de la cérémonie (: 38). Un personnage en revanche émerge à cette occasion, l'*omung'aturi* ("celui qui les fait se retirer") officiant héréditaire de la section mais de la génération des Pères que l'on doit parfois amener de force au lieu du rite où les Fils lui bâtissent un abri particulier et dont on dit, mais les informateurs zanaki ne sont pas d'accord entre eux, qu'il doit en signe de bon présage mourir rapidement après la promotion des nouveaux Pères (: 39).

La cérémonie proprement dite comporte trois temps forts dont deux sont nommés. *Kung'atuka* représente la promotion des Fils : constitués en deux colonnes, ils se dirigent vers leurs Pères mais sont interceptés par l'*omung'aturi* qui en posant des questions sur la situation des candidats sélectionne ceux qui sont acceptés : les premiers nés automatiquement, les cadets s'ils ne sont pas trop jeunes (: 40). Les nouveaux Pères et leurs épouses se laissent ensuite surprendre dans leurs réjouissances par l'arrivée subite des nouveaux Fils dissimulés dans les buissons (: 43) et accompagnés de leurs épouses ou de leurs soeurs : entre-temps ces derniers ont en effet été promus par la cérémonie

kuturya zinzoya ("Putting on of feathers" : 42-43) effectuée par un représentant de la génération des nouveaux Pères qui plante une plume dans la chevelure de chaque impétrant. Les nouveaux Pères, surpris, mettent alors leurs jupes de peau sur les épaules en signe de vie sédentaire tandis que leurs Fils la gardent ceinte autour de la taille, en signe de vie itinérante. Le lendemain, troisième temps fort, les nouveaux Pères acquièrent le privilège de découper la viande sacrificielle : l'*omung'aturi* l'enseigne à un aîné de la génération dont il mène la main et divise avec lui la pièce de choix (*omugongo*, le dos : 41) que les anciens Pères ne pourront plus prétendre consommer. Ils reçoivent aussi des objets sacrés et secrets dont la garde de certains est confiée à un clan de la section, notamment une trompe utilisée lors de la consultation des devins, des travaux chez le Maître de la pluie, des départs en guerre (: 41). Des tabous concernant les contacts sexuels avec les femmes des clans des forgerons entourent la manipulation de ces objets.

De nombreuses ambiguïtés entourent la situation des refusés : théoriquement tous les candidats à la promotion doivent se présenter y compris les bambins mais les exclus ont à verser une amende d'un boeuf et les coups de colère ne sont alors pas rares (: 40). Par ailleurs le puîné dont l'âge aurait pu lui permettre de franchir la barre peut réparer la décision de l'*omung'aturi* par une cérémonie individuelle où il invite quelques représentants de la génération de son frère aîné, son père, auxquels il offre un taureau dont un Père lui apprend à découper la carcasse en accompagnant sa main (: 31) : partage du sacrifié,

séparation des générations selon une équation déjà relevée chez les Karimojong ("division de l'arrière-train"), répétition de la phase trois de la cérémonie de succession : le fils refusé est désormais un Père.

Les nouveaux Fils rassemblent les ayant-droits de naissance qui doivent néanmoins être circoncis : les non-circoncis participeront aux travaux de la génération au fur et à mesure de leur maturation. Le découplage génération/circoncision n'est pas aussi net que le laisse entendre l'ethnographe : la circoncision est une décision familiale dont il est clair qu'elle ne suppose pas l'installation officielle de la génération de l'adolescent. Encore peut-on s'interroger sur le rôle des Pères générationnels dont la longévité au pouvoir est fonction de l'immaturité de leurs alternes. Les circoncis d'une même saison (*bakisero* : "les circoncis d'une même peau de bétail") forment des groupes à chaque fois nouvellement nommés qui, comme chez les Kuria ne semble pas ou plus jouer de rôle ultérieurement (: 19). Mais doit-on suivre l'ethnographe lorsqu'il dit de ces groupes qu'ils n'ont rien à voir avec les générations sous prétexte que s'y retrouvent des fils et des frères cadets de pères ? On peut y voir là le seul effet de la dérive des sous-adaptés (: 29). En bref si les rythmes de la circoncision et de la génération sont autonomes il n'en reste pas moins que la circoncision fait avancer le groupe domestique, la maturation des Fils contraints au service rituel, et qu'elle reste une condition à la participation aux activités d'abord éprouvantes puis gratifiantes de la Génération.

La hiérarchisation interne de la génération des Fils
n'est pas

sans rappeler la description que fit Gulliver de la réalité jie, car les Fils y sont distribués et étiquetés d'après leur position familiale (: 32-33), hiérarchisation en général implicite mais ici non dissimulée. Les aînés de la génération (*abazaama*, sg. *omuzaama*) sont tous des premiers-nés et l'orateur de la génération est automatiquement un des leurs. Lui et les siens supervisent les travaux, décident du montant des cadeaux au Maître de la pluie et aux devins, des bêtes à sacrifier. Dans certaines sections ce sont huit *zaama* qui reçoivent les plumes et les secrets au nom de leur génération au moment de la transmission des pouvoirs (: 43). Les premiers-nés des secondes épouses et le cadet des premières épouses sont *ababaragaati* ("ceux du milieu"). Ils peuvent se substituer à un *zaama* absent, et s'ils ont des frères cadets, leur promotion est automatiquement acceptée à la cérémonie de passation des pouvoirs. Les autres, puînés ou non, (*abamurabanyi* "elided" sic) fournissent le gros des bataillons et sont les tâcherons de la génération au travail. Ce classement pesant qui se dilue quand les Fils deviennent des Pères (encore faut-il rappeler que cette promotion n'est pas automatique pour l'individu) n'est pas davantage ausculté par Bischofberger. D'un côté les Zanaki autorisent les manipulations pour que les discordances ne soient pas trop gênantes entre l'âge et la fonction générationnelle, de l'autre l'éventail des statuts générationnels soumet les Fils et hiérarchise explicitement les frères vrais à un point tel que l'on pourrait supputer une transmission domestique qui avantage outrageusement le fils aîné ou son substitut.

Globalement, les Zanaki proches des Kuria à maints

égards donnent l'impression d'être le sanctuaire d'une orthodoxie générationnelle où se serait maintenue la fonction politique du système, peut-être en liaison avec le service du Maître de la pluie, articulation que nous reprendrons ultérieurement, et aussi parce que ce système soutient (et est soutenu par) un principe d'aînesse qui, pour reprendre une expression de Bishofberger, "is apparent in the whole social life" (: 33). On serait tenté aussi d'inverser le sentiment ethnohistorique implicite de Bishofberger qui laisse entendre que les Zanaki sont un agrégat de clans venus assez récemment et hésite à prendre au sérieux la liste reconstituée des quatorze dignitaires de la pluie, soit une profondeur de 550 ans (14 x 25 ans) (: 13). Nous ne prétendons pas que les clans réellement existants soient d'une grande ancienneté mais que la structure pourrait l'être, dans des versions plus ou moins modifiées : crédit serait rendu à la réticence des Zanaki qui répugnent à admettre qu'ils aient emprunté ce système : "Men who do not easily admit to having borrowed a social or ritual institution from another tribe" (: 37). Non pas des emprunteurs mais des "empruntés", attirés, retenus par un système très embrigadant qui en retour en a disqualifiés certains, invités au départ : en bref ce système (et son dignitaire) existerait depuis longtemps mais ses "habitants" se seraient renouvelés.

*

D. LES MBEERE

Les MBEERE nous rapprochent quelque peu des Kuria même s'ils sont éloignés de 500 kilomètres : leur système

générationnel n'a pas de fonction ouvertement politique et sert à dégager une double hiérarchie renouvelable de dignitaires rituels qui oeuvrent pour le bien-être collectif. La noria générationnelle confirme plus qu'elle n'installe ces aînés et Glazier de citer Ruel : "Ruel aptly states that 'the class ceremonies do not by themselves confer status they commemorate and "normalize" the status already achieved on other grounds' (1962 : 24). In Mbeere, those grounds were and continue to be rhetorical skill in moots and seniority in the homestead and kin group". (Glazier 1976 : 219).

A l'instar de Ruel, Glazier sépare aussi le recrutement générationnel de l'organisation d'âge fondée sur les circoncis d'une même saison (*irua*, pl. *marua*) à chaque fois nouvellement nommés d'après un évènement notable de la période (: 313-314). S'il est légitime de distinguer les principes de constitution des groupes d'âge et des générations, il nous semble là encore que ces deux systèmes se recouvrent statistiquement au moins. Les mêmes interdictions matrimoniales frappent les groupes d'âge et les générations (: 317-318). Deux degrés d'aînesse existent dont on ne sait pas très bien s'ils concernent la génération et/ou l'âge : *kiama kiiru* ("senior elder grade"), *kiama kia mucingara* ("junior elder grade") (: 319). Et Glazier de préciser : "Members of an age-set advanced through elder grades individually, not as a group, and that advancement depended on having at least one circumcised child. Traditionally, a man would enter the grade of junior elder at the time of his first child's circumcision" (: 325, n2). On retrouve chez les Mbeere un enchaînement déjà constaté chez les

Kuria et les Zanaki. En plus de leur nom de cycle, définitivement établi, les générations au cours de leur progression changeaient trois fois de "prénom" en quelque sorte, selon qu'elles étaient Mineure, Majeure, retirée (: 317). Un autre particularisme apparaît chez les Mbeere où la génération Majeure détermine le montant des compensations matrimoniales demandées pour leurs filles. A dire vrai, il est difficile d'apprécier la part des modifications qui y seraient intervenues : la terminologie des deux degrés d'aïnesse a-t-elle été influencée par la présence de conseils (*kiama*) déjà plus ou moins instaurés et hiérarchisés dans le clan et à l'extérieur et/ou la perte (ou l'absence) de fonction politique du système a-t-elle été compensée par ces conseils selon une dynamique que nous avons déjà proposée chez les Kuria, mais qui serait ici moins achevée, où les degrés d'aïnesse franchis individuellement canaliserait l'accès aux conseils ? Enfin la séparation des recrutements de générations et de classes d'âge, qui fonde Ruel et Glazier à n'étudier que les premières pour laisser les secondes dans l'ombre, est-elle le signe d'une constitution de hiérarchies d'âge, degré ou classe on ne sait, qu'aurait trouvé dans la logique générationnelle son enveloppe initiale, mais qui maintenant fonctionnerait indépendamment à la mesure de la dissolution de cet ordre ? Si tel est le cas, encore que cette transformation puisse ne jamais aboutir et être répertoriée étant donnée l'actuelle altération, on aurait là l'émergence d'une organisation d'âge *strictu senso* et une juxtaposition de systèmes qui semble prévaloir chez les Kikuyu.

Tous les 30 ans la cérémonie de passation des pouvoirs

rituels (*nduiko*, du verbe *gútwíka* : devenir, : 321) se déroulait sur plusieurs mois, simultanément pour chaque cycle et mobilisait tous les hommes des sections et leurs homologues Embu (ethnie voisine et jumelle : 313). Sa description peu précise se réfère au témoignage de Lambert (1956 : 62-64). Elle consiste en une gigantesque pérégrination nationale aux sites historiques et sacrés du pays Mbeere, effectuée par les "retirés", les "retirants" et les promouvables au statut de la génération active. Dans un deuxième stade, local celui-là, les sacrifices renouvelés aux aires sacrées de la section assurent la clôture de la passation des pouvoirs (Glazier : 322).

La valeur comparative des Mbeere ne tient pas tant à leur présentation sociologique, intéressante mais pas assez précise, qu'aux propositions explicatives de l'existence de deux cycles parallèles que ni Ruel ni Bischofberger n'ont vraiment abordée : "the senior sets of each class-performed ritual sacrifices which the Mbeere conceive to be both complementary and opposed" (: 320). Le cycle *Nyangi* "gens de la pluie" sacrifie pour assurer de bonnes récoltes mais ce faisant, met en danger la fécondité et la santé des gens et des bêtes y compris les abeilles dont la protection ne peut être assurée que par les sacrifices du cycle parallèle *Thati* "gens du soleil" qui menacent à leur tour les récoltes. Il y a donc une incompatibilité entre la fécondité des humains du troupeau et celle de la terre, mise en lumière aussi par les interdits qui frappent les rapports sexuels tant que les semences n'ont pas germé, croyance mbeere et plus largement bantou : "the opposition and perceived mutual exclusiveness between human and animal

fertility on the one hand, and soil fertility and successful harvests on the other" (: 321). Cette complémentarité ritualo-symbolique inclut d'autres oppositions : source de famine, les gens du soleil sont aussi des fauteurs de guerre car la multiplication de leurs sacrifices suscite les raids effectués en saison sèche ; on aurait là une transformation symbolique du sang génératif et mortifère où les *Thathi* plus dangereux semble-t-il, sacrifieraient les premiers suivis des *Nyangi* porteurs de pluies, paix et moissons (: 321). Cette dichotomie n'exclut pas une justification historique : un des sites sacrés visités par les pèlerins *Thathi* lors de la Grande Cérémonie serait un berceau Mbeere, paradis pastoral dont ils furent chassés par les Maasaï ; les survivants migrèrent et devinrent agriculteurs (: 322). Mais maintenant "class cycle affiliation bears no significant relationship to one's clan, residential or occupational identity" (: 320), et ne coïncide pas non plus avec les moitiées claniques. A fonction purement rituelle, ces deux cycles concourent au bien-être de la société.

Ces équivalences symboliques n'ont pas été relevées lors des ethnographies antérieures des Kuria et des Zanaki. On peut suggérer néanmoins qu'une opposition de ce type se retrouve chez les Zanaki : les deux cycles sont souvent confondus sinon toujours lorsqu'ils servent le dignitaire de la pluie. Le vrai dualisme passerait là entre les cycles et ce dernier, mais suppose aussi une transformation. Chez les Kuria rien ne permet d'imaginer ce dualisme, mais notons que Ruel ne s'est pas posé le problème. On pourrait envisager que les Kuria sont une prolifération, une dissi-

dence oubliée des Zanaki et qu'à ce titre ils ne sont éloignés géographiquement et sociologiquement de ce dignitaire dont on apprend tout de même que la réputation dépasse largement les limites de l'ethnie Zanaki. Des proximités étymologiques mériteraient d'être confirmées ou infirmées, des plus probables aux plus hypothétiques : rite d'aïnesse individuelle, *isubo kuria*, *esubwa zanaki* ; *kuria* et l'appellation zanaki de la génération Mineure *nyikura* ; conseil de section kuria *incaama* et titre zanaki des aînés de génération *zaama*, entre autres.

*

* *

E. LES MERU TIGANIA : 1. générations à cycles engrenés

L'analyse d'une quatrième et dernière ethnie bantou, les MERU, étudiée par BERNARDI (1959) et MAHNER (1975) nous permet d'imaginer certaines transformations des générations à cycles parallèles articulées avec la réapparition concomitante d'un dignitaire (le *Mugwe*) à la fois extérieur et intérieur au système, et de dessiner une mise en perspective sociologique où Bantou et couchites (Dassanetch et Boran) peuvent être pensés ensemble. Il eût été légitime dans cette chaîne comparative d'inclure les fameux Kikuyu, mais leur opacité semble être à la mesure de leur célébrité.

A l'Est et au Nord-Est du mont Kenya s'étale sur une centaine de kilomètres le pays méru, couloir qui au Sud débouche chez les Mbeere-Embu, au Nord chez les Boran. Unis par une contiguïté territoriale et une identité socio-

linguistique, les 300 000 Méru (en 1959) n'en sont pas moins répartis en neuf tribus politiquement autonomes et parfois rivales (Bernardi : 16-17). Les TIGANIA, tribu septentrionale, ont plus particulièrement retenu l'attention de Mahner alors que le Père Bernardi dans une pérégrination "transméru" partait à la recherche des Mugwe perdus, sinon déçus.

Le maillage social des Tigania rappelle celui des Mbeere: le groupe domestique (*mucii*) rassemble les descendants d'un grand-père (se fissure-t-il quand le petit-fils est initié ?). Un agrégat de groupes domestiques constitue un voisinage (*ntoora*) à tendance uniclanique. Les sections, multiclaniques mais non nommées sont repérables par la présence d'un conseil d'aînés (*kiama*) qui se réunit dans une maison communale. Un dernier niveau, tribal cette fois-ci apparaît par l'existence d'un conseil de sections (*njuri*) (Mahner : 405). Les générations récurrentes dans leur nomenclature à quatre temps recrutent en deux cycles des lignées de pères et de fils (les filles ne semblent pas concernées) selon des principes déjà présentés par ailleurs (cf. tableau). Mais au-delà les différences s'imposent.

Une génération comprend trois sous-ensembles qui sont autant de groupes de circoncision constitués tous les quatre ans environ, nommés d'après un événement notable et calés sur trois échelons ordinaux : 1/ *ndinguri* 2/ *kobia* 3/ *kaberia*. La circoncision est là articulée sur la génération, inaugurée tous les 15 ans par une première fournée de circoncis (: 401). De plus les deux cycles générationnels ne progressent pas parallèlement mais sont, selon nous, "engrenés" l'un dans l'autre : à une génération de Pères au pouvoir succède 15 ans après une autre génération de Pères

en activité politique qui se réunit dans la maison *kiama* (et aussi au conseil *njuri*) et dont les fils non mariés constituent une sorte de garde prétorienne qui a construit sa propre maison *gaaru* (la maison des guerriers). A ce moment, l'état du cycle opposé est le suivant : les pères retirés désormais de la vie politique ont une fonction rituelle (association *ariki*) tandis que leurs fils sont soit en état de guerrier prolongé dans leur maison *gaaru* soit des hommes mariés avec des jeunes enfants non circoncis. A cette génération des Fils est associé le *Mugwe*, "prophète" élu pour 15 ans d'un clan particulier (*ntune cia muruju*) mais de niveau générationnel de leurs Pères retirés. Les rêves du *Mugwe* lui permettent de prédire les moments propices aux sacrifices effectués par "ses" fils pour le bien-être collectif (: 402). Pour 15 ans, un cycle est à fonction rituelle l'autre à fonction politique et pour une maison *kiama* dans chaque section, il y a deux maisons de guerriers, l'ancienne du cycle opposé, la nouvelle du cycle au pouvoir. Les représentants des deux fonctions coexistent dans le conseil *kiama* de la façon suivante : en demi-cercles autour de deux foyers, à droite les Pères politiques, à gauche les fils "rituels" (guerriers matures et futurs politiques) et occasionnellement leur *Mugwe*, les Pères retirés n'ayant plus accès ou influence directe. Lors du partage d'une carcasse rituelle la génération au pouvoir reçoit la moitié droite et les rituels la moitié gauche. Mahner n'est pas parvenu à élucider le poids du *Mugwe* dans le conseil dont il pouvait peut-être bloquer les décisions en refusant sa bénédiction. Une certitude demeure : le *Mugwe* n'était pas autorisé à coucher dans la maison *kiama*, droit réservé à la génération au pouvoir. Bernardi (: 18-20) fournit des détails supplémentaires concernant les guerriers, sur la

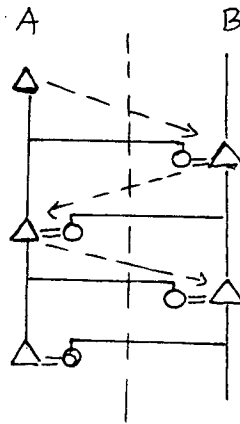
foi de témoignages du début du siècle et de ses propres enquêtes. Une confusion existe néanmoins puisque Bernardi ne semble pas avoir réalisé l'existence de deux maisons de guerriers. Elles étaient d'architecture impressionnante bâties à l'écart mais non loin des établissements et abritaient les célibataires et les pères dont l'enfant n'est pas circoncis, qui ne pouvaient dormir en famille. Le Mugwe et les aînés leur rendaient régulièrement visite, apportant tour à tour un mouton à partager, et parfois un taureau, à consommer dans la brousse alors. L'ambiance et la discipline étaient rudes, entourées de secrets et de brutalités, brimades dégradantes infligées aux initiés de catégorie inférieure par les initiés de niveau supérieur. L'entraînement des guerriers avait des vertus éducatrices générales mais aussi militaires puisqu'ils constituaient des troupes défensives et également offensives sous la bénédiction et la protection du Mugwe qui touchait une part des butins.

La transmission des pouvoirs, tous les 15 ans, appelée *ukura-aaru* chez les Tigania-Méru, *ntuiko* chez les Imenti-Méru (Mahner : 401) ou encore *gukora-gaaru* (Bernardi : 90n) a lieu au moment où les jeunes pères (Fils du cycle rituel) commencent à circoncire leurs fils dont la génération alors inaugurée se dote d'une nouvelle maison de circoncis-guerriers. Le pouvoir change de cycle, les anciens jeunes pères, promus désormais, glissent à droite du conseil *kiama* après avoir détruit leur vieille maison de guerrier, les Fils des nouveaux retirés y entrent et s'installent à gauche : un nouveau Mugwe est proclamé qui leur est associé. Il n'y a pas d'alternance pour ce dignitaire religieux qui doit toujours rester à gauche. Bernardi (: 33) laisse entendre que parfois

un même Mugwe subsistait pour deux cycles et donc que la règle de son remplacement n'était pas automatiquement appliquée. Mahner est plus ferme dans ses affirmations mais ne pose pas le problème de l'extension de l'influence du Mugwe aux circoncis et guerriers des deux maisons *gaaru*, ce qui pourrait être extrapolé des explications assez floues sur le point de Bernardi (: 155-157).

Le rapport entre cycles et pouvoirs se traduit aussi dans l'usage générationnel du vocabulaire de parenté dont Mahner a rapporté des transformations assez inhabituelles (: 403-404). Deux générations adjacentes sont Pères et Fils classificatoires : les membres d'une même génération sont *bamungo* c'est-à-dire cousins parallèles patrilatéraux alors que les générations engrenées s'adressent en terme de *baite* ou cousins croisés. L'interdit générationnel matrimonial est toujours le même, un Père ne peut épouser sa "Fille". Or bien qu'il n'y ait pas de prescription en ce sens, 80% des mariages recensés ont eu lieu entre un homme et la "Fille" de son prédécesseur, c'est-à-dire la soeur de ses successeurs. Mahner pense que ce pourcentage devrait être encore plus fort à l'époque pré-coloniale où les filles étaient mariées dès l'âge de 15 ans, ce que leurs frères ne faisaient pas avant l'âge de 25-30 ans. Entre les deux cycles, il y a une circulation décalée de femmes et de pouvoirs et une dissymétrie réversible : à un temps "t", la génération au pouvoir à droite dans le conseil *kiama* est aussi donneuse d'épouse à la génération de gauche, preneuse alors puis les courants se renversent. Par rapport aux Mbeere (où les mariages sont à 50% dans sa génération et le reste dans la génération symétrique du

du cycle parallèle), les Tigania décalent leurs filles d'un engrenage" et aboutissent ainsi à une exogamie de cycle.



(1) version modifiée du croquis de Mahner (: 404)
(NB rapport classificatoire)

(2) il y aurait peut-être un artefact à dire qu'il épouse sa nièce et elle, son oncle maternel.

De ce dualisme fonctionnel et pan-Tigania où les cycles engrenés n'en finissent pas moins par être équivalents, Mahner rapproche un autre dualisme qui travaille au niveau clanique (: 404-408). Les clans (*mwiriga*) exogames sont regroupés sous trois couleurs, noir blanc rouge, auxquelles aucune prohibition ou prescription matrimoniale n'est attribuée : or, le recensement de 160 mariages (sur 30 ans) laisse apparaître nettement une exogamie de couleur, systématique pour les blancs et les noirs, partagée pour les rouges qui s'intermarient à proportion égale avec des noirs, blancs, rouges (: 403).

blanc $\Delta \rightleftharpoons \bigcirc$ noire ou rouge

noir $\Delta \rightleftharpoons \bigcirc$ blanche ou rouge

rouge $\Delta \rightleftharpoons \bigcirc$ noire, blanche ou rouge

Au niveau rituel le partage des tâches est net entre les noirs (auxquels les rouges sont accolés) et les blancs. Aux Noirs revient de sacrifier les moutons, symbole de paix, aux Blancs les chèvres, perçues comme des troubles. En cas de sécheresse, le Mugwe dont la couleur emblématique est le noir (Mahner ne précise pas s'il appartient à un clan noir) doit annoncer le moment propice au sacrifice d'un mouton, opéré par un représentant de clan noir. Il est théoriquement prévu que les Blancs sacrifient une chèvre quand les pluies sont trop abondantes, situation irréaliste mais symboliquement significative. Mais moutons et chèvres sont surtout utilisés à des fins quotidiennes. Le sacrifice d'un mouton répare les états d'impureté dangereuse, de souillure (*mugiro*) clanique et individuelle, et rétablit un ordre momentanément troublé : ainsi une soeur qui rend visite à son frère crée un danger pour ses enfants prévenu par son frère qui lui offre à son départ un mouton sacrifié avant qu'elle ne réintègre son domicile conjugal (: 406). La chèvre est d'un usage plus "séculier" : en cas de dispute à propos d'une terre par exemple où les aînés n'ont pas réussi à trancher entre clans rivaux, une chèvre est sacrifiée de la façon suivante : portée sur les épaules de l'accusé qui marche autour du lopin litigieux, elle est poignardée par le plaignant qui n'obtiendra la terre que si quelqu'un du clan offensé vient à mourir dans la saison suivante. Quelle que soit l'issue de ce jugement un mouton réparateur finit toujours par être sacrifié (: 406). Mahner tente ensuite de raccorder ce dualisme matrimonial et symbolique à une histoire mythique et des traditions migratoires dont nous ne retenons que ses conclusions : une

même dichotomie contient des tensions complémentaires au niveau des clans et des générations, lesquelles ont aussi deux emblèmes, le mouton pour le cycle *ntiba*, la chèvre pour le cycle *kiruka*. L'ethnographe n'est pas parvenu à savoir si ces emblèmes étaient les attributs définitifs des cycles ou glissaient avec les générations selon leur progression fonctionnelle. Dans un même mouvement sont rappelées les différences et est posée la complémentarité de "ceux de l'intérieur" et de "ceux de l'extérieur", mécanismes qui ont pour résultat de brouiller, effacer une histoire concrète faite de migrations absorptions conquêtes et d'instituer la société (: 408). Mahner recoupe ainsi par d'autres voies la perception qu'a eue Glazier des Mbeere, qu'il n'a pas lue.

*

E2 : génération et dualismes

Les interprétations de Mahner permettent de s'attaquer au problème non résolu jusqu'à présent et même à peine posé, de la coexistence "pacifique" chez certaines ethnies d'un système générationnel et d'un dualisme, clanique le plus souvent, plus ou moins affirmé. Sous réserve d'un recensement exhaustif, on peut distinguer d'une part les sociétés à générations sans moitié clanique (cercle karimojong, Kalenjin ?, Bantou, Kuria et Zanaki) et d'autre part les sociétés qui cumulent deux systèmes (Bantou Mbeere et Meru, Galla Oromo, Dassanetch, Maasaï Samburu en notant que ces derniers ont un système d'âge et non de génération - cf. CH V). Si on étend les propositions de Mahner selon lesquelles le dualisme des générations à cycles est une autre façon de parler, en la dépassant, de l'hétérogénéité des

constituants, la classification glisse ainsi : d'un côté le cercle karimojong (les Kalenjin ?) et de l'autre le reste.

Le bénéfice sociologique et ethnohistorique de ces propositions serait de faire l'économie d'une hypothèse plus ou moins implicite qui saisit ces moitiés claniques comme des systèmes lignagers segmentaires fantômes (exemple Baxter:1978).

1. Il y a loin du clan au système lignager segmentaire.
2. L'hypothèse du système fantôme est un reliquat de l'époque où les systèmes générationnels étaient pensés par défaut de lignage.
3. S'il y a incompatibilité entre logiques lignagère segmentaire et générationnelle, cette dernière s'accommode bien du clan peu contraignant car polymorphe et polyvalent.
4. La double présence d'un dualisme clanique et de générations serait le signe d'un emprunt non conflictuel, valorisant et efficace d'une logique générationnelle par des ethnies mouvantes. Mais une fois adopté le système, le clan se développe ou non, mais reste toujours subordonné au tout générationnel. Ces propositions n'excluent pas l'hypothèse d'une évaporation ultérieure pour des raisons multiples du système générationnel : le clan subsisterait et se développerait. Mais pointerait alors une autre aventure sociologique et historique.
5. Les Karimojong -au sens large- dénués de tout dualisme clanique serait la souche primaire ou la plus ancienne à ce jour des systèmes générationnels. Il y a chez les Jie, les plus claniques du cercle karimojong, un écho de dualisme au moment de l'inauguration des PF par les GP (cf. p.43) mais au-delà rien.

E3 : arithmétique tigania

D'autres intersections sociologiques sont saisissables selon nous chez les Méru Tigania. Faute de percée comparative, Mahner n'a pas été frappé par le caractère étonnant de l'arithmétique générationnelle tigania. Les pouvoirs y sont nettement séparés et installés comme nulle part ailleurs : proximité mais distinction de deux fonctions complémentaires, rituelle et politique ; transformation originale des rapports Pères/Fils éloignés d'un engrenage mais solidaires et hiérarchisés dans le cycle au pouvoir ou dans le cycle à fonction religieuse et à Mugwe à la fois fixe et temporaire, au point qu'on éprouve le sentiment d'avoir rencontré là le modèle d'une philosophie politique qui aurait réussi à résorber les dysfonctionnements perturbateurs. Le mariage est trop beau et Mahner n'a pas réfléchi sur l'esprit de ces lois : qu'en est-il exactement de la dynamique familiale, résidentielle, clanique où on apprend par Bernardi l'existence de conseil de "lignage" de clan ? Qu'en est-il du tempo générationnel qui imprime un écart de 15 ans entre générations engrenées et de 30 entre générations adjacentes ? Que deviennent les inadaptes qui à ce rythme doivent être légion ? La règle n'est peut être rigoureusement appliquée que pour les premiers-nés, comme chez les Zanaki, les cadets étant décalés d'un engrenage ou d'une génération, auquel cas cette prévalence de l'aîné devrait se retrouver dans le groupe domestique. Les maisons de guerriers multiclaniques, comme ce laps de 15 ans, peuvent être lus comme un emprunt aux Maasaï avec lesquels les Méru ont entretenu pendant longtemps des rapports de mauvais voisinage. Mais on peut tout aussi bien,

sinon mieux inverser le courant et faire des Maasaï, tardés venus dans la région les imitateurs d'une institution non séparée chez les Tigania Méru de la maison *kiama*, ensemble qui se retrouverait certes très transformé et bien au sud chez les Nyakyusa (M. Wilson, 1951 "Good Company").

Mais il y a mieux à faire. Les générations ne se transmettent pas tant les pouvoirs qu'elles se déplacent par un mouvement de rotation (voir les mouvements dans la maison *kamia*) sur deux fonctions, rituelle puis politique puis rituelle pour la génération sortante. Si l'on ajoute à cela l'ambiance très formaliste relevée auparavant, on n'est pas loin alors du système *gada* des Boran (Baxter 1978 : 151-182) qui dans le fond peut être conçu comme un engrenage non pas à deux mais à cinq temps : les Fils tigania succèdent à leurs Pères (15 ans au pouvoir) 30 ans après séparés qu'ils sont par un engrenage de 15 ans, les Fils boran succèdent à leurs Pères (8 ans au pouvoir) 40 ans après, intervalle successivement occupé par 4 engrenages de 8 ans qui sont autant de *gogesa* (c'est-à-dire des lignées générationnelles de Pères et Fils) assurant chacune à leur tour le pouvoir. Certes une mesure à 2 temps sur 30 ans est plus simple à jouer et différente d'une mesure à 5 temps sur 40 ans, et le choix de l'une ou l'autre reste à éclairer (cf. plus bas). Mais les deux systèmes ont en commun une même volonté formelle de séparer les pouvoirs et d'assurer leur succession automatique et y parviennent par des mécanismes identiques et également producteurs d'inadaptés. En regard les systèmes à cycles parallèles paraissent avoir abandonné, pour des raisons diverses, l'engrenage et recrutent des hiérarchies symétriques à espacement générationnel flottant (autour de

30 ans) si l'on s'en tient aux estimations des ethnographes) et à circoncision découplée de la génération, transformations dont la réversibilité est formellement envisageable. Les preuves ethno-historiques d'une parenté sociologique entre Bantou et Boran sont en l'état actuel des recherches bien maigres : la proximité géographique actuelle des Meru et des Boran, le nom d'une génération tigania-méru, *lubetaa* (cf. tableau) à rapprocher du terme boran *luba* qui signifie génération et que pendant longtemps leur ethnographe reconnaît avoir confondu avec *gogesa*, c'est-à-dire l'équivalent d'un cycle méru (Baxter 1978 : 156-158, 179 n4), la récurrence chez les Boran les Mbeere les Zanaki d'un fragment de rite : la génération qui se retire entreprend avant de céder le pouvoir un pèlerinage aux sites sacrés du pays. Mahner n'en parle pas mais sa description des rites de transmission est inexistante. Bernardi quant à lui témoigne de l'inconduite des nouveaux promus Méru au pouvoir politique au cours d'un périple national qui les mène d'établissement en établissement : "it is a time when many abuses are silently endured by women and house-owners" (1959 : 92).

*

E4 : générations fractionnées

Avant d'entreprendre une autre percée comparative qui nous autorise à poursuivre ce rapprochement bantou et boran-galla, il est temps de développer des propositions qui pourraient rendre compte du fractionnement des générations des Pères (et donc des Fils) en 3 chez les Dassanetch, en 5 chez les Boran, en 2 chez les Bantou, au-delà des explica-

tions vraisemblables mais assez générales avancées par Tornay : "Le jeu démographique amplifiant progressivement l'extension de chaque génération, la stratification interne de celles-ci en sous-génération et en classes d'âge apparaît comme un développement inévitable" (sp : 4). Le cercle karimojong ne connaît pas de fractionnement générationnel : il y a des déformations diverses mais aucune ne crée de cassures perpendiculaires aux Pères et aux Fils. Ailleurs, une verticalité, qui évite soigneusement de renforcer les divisions claniques mais au contraire les brouille, aboutit à un fractionnement des générations qui classe les Pères (et donc les Fils) en introduisant une certaine différenciation qui n'institue pas une hiérarchie mais un ordre de roulement, automatique ou non, aux charges et honneurs ritualo-politiques. Si nous gardons notre hypothèse selon laquelle ces ethnies sont emprunteurs d'un ordre générationnel qui est le plus "pur" dans le cercle karimojong, elles ont dû immédiatement ou à un moment donné (du fait de la dérive entraînée par un écart inférieur à 40 ans) faire face à la dangereuse hétérogénéité des Pères. Un remède simple a peut-être alors été adopté : fractionner les Pères des plus âgés ou plus jeunes, décalage d'âge qui une fois introduit peut se perpétuer statistiquement et/ou réglementairement. Ce décalage d'âge se lit chez les Dassanetch, les Boran, les Tigania-Méru, et même encore chez les Kuria.

Les Dassanetch et les Boran ont fractionné leurs Pères en nombre impairs (3, 5) s'empêchant ainsi de reproduire un dualisme supplémentaire qui eût été une source de rivalités justement à éviter : en sus de leurs moitiés de la "Matrice" et de l'"Extérieur", les Dassanetch ont à l'inté-

rieur de la division récurrente Pères/fils, fractionné en 3 morceaux : cette division en 3 laisse à chaque fraction une investiture assez longue, à durée floue étant donné que les Dassanetch n'ont pas ou plus de succession automatique (cf. CH III). Quant aux Boran, par leur fractionnement en 5, ils écartent un nombre pair qui rediviserait le tout déjà menacé par l'existence de deux moitiés claniques exogames desquelles émergent deux *kallu* aux pouvoirs ambigus, et "démocratisent" encore plus l'accès aux charges ritualo-politiques en multipliant et accélérant les successions : la règle des 5 fois 8 n'est pas séparable de la règle des 40 ans (ce chiffre reste "gratuit" pour l'instant mais il faut noter qu'il est englobé dans un comput multiséculaire, cf. CH V), et on peut imaginer qu'elles ont été instituées conjointement par des législateurs-réformateurs qui voyaient leur état débordé par les inadaptés et les rivalités des Pères peut être encouragées par les *Kallu*, selon un mode acceptable par tous. Les Bantou seraient restés fidèles à une division duelle probablement très prégnante car liée à une métaopposition de l'humide et du sec, mais le fractionnement en deux de leurs Pères est soigneusement bridée par l'engrenage *tigania*, abandonné par les Mbeere, contenu par le dignitaire de la pluie *zanaki* (voir plus bas). Resteraient à expliquer ces chiffres de 15 ans x 2, ou de 30 ans.

* *

*

F. POINTS SACRES : MUGWE MERU ET DIGNITAIRE ZANAKI

Les ethnies générationnelles non-karimojong ont souvent en commun d'avoir un "point sacré" par rapport auquel elles

se situent et réciproquement : le dignitaire de la pluie heureusement bien décrit par Bischofberger (1972); le Mugwe "prophète" des Méru désormais déchu mais sauvé de l'oubli par Bernardi (1959), qui, sans s'être encombré de comparaisons sociologiques difficiles à mener à la date de son enquête, le rapproche de dignitaires boran.

Avant d'aller plus loin en besogne, il nous faut souligner un double contraste :

- entre les situations bantou : là où le système générationnel continue d'assumer une évidente fonction politique (Zanaki-Meru Tigania) subsiste ce point sacré alors que chez les Kuria et les Mbeere, on constate sa disparition concomitante. Une déconvenue éprouvée par Bernardi (: 47-48) mérite d'être rapportée : parti sur la foi d'indications fournies par des aînés méru-tharaka (voisins des Mbeere) à la recherche du Mugwe des Mbeere, il n'a trouvé qu'un clan et une colline aux noms de Mugwe. Pressés par les questions de Bernardi, les aînés mbeere répondirent que ce clan n'avait rien de particulier. Amnésie pertinente ?
- entre les Zanaki et les Méru Tigania : chez les premiers, le dignitaire de la pluie est un point permanent, inclus dans un cycle mais en dehors du roulement des générations qui lui doivent un service rituel à l'occasion duquel elles sont souvent confondues. Le Mugwe tigania, en revanche est inclu et assujéti aux mouvements générationnels ; sa fonction est permanente mais son détenteur change : il sert le système générationnel. Or Bernardi témoigne de modifications relevées entre les différents Mugwe méru (un par tribu (: 48a). Les tribus septentrionales, Igembe et Tigania ont un Mugwe prix dans l'engrenage générationnel, alors que les Mugwe des Méru méridionaux

(Chuka et Tharaka) sont hors-mouvement, situation que Bernardi constate sans ausculter outre mesure l'état du système générationnel (qu'il n'a d'ailleurs peut-être pas très bien saisi). La comparaison de ces dignitaires permet de repérer des différences mais aussi des similitudes où le Mugwe hors génération s'intercale entre le Mugwe engrené et le dignitaire zanaki (l'*omugimbi* : y-a-t-il une commune racine "mug" ?).

Dans tous les cas, la fonction de ce dignitaire est exceptionnelle par sa perpétuation dans un clan dont l'inhabituelle profondeur généalogique permet aux ethnographes de reconstituer des listes de 12 à 15 noms chez les Méru (Bernardi : 32, 41, 45) et même 22 chez les Zanaki, tenants successifs de cette fonction. La validité ethnohistorique de cette mémoire reste en suspens mais ou ne manque pas d'être frappé par son amplitude, constatée aussi pour certains dignitaires boran : ou elle correspond à un seuil mnémotechnique et/ou elle renvoie à une histoire qui remonterait pour certains au XVI^e siècle. Faute de preuve qui infirme ou confirme cette historicité à laquelle Bischofberger, on l'a déjà dit, a du mal à accorder crédit, subsiste néanmoins le contraste entre le temps vertical du dignitaire auquel sont accrochés les rares mythes fondateurs dans ces sociétés évoqués ultérieurement, et l'amnésie générationnelle des cycles récurrents. Chez les Zanaki comme chez les Méru, dignitaires et générations se répondent, mais leur interaction subit des modifications où se distinguent d'une part le Mugwe engrené des Méru septentrionaux et d'autre part le dignitaire zanaki qui tourne le dos à la passation des pouvoirs générationnels, considéré qu'il est comme un

"retiré" permanent ; le Mugwe des Méru méridionaux préside encore à la passation mais sa succession se fait à sa mort, comme celle du dignitaire zanaki.

Chez tous les Méru, le Mugwe n'est pas automatiquement désigné par la règle de primogéniture mais est choisi et éduqué au cours d'un processus long et collégial ou interviennent le Mugwe en titre, les anciens de son clan, les anciens de génération. Lorsqu'un fils, frère ou cousin de Mugwe présente les qualités requises et susceptibles de faire l'accord de tous (indemne de toute blessure, malformation et déséquilibre psychique) il subit une éducation qui le distingue et le sépare des autres jeunes circoncis de la maison *gaaru* : il ne doit pas partager leurs exercices physiques souvent violents, leur liberté sexuelle (à l'extérieur de la maison). Elevé avec et par les adultes, il vit à leur rythme, assiste à leur activité de conseil. Notons que cette sélection et cette éducation ne sont pas tellement différentes de celles que connaît à l'intérieur de tout clan, l'enfant destiné à en être le futur orateur, *mugambi* (Bernardi : 82-87). Ultérieurement la vie familiale du Mugwe sera sous le signe d'une retenue à l'égard de ses épouses, d'abstinence sexuelle même, et alcoolique assurément, en contraste avec les pratiques des autres aînés. Bernardi rapporte l'anecdote d'un Mugwe qui à force de bière de mil "avait laissé tombé son manteau" et auquel son hôte avait évité de perdre la face en sacrifiant rapidement un gros mouton (: 107-108). Par ailleurs le Mugwe mène une vie domestique normale et aucune règle d'alliance particulière ne lui est imposée. Si les équivalences suivantes sont recevables :

Méru	Mugwe	
	mouton	/ chèvre
	noir	blanc
	ordre	désordre
	gauche	droite
Mbeere	pluie	sécheresse
	récolte	reproduction,

la continence que doit s'imposer le Mugwe s'explique par l'incompatibilité entre la place qu'il occupe et sa sexualité excessive qui mettrait en danger l'ordre des pluies et des récoltes.

Enclenchée à intervalle fixe par les aînés au pouvoir, la cérémonie *ntuiko* est l'occasion de la proclamation d'un nouveau Mugwe du niveau de la génération des futurs retirés, et de la promotion d'une nouvelle génération au pouvoir. Elle débute par le sacrifice d'un taureau noir (*ntigiri*) auquel assiste le nouveau Mugwe et quelques représentants des retirants qui doivent être purs de toute souillure et ne doivent pas être forgerons. Les promouvables à l'activité politique entament alors une pérégrination qui affirme probablement leur solidarité mais n'est guère empreinte de componction, et versent aux retirants de la génération jointive un certain nombre de chèvres. Bernardi ne s'arrête pas à ce comportement débridé mais il est conforme aux oppositions relevées précédemment et correspond à une sorte de phase liminaire close par le stade suivant, très solennel, où le nouveau Mugwe doit endosser un manteau noir neuf (fabriqué par les nouveaux promus avec les peaux du taureau *ntigiri* et autres selon les règles très contraignantes de séchage et d'assemblage (il ne doit être ni percé ni cousu) que lui offre la nouvelle génération politique, bénie en retour, soumise selon Bernardi (: 90-92, 96-98). Les Mugwe

des Méru méridoniaux bénissent toujours la nouvelle génération au pouvoir qui leur remet également un manteau mais sa succession déclenchée par sa mort s'organise ainsi. L'annonce de son décès provoque une émotion et un deuil publics alors que la mort d'un Mugwe "engrené" reste une affaire privée. Les aînés de son clan sont sensés l'avoir entouré dans ses derniers moments où lui est demandé le nom qu'il souhaite donner à la future génération au pouvoir. Il fait alors entrer son successeur auquel il rappelle en présence des aînés du clan la grandeur de la fonction. Il est enterré comme le sont quelques rares aînés fameux et riches selon une cérémonie qui reste familiale mais cultive certains particularismes : l'épouse fait la toilette du mort après avoir nettoyé les toisons de bélier et de bouc sacrifiés qui servent de suaire. Sa dépouille est inhumée au côté sacré de sa demeure, près du tas d'ordures (*kiara*) là où les Meru du Nord enterrent le manteau du Mugwe déchu. Suit une énorme fête à laquelle tout le monde participe y compris femmes et enfants, où le Mugwe nouveau est installé (Bernardi : 88-90). La tombe de l'ancien Mugwe n'est l'objet d'aucune dévotion particulière.

Au coeur du pays zanaki dans la section Busegwe (encore une étymologie à vérifier : Mugwe, pl. Agwe et Busegwe) résident le clan Kirongo des dignitaires de la pluie et le clan Turi des forgerons liés par une fraternité de sang (Bischofberger : 54). Le dignitaire vieillissant choisit discrètement son successeur parmi les enfants dont la mère n'est pas zanaki (*omugya* esclave : 55) : l'auteur voit là une manière de limiter le poids des alliés et de toute façon la règle de primogéniture est loin d'être respectée.

Le désigné est éduqué par son père qui lui enseigne l'art de la pluie. L'annonce de la mort d'un dignitaire est perçue comme un danger grave, les gens se rendent à sa maison, un taureau est immolé dont la dépouille enveloppe le défunt, enterré ensuite comme les autres Zanaki au milieu de l'enclos central à bétail, à la différence près que sa tombe doit être dans le prolongement de celles de ses prédécesseurs. Un Turi surveille sa maison pendant la vacance du pouvoir. L'inhumation achevée, les Fils de chaque section sont envoyés par les Pères chez huit devins qui doivent trouver le nom du successeur. Les Pères ainsi informés se rendent avec les Fils au domicile du dignitaire défunt et installent dans la "maison du pays" le désigné qui est sensé se cacher, refuser la fonction et contrairement aux règles d'héritage zanaki reçoit tous les biens de son père, y compris ses épouses, transgressant ainsi l'endogamie de génération. Autrefois il enfilait un bracelet d'ainesse au retour d'un bain pris dans un lac éloigné. Considéré comme "retiré" il ne préside en rien à la succession des générations mais n'est pas totalement hors système ajoutons-nous puisqu'un Fils de son cycle et de sa section lui offre à cette occasion un taureau (: 38, 55-57). Parfois la succession des dignitaires n'allait pas sans crise : une ordalie par la pluie ordonnée par les Pères départageait les concurrents. Des assassinats de dignitaires sont déjà advenus et on raconte aussi que les Fils d'un dignitaire furieux d'avoir été écartés au profit d'un réfugié que leur père avait adopté, l'avaient chassé mais ce faisant avaient aussi chassé la pluie qui ne revint qu'au retour du candidat initialement désigné (: 55). Ces faits -

et d'autres militent plutôt en faveur d'une méfiance vis à vis de la parenté clanique : la dignité incombe certes à ce clan mais les Pères et les Fils, ainsi que les forgerons veillent à ce qu'aucun abus préjudiciable à tous ne soit commis.

Au-delà des différences entre maître de la pluie et Mugwe, il n'en reste pas moins que tant chez les Méru du Nord (et même du Sud) que chez les Zanaki, cette fonction est contrôlée, à des moments certes différents, par le système générationnel. Un autre parallélisme se dessine également dans la commune contrainte des Fils par les Pères et les dignitaires. Chez les Méru, cette complicité est explicite puisque le Mugwe veille avec les Pères à l'éducation des guerriers des maisons *gaaru*, bénit et protège leurs expéditions, autorise symboliquement leur mariage. Chez les Zanaki rien de tout cela mais rappelons que la tâche des Fils, sous le commandement des Pères est rude et consiste d'abord à solliciter les services rituels du Maître de la pluie, Père aussi puisque "retiré", à reconstruire certaines parties de sa maison. Un code du blanc et du noir et ses transformations se retrouvent dans certains attributs : manteau noir du Mugwe, manteau blanc des aînés méru, queues blanches puis noires qu'arborent sur leurs bâtons honorifiques les aînés zanaki (: 20-21). Les lieux d'habitation de ces dignitaires peuvent également être comparés. Le Mugwe ne peut résider dans la maison *kiana* réservée aux aînés, son domicile est entouré de respect et dans le cas du Mugwe hors génération, Bernardi a constaté que sa maison était l'objet d'un certain entretien par la communauté ; le dignitaire zanaki est à demeure dans la "maison du pays"

(*enyumba y'ekiaro*) sur une colline fortifiée et sacrée à laquelle des personnes en état d'impureté ne peuvent accéder (: 52). Mais un même droit d'asile caractérise la maison du dignitaire zanaki (: 18) et du Mugwe (: 119) qui peut gracier un criminel condamné par les conseils *kiama-njuri*, protéger les prisonniers de guerre.

Au niveau de la fonction symbolique et de l'attirail rituel de ces dignitaires des rapprochements peuvent être faits. Quand est promu un nouveau Mugwe, de la peau d'un taureau noir sacrifié est tiré son manteau enterré à son départ comme le défunt Mugwe hors système. Le dignitaire zanaki reçoit un taureau au moment de la cérémonie de transmission et est inhumé dans la dépouille d'un taureau immolé. Tous deux oeuvrent pour la pluie mais n'en sont pas les sollicitateurs exclusifs, puisque les aînés eux aussi ont cette faculté quotidienne, moins efficace cependant. La fonction du dignitaire zanaki est plus ponctuelle, plus secrète aussi : ses rites sont effectués dans une maison (*nyawisiku*) dont les parois sont parsemées de houes (: 51) à l'écart de l'établissement, à laquelle Bischofberger n'a pu accéder, tandis que le Mugwe décide du temps propice aux sacrifices, oeuvre au grand jour pour la pluie, la fécondité des femmes et des troupeaux : il ne cache sous son manteau que sa main gauche qui doit soigneusement rester à l'abri du regard des autres. Les mythes collectés par Bernardi (ch. 3) à propos du Mugwe sont plus nombreux et plus variés que ceux rapportés par Bischofberger, mais le dignitaire zanaki est unique, tandis que les Mugwe sont plusieurs actuellement. Tous racontent la venue des Méru sous la houlette du Mugwe éponyme qui

leur permit d'échapper à un état de domination et de franchir une masse d'eau qui s'ouvrit devant eux grâce au pouvoir de son bâton. La portée historiographique de ces mythes est délicate à apprécier ; le dignitaire de la pluie zanaki vient lui aussi de l'autre côté du lac (: 12-13) dans un voyage plus solitaire semble-t-il, est également appelé *mwami* (: 18n) titre des rois Tutsi des royaumes interlacustres tandis que les versions méru sont très teintées des traditions de l'Exode, aux dires même de Bernardi qui après avoir hésité qualifie tout de même le Mugwe de "prophète" : "he does not reign or govern, but advises, blesses and sanctions. He is a leader rather than a ruler, a prophet rather than a priest" (: 161). Nous ne suivrons pas Bernardi dans cet étiquetage : le Mugwe a certes des rêves prémonitoires mais il lui manque une dimension révolutionnaire par laquelle il aurait été dans la destruction l'édificateur d'un ordre nouveau : avec sa faculté *kiragu* (: 101-104) il est celui qui rend toute société possible, point actif pris dans un système qui garantit un ordre menacé par les panes de fécondité, à la manière boran : principe de paix et de retenue, il contrecarre les forces perturbatrices à la manière bantou. Le dignitaire zanaki possède quelques-unes de ces facultés : dans la maison du pays il conserve une lance dont la légende rapporte qu'elle fut celle d'un dangereux fauteur de discorde et guerre ; un forgeron réussit à transpercer l'ombre vitale de cet imposteur, apporta la lance au dignitaire qui depuis la protège des rayons du soleil qui, s'ils la touchaient, déclencheraient une période de guerre. A intervalles réguliers le dignitaire y sacrifie un mouton noir né la nuit et la recouvre de feuilles frai-

ches (: 50). On retrouverait ainsi entre ces points sacrés, ces principes actifs et leur société une dynamique identique à celle que Glazier avait repérée chez les Mbeere entre le cycle de la pluie et celui du soleil.

*

L'appréciation de ces points sacrés a souvent été l'objet de malentendus auxquels Bernardi n'a pas échappé : il nous faut évoquer les circonstances particulières de son enquête qui rendent la lecture de son ouvrage attachante mais qui doivent être prises en compte pour d'éventuels bilans sociologiques et ethnohistoriques. L'auteur n'est guère disert mais on sent poindre çà et là une émotion mal contenue. La tragédie Mau Mau est proche dans le temps et Bernardi dédie ce livre à deux victimes qu'il a connues, dans l'espace aussi puisqu'il enquête chez des gens qui y ont été entraînés à leur corps défendant. Bernardi sauve de l'oubli un personnage dont les jeunes Méru qu'il a comme élèves, ignorent déjà l'existence. Les témoignages de l'ethnographe et des ethnographiés semblent avoir amplifié et dénaturé l'importance de ce dignitaire pour des raisons différentes mais convergentes : les anciens par nostalgie d'un passé effondré comparent leur Mugwe au roi d'Angleterre et au Kabaka d'Uganda, Bernardi par fascination pour ces prophètes déchus mais serviteurs eux aussi d'un dieu "monothéiste" (*Ngai* ou *Murungu* : 123). Une même circonspection doit entourer l'usage par les Zanaki du titre des rois Tutsi pour nommer leur dignitaire.

Mais Bernardi fournit aussi les éléments d'une analyse qui ne doit rien à des circonstances conjoncturelles. *In fine*

il s'interroge sur la raison de l'existence de ces "prophètes" dans des systèmes politiques égalitaires : "It seems that where the political system is based democratically on the age-class system, it requires or allows, at some point, the presence of an officer of higher, possibly supernatural or ritual, status who provides a sanctioning authority above the ordinary machinery of government, and beyond which there is no possible appeal. The office of such a dignitary serves to guarantee the orderly development of the country and the prosperity of the people" (: 168). Bernardi rapporte également des évolutions contemporaines (: 24-28) qui éclairent peut-être des situations constatées par ailleurs. L'affaiblissement du Mugwe sinon sa disparition, s'accompagne d'une transformation des structures générationnelles que les tenants de la tradition mais aussi d'une certaine modernité (les christianisés) réproouvent : sur les conseils *kiama* s'est greffée une hiérarchie de conseils pantribaux qui distord la démocratie générationnelle puisqu'aux droits automatiques des Pères s'ajoutent l'exécution de rites coûteux et le paiement de cotisations élevées pour accéder aux conseils supérieurs qui prennent de plus en plus l'allure de sociétés secrètes : ce parasitage du système encouragé paradoxalement par l'"indirect rule" britannique que suivit probablement selon nous les recommandations de Lambert, administrateur et spécialiste des Kikuyu (Bernardi : 206), n'est pas sans rappeler un processus de "mafia" accompagné de la mise à jour d'inégalités économiques. Trois prolongements seraient possibles à partir de ces constatations.

1. On peut les rapprocher de l'état de la société Kuria où le système générationnel reste un cadre de référence rituelle et ontologique mais où le pouvoir passe essen-

tiellement maintenant par les têtes de clan installées à demeure dans des conseils qui rappellent la structure *kiama-njuri* : *incaama* ou "provincial conclave" selon Ruel (:34). Kuria et Méru évolueraient vers une situation que les Kikuyu connaissent depuis longtemps : permanence d'une référence générationnelle mais multiplication de conseils "parasites" que Lambert (1956) dénomme "loges" et apparition de rapports de clientèle sinon d'exploitation.

2. Si ces hypothèses tiennent la route, elles Permettraient d'inverser l'appréciation de ces points sacrés, souvent conçus comme le résidu d'un pouvoir central oppressif contre lequel un système démocratique, les générations, s'est un jour institué : il en va ainsi de Jomo Kenyatta cité par BUIJTENHUIJS (1971 : 24) qui affirme que le système à "moitié générationnelle", où le pouvoir par la cérémonie *itwaka* passait alternativement de la moitié *Mwangi* à la moitié *Maina*, fut arraché au cours d'une révolution où les Kikuyu auraient détrôné un roi tyranique. Cette version est à rapprocher de l'usage que font les Méru du roi d'Angleterre pour identifier leur Mugwe, et n'est pas séparable des crises de la décolonisation où les nouveaux leaders devaient affirmer le droit à l'émancipation en donnant ^{des} preuves de leur maturité, de leur légitimité y compris en recourant involontairement à un modèle fondateur fortement teinté d'eurocentrisme, ce qui ne serait pas la première ironie de l'histoire.
3. Ces tempêtes étant dépassées, on peut maintenant reprendre plus sereinement ce problème : ces points sacrés sont les garants d'une structure "républicaine" qui n'a rien à

voir avec une quelconque tradition monarchique, ne sont pas séparables de l'ordre générationnel, et ne peuvent en aucun cas être pensés, autre avatar dont sont cette fois-ci responsables les anthropologues, comme le lieu d'une émergence possible de l'état. Une dernière reprise de cette problématique nous mènera chez les Maasaï, les Boran-Galla et inclura ces points sacrés bantous dans une perspective plus vaste où manquera, faute de temps mais non d'intérêt le groupe Kalenjin-Pokot où dépassent aussi des têtes de prophètes, dit-on.

CHAPITRE V

TRANSFORMATIONS ET POINTS SACRES - II MAASAI ET BORAN

Les MAASAI, locuteurs Maa du groupe nilotique (classification Greenberg), dont l'actuelle répartition résulterait d'un déplacement Nord-Sud enclenché dès le XVème siècle à la suite d'un dessèchement de la région du lac Turkana. Repoussant lentement et/ou absorbant des pasteurs pré-existants, les premiers Maasaï seraient parvenus au Nord de l'actuelle Tanzanie dès le début du XVIIème siècle (JACOBS 1975 : 411). Les 450 000 Maasaï (en 1975) se distribuent ainsi : les plus célèbres d'entre eux mais les plus difficilement accessibles dans la littérature ethnographique, les Maasaï *strictu senso*, représentent la moitié des locuteurs Maa, pratiquent un pastoralisme exclusif dans les pâturages assez bien arrosés de la Rift Valley au Kenya (164 000) et en Tanzanie (62 000). Les autres Maa incluent en Tanzanie les 29 000 Baraguyu mêlés aux Bantou du Sud, les 95 000 agriculteurs Arusha du mont Méru : au Kenya se distinguent les 58 000 pasteurs Samburu des steppes arides au Sud du lac Turkana, les 7 000 Njemps du lac Baringo et 22 000 Dorobo, chasseurs cueilleurs dont le classement oscille entre un rattachement aux Nandi-Kalenjin ou aux Maa (chiffres Jacobs 1975 : 406n).

Les GALLA ou OROMO, locuteurs couchites de l'Est, ont au XVIème siècle envahi et conquis par un mouvement Sud-Nord l'Ethiopie. Ils sont actuellement 10 à 15 millions

en partie au Nord-Kenya et pour l'immense majorité en Ethiopie. Les Galla sont divisés en tribus multiples mais beaucoup d'entre eux, à la différence des Maa, ont connu une histoire qui a largement transformé leur système originel : seuls les Galla du Sud, c'est-à-dire les BORAN et dans une moindre mesure les GUJI l'ont conservé, les autres étant entraînés dans un processus de dé-restructuration dû à leurs victoires au XVIème siècle puis à leur défaite par Ménélik II au XIXème siècle.

*

A. CLASSES D'AGE ET PROPHETES MAASAI

A1. fortunes de guerre et organisation, sociales maasaï et samburu.

Deux ethnies Maa permettent d'aborder la problématique du point sacré par le biais ici du prophétisme : les MAASAI au sens strict, divisés en 17 tribus différentes et leurs cousins culturellement proches les SAMBURU. Elles ignorent toutes deux le classement en générations mais possèdent des organisations en classes d'âge identiques, articulées sur des degrés d'âge que l'on peut pour le moment simplifier ainsi : par leur circoncision à l'adolescence les garçons atteignent l'échelon des *Moran* puis à travers une succession de rites finissent par accéder à l'échelon d'Ancien où ils peuvent se marier, en général 14 ans après leur initiation. Les Anciens assurent la gestion des affaires communes jusqu'à leur retraite dans un statut de vieillard. Les échelons sont liés entre eux par un rapport dynamique, la constitution d'une nouvelle classe d'Anciens entraîne celle de nouveaux Moran, et de pouvoir car les Anciens, maîtres des

rites contrôlent la progression des Moran. Pour ce faire ils ont aussi recours aux services d'un prophète *loibon* appartenant à un clan spécialisé dont l'origine est toujours réputée extérieure : prophète recherché pour son pouvoir divinatoire mais aussi sorcier et médecin à qui il est demandé de bénir, d'assurer la sécurité des Moran menacés par les ennemis et les prédateurs et par ce biais d'autoriser les raids, de remédier à la stérilité des femmes et des troupeaux. Personnage à deux visages car il peut être perçu comme le responsable de certains malheurs par sa capacité à vendre des substances de sorcellerie à des individus malveillants, ambiguë aussi la façon très exceptionnelle d'acquérir son troupeau, en retribution de ses services, sans effort pastoral donc. Mais malgré tout il est valorisé et respecté pour sa sagesse et son pouvoir de protection. Or au XIXème siècle Samburu et Maasaï, entraînés dans des guerres multiples connurent des fortunes diverses. Les Samburu ne menèrent que des luttes dispersées défensives tandis que deux tribus Maasaï -Purko et Kisongo- réunis sous la conduite d'un prophète qui devint prestigieux, Mbatiang, parvinrent à défaire et à éliminer leurs pires ennemis, Maasaï eux-aussi, les Laikipiak (guerre de 1870-1875). C'est à cette différence que s'attache l'article de FRATKIN (1979) qui recherche dans l'organisation sociale ce qui a pu permettre ou non l'émergence d'un tel leadership. A juste titre, selon nous, il se penche sur les dynamiques contrastées des classes d'âge samburu et maasaï, sans saisir suffisamment peut-être toutes les ramifications, implications de son propos, que nous compléterons en ayant recours aux travaux de Spencer ethnographe des Samburu,

élargissement qu'il n'est guère possible de faire pour les Maasai étant donné l'état de publication très partielle de l'ethnographie de Jacobs.

Les Moran Samburu sont institués à l'échelle du clan, suite à la décision du conseil des Anciens de chaque clan qui autorise leur initiation : la présence du prophète est requise aux multiples cérémonies qui se déroulent dans le cadre du groupe local de descendance. Dès lors les nouveaux Moran assurent une part essentielle de l'économie pastorale samburu, occupés qu'ils sont à surveiller les troupeaux des camps temporaires, ce qui les éloigne parfois pour plus d'une année des établissements de base. Les regroupements de Moran sont rares, les seules solidarités concrètes se trouvant au niveau du groupe local de descendance. Le sentiment d'appartenir à un même clan est fort et entretient des rivalités repérables dans tout le tissu social : "the moran of each clan develop their own songs and reputation for stock theft, and guard their own unmarried girls against the advance of moran from others clans" (Spencer 1976 : 156). Les Samburu se méfient de leurs alliés, la cession d'une femme représente une dette qui ne peut jamais vraiment être éteinte : si la compensation matrimoniale initiale est faible, le cédant peut ultérieurement faire pression continue pour obtenir des versements supplémentaires (Spencer 1965 : ch. 2). Complémentaire de cette crainte des alliés, la coexistence recherchée avec les agnats organise la résidence et la coopération économique. Le territoire samburu, non divisé en section, est librement parcouru par tout membre d'un clan samburu : dans un milieu difficile, la mobilité et la dispersion sont la règle, mais contrairement à leurs

voisins Turkana soumis aux mêmes contraintes écologiques, la coopération est clanique et les alliés sont évités. Autre contraste : la société trukana tient par un système générationnel certes allégé mais encore très présent (cf. ch. 2) alors que la société samburu offre le mélange assez inhabituel d'une dynamique clanique épaulée par un système de degrés d'âge (Spencer 1965 : ch. 4). Tout clan appartient à une des deux moitiés, nommées -Bétail Noir, Bétail Blanc- dont la première a une légère prééminence rituelle. Il semblerait que les clans Noirs soient plutôt regroupés à l'ouest et les Blancs à l'Est (Fratkin 1979 : 58) mais ces moitiés ne paraissent pas jouer un rôle outre mesure. Chaque moitié inclut quatre phratries exogames, nommées et qualifiées de "côte" (de boeuf par exemple). Le niveau de la phratrie se repère à l'existence d'un leader rituel *launoni*, élu par les Moran des clans composants. Le clan exogame est la division la plus importante, soulignée par la présence d'un conseil des Anciens qui contrôle le club des Moran, segmenté en fait comme le clan en "subclubs" à relations durables cordiales, nommés eux aussi : *olpul*, "local clan age-mates". Ce système segmentaire de descendance ne s'accompagne pas d'une référence particulière à un ancêtre fondateur, la coopération concrète des membres d'un clan ou d'un sub-clan étant beaucoup plus déterminante. Nous ne suivrons pas Spencer qui présente le système d'âge comme recoupant le système de descendance (1965 : 71), entraîné qu'il est peut être par des habitudes de langage (la "cutting-across theory"). La présence de moitiés, de phratries est à ne pas oublier dans une perspective comparatiste (Bantou, Boran) mais sociologiquement elles semblent n'être qu'une référence

qui permet de mieux caler le clan (comme le ferait ailleurs géométriquement au moins un ancêtre fondateur), qui est la véritable épine dorsale du système et c'est à ce niveau que jouent à plein les degrés d'âge. Le système d'âge ne permet pas de dépasser l'hétérogénéité clanique mais la renforce.

Les classes d'âge maasaï se dégagent différemment selon une logique territoriale qui peut se résumer ainsi (Jacobs 1975). Tout homme maasaï appartient de naissance et surtout par son initiation dans une classe d'âge, à une des 17 tribus (*olosh*) nommées indépendantes et rivales, où il possède des droits à l'eau et aux pâturages. Chaque tribu est composée de section (*enkutoto*) niveau politique essentiel où se réunit le conseil des Anciens (*enkigwana*) à responsabilité religieuse et séculière (gestion des points d'eau et des pâturages locaux). Les solidarités communautaires concrètes s'y tissent et les familles hésitent à en déménager car elles sont liées par des obligations mais aussi des droits qu'il serait long de reconstruire dans une autre section. Cette relative sédentarisation qui contraste avec la mobilité samburu est à rapprocher des conditions écologiques favorables du pays maasaï. A des occasions désormais rares (mais peut être plus fréquentes avant la colonisation) se tiennent des congrès de tribus constitués de délégations d'Anciens de chaque section (Fratkin 1979 : 60).

Le voisinage (*enkang*) regroupe six à huit familles polygynes qui partagent le même établissement entouré de haies défensives percées d'entrées aussi nombreuses que le sont les familles composantes. Au centre un enclos collectif regroupe les troupeaux dont la gestion commune est assurée par les Anciens du voisinage réunis quotidiennement

"to discuss herd movements and to determine whose sons will act as herdboys and which elders will supervise them" (Jacobs 1975 : 416). Ces Anciens sont aussi des compagnons d'âge dont la coopération s'est forgée dès l'époque de leur "moranhoo" (Fratkin 1979 : 60) mais on ne sait rien de la dynamique domestique et familiale. A lire Spencer (1976 : 169-170) qui a tenté de combler le vide en la manière, la scission père/fils serait précoce et entraînerait toute une "cuisine" car la mère part vivre avec son fils aîné lorsqu'il atteint le degré de Moran. Les clans patrilineaires (*oligata*) peu nombreux et théoriquement exogames n'organisent rien au-delà de l'héritage qui se fait de père en fils. Contrairement aux Samburu la coexistence avec les agnats est soigneusement évitée : "Better for kinsmen to live apart lest they quarrel over cattle... grass belongs to every man, not just to particular kin group" (Jacobs citant un Maasai, 1975 : 416). De la base au sommet les unités sociales sont multiclaniques et s'inscrivent dans la territorialité et le système d'âge. A l'échelle de la section (et non de la tribu semble-t-il, ce point reste à préciser) le conseil des Anciens décide de la constitution d'une nouvelle classe de Moran qui doit s'installer dans des villages spéciaux à l'écart dans la brousse, les *manyatta*. A l'inverse des Moran samburu, les Moran maasai ainsi regroupés peuvent être très nombreux (plusieurs milliers) et vont pendant plusieurs années mener une vie oisive ou guerrière sous la surveillance des Anciens, du leader rituel *ol aunoni* et du porte-parole *ol aiguenani* du groupe d'âge mais aussi du problète dont la position devient cruciale par son pouvoir de malédiction donc de

contrôle et anciennement sa fonction de conseiller du chef de guerre (*iloing'ok*, les taureaux ; Jacobs 1979) du club des Moran, surtout en cas de grande guerre (*njori*).

A2. des prophètes et de l'état.

On comprend mieux ainsi pourquoi à l'occasion des guerres du XIXème siècle, le prophète maasai Mbatiang contrairement au prophète samburu, a pu émerger en tant qu'artisan d'une victoire puis leader prestigieux. Au contact de nombreux groupes de Moran et de leurs chefs de guerre, il a pu inspirer une unification des sections et de deux tribus, seul moyen de défaire leurs rivaux eux aussi menés par un prophète éclairé, la victoire de Mbatiang n'en étant que plus prestigieuse. Sa position se consolida au point que Mbatiang accumula troupeaux et femmes, 200 dit-on. On aurait donc là réunies les conditions de la naissance d'un pouvoir central : un chef, au pouvoir sacré appartenant à un clan doublement singulier, qui accumule des biens et diffuse son contrôle par l'intermédiaire des Moran. C'est à cette configuration que s'arrête BONTE (1978) qui dans sa démonstration était d'abord parti de l'existence exceptionnelle d'un très fort taux de bétail par tête d'habitant, condition nécessaire au dégagement d'un surplus et à l'établissement d'un rapport durable de domination.

Or, selon nous, cette configuration n'est que circonstancielle, liée à une situation exceptionnelle de guerre prolongée et de pandémie. L'évènement n'a pas changé la structure et ne peut être proposé comme une transition possible vers l'établissement d'un pouvoir central. Preuve en sont d'abord les luttes intestines qui éclatèrent à la mort de

Mbatiang du fait de la rivalité de ses deux fils (Jacobs 1979). Ensuite la présence d'un chef héréditaire est incompatible avec l'autonomie des tribus et surtout des sections contrôlées par le conseil renouvelé des Anciens et avec la forte idéologie égalitaire sinon individualiste qui prévaut parmi ces pasteurs. Si la classe d'âge permet de créer des solidarités et des regroupements au-delà des voisinages domestiques, elle entretient aussi les mécanismes et les mentalités d'une démocratie pastorale où la diffusion des pouvoirs est la règle et la nécessité. Les forts taux, actuels, de bétail par individu représentent une richesse labile et redoutable, surplus sujets comme chez les autres pasteurs à disparition brutale, impossible à thésauriser durablement, et de surcroît menace potentielle pour l'équilibre écologique. Jacobs (1975 : 409) considère même ces surplus comme un frein à la constitution d'un pouvoir central qui aurait une chance d'émerger à l'occasion d'un passage à l'agriculture. On pourrait aussi envisager l'hypothèse d'une conquête et d'une domination maasai : elles supposeraient une transformation radicale de leur organisation en une aristocratie, éventualité qui pourrait se nourrir de la réputation redoutable des guerriers maasai mais que leur histoire concrète dément (Jacobs 1979). Mbatiang n'est pas Chaka et l'organisation sociale maasai n'hésite pas entre des pôles hiérarchique et acéphale comme Leach l'a proposé pour les Kachin de Birmanie.

En revanche la position de ce prophète est à rapprocher de celle des autres points sacrés déjà étudiés. Selon Fratkin (1979 : 55) les prophètes, d'introduction récente apparurent d'abord chez les Kisongo Maasai au cours du

XVIIIème siècle puis chez les Laipikiak, les Samburu où une lignée de prophètes est même réputée avoir une origine méru (: 55n). Comme le Mugwe, c'est un visionnaire (un rêveur) par ses rêves, un médecin, il bénit le couteau de circoncision, assure un certain contrôle social des guerrier et participe aux bénéfiques des raids. Là s'arrête la ressemblance mais on peut suggérer que certains prophètes maasai furent des fils déçus de clans Mugwe, qui hors-circuit dans leur société partirent proposer leurs services aux maasai voisins. Il faudrait évidemment expliquer pourquoi les Massai adoptèrent à un moment donné de tels personnages. Il n'en reste pas moins que contrairement aux dignitaires méru et zanaki, ils stationnent à l'extérieur de l'organisation sociale, peuvent faire le mal et accumuler des biens. Structurellement ils se rapprochent plutôt des prophètes nuer (Evans-Pritchard : 1968 : 22-23, 176, 201-207), certains anciens "chefs à peau de léopard", surgis eux-aussi à l'occasion d'un danger, en l'occurrence la menace arabo-européenne : visionnaires, médecins, qui encouragent les guerriers avant le combat et reçoivent une part des butins. Mais "l'hostilité mutuelle des tribus et des segments tribaux rendait impossible toute domination personnelle" (: 218).

Enfin ces prophètes devraient faire l'objet d'une exploration plus proprement religieuse. Ils présentent une hétérogénéité, un trouble non relevés chez les dignitaires zanaki et méru. La valeur de ces derniers est appréciée en ce qu'elle représente une efficacité plus grande dans les liaisons avec l'Etre Suprême grand dispensateur de la fécondité et de la pluie, et leurs malédictions sont redoutées car elles peuvent entraîner une panne collective de prospérité.

Les Anciens zanaki et méru ont ainsi un double religieux au pouvoir "redondant" alors que dans le cercle karimojong les Anciens se suffisent à eux-mêmes : par leur position dans le système générationnel ils sont saints, sacrés et les mieux habilités à faire circuler la prospérité. Or le prophète maasai, on l'a déjà dit, peut aussi faire le mal, ce qui est impensable pour le dignitaire zanaki, le Mugwe ou un Aîné karimojong. Ne retrouve-t-on pas dans cette double nature du *laibon* maasai ce que nous avons proposé dans le domaine sociologique à savoir la situation de parasite, parfois indispensable, du prophète ?

*

A3. Maa et Méru

Abordons un dernier aspect, qui nous éloigne apparemment de la problématique des prophètes mais nous rapproche des Méru. A certains égards l'organisation des degrés d'âge maasai n'est pas sans rappeler certains rythmes et dynamismes générationnels méru. L'habitude est certes de penser que les Méru Bantou ont emprunté aux Maasai... mais là encore nous préférons proposer l'inverse. Les Maasai auraient copié les Méru, bien organisés pour la guerre, en n'en retenant que les signes extérieurs : maisons de guerriers, conseil d'Anciens, écartement d'une quinzaine d'années entre le degré de Moran et le degré d'Ancien, inflexion générationnelle (mais non contrainte globale) dans la mesure où le fils est toujours par les degrés d'âge éloigné, séparé, de son père, où aussi l'établissement d'une classe de nouveaux Anciens entraîne celle de nouveaux Moran ; on a même des règles de politesse qui imposent chez les Samburu la distance entre individus de générations adjacentes et auto-

risent la familiarité entre alternes (*etalepa*) (Spencer 1965 : 94-95). Ce rapprochement se nourrit également de données rassemblées dans un article de Spencer (1976) qui comparant Maasai Samburu et Arusha cherche à expliquer certaines modifications des profils d'âge en faisant appel à la variation des enjeux de pouvoirs domestiques. Notons au passage que Spencer se propose de dépasser les usuelles explications des systèmes d'âge en terme de "self-explanatory system" ou de "cutting-across system" (: 153).

Chez les Samburu pour lesquels Spencer (1965) a systématisé la notion de gérontocratie, la polygamie accentuée des Anciens est rendue possible par les contraintes à l'obéissance et au célibat imposées aux Fils par l'intermédiaire de l'échelle des degrés d'âge. Les solidarités de classes ne comptent pas tant que la hiérarchisation par échelons qui présente un dédoublement assez curieux. Les anciens sont de deux niveaux : les pères de Moran sont à trois degrés (ou plus) au-dessus de leurs fils et leur autorité bienveillante contrebalance la domination réellement menaçante des "firesticks elders" situés à deux degrés au-dessus des Moran. Spencer voit là un mécanisme compensatoire qui détourne et contient l'hostilité des fils envers leur père toujours avivée par les rivalités et les ambitions matrimoniales des Pères (et des fils aînés) qui affectent durablement l'économie domestique et la solidarité familiale. Spencer ne pousse pas au-delà mais on peut compléter ce tableau en évoquant l'importance des clans et des liens agnatiques, la méfiance vis-à-vis des alliés et les rivalités claniques qui opposent les moran très vigilants vis-à-vis de leurs soeurs respectives.

Les degrés d'âge Arusha, agriculteurs Maasai, ne présentent pas un tel dédoublement. Les fils sont à deux degrés en aval des Pères qui sont aussi des "firestricks elders". Les tensions ne proviennent pas de l'accès aux femmes (polygynie moins marquée, compensation matrimoniale faible) mais à la terre, rare chez ces agriculteurs aux très fortes densités. Les rites de degré d'âge ne contraignent pas tant les Moran qu'ils confirment des situations acquises déjà de fait. Le système d'âge ne traite pas les rivalités de terres qui sont du ressort des clans ("patrilineal arena") affaires privées qui ne doivent pas apparaître sur la place publique (: 161), et a de ce fait une éminente fonction communautaire en ce qu'il dépasse les hétérogénéités claniques ("parisharena" : 161). Or à ce niveau collectif on constate l'apparition d'un dualisme par dédoublement de degrés d'âge occupés par deux courants de descendance décalés qui font que les rivalités entre degrés adjacents d'Anciens et de Moran sont contenues par la solidarité entre degrés alternes soit deux paires de Pères/Fils engrenées. Il faudrait explorer davantage la réalité arusha mais cette situation nous rappelle le cas des Méru, sans contrainte générationnelle évidemment. Spencer, citant Gulliver, ethnographe des Arusha, parle "d'opposition complémentaire" où l'initiative rituelle et politique glisse d'un courant à l'autre au fur et à mesure de la maturation des Anciens et des Moran les plus récemment institués (: 159-160). Les tensions domestiques et d'âge des Maasai "vrais" restent une énigme ethnographique. Elles s'apparenteraient à celles des Arusha en ce que Pères et Fils ne sont séparés que par un degré mais se rapprocheraient de celles des

Samburu par les contraintes polygamiques et la rareté des épousables. La dilution des tensions entre Pères et Fils serait obtenue par la mise à l'écart de ces derniers dans des villages de guerriers ; les tensions sont vives entre les plus jeunes des Anciens et le vieux Moran qui pourront prendre épouse quand une nouvelle promotion de Moran sera installée (: 168). On est là encore tenté de rapprocher cette situation de la réalité méru où les guerriers d'une maison *gaaru* ne pourront commencer à se marier que lorsqu'une autre maison *gaaru* sera installée, et pourront en sortir quand leurs fils seront circoncis en majorité. Si l'on ajoute la présence de moitiés claniques fantômes blanche et noire chez les Samburu, la proximité à vérifier des termes *njori* (grande guerre maasai) et *njuri* (conseil tribal méru), il semblerait qu'il faille reconsidérer l'ethnohistoire de ces populations en scrutant particulièrement les rapports entre Méru très décalés vers le Nord mais encore au contact de Samburu et le reste des locuteurs Maa, égrenés vers le Sud, où ils rencontrent d'autres Bantou.

En conclusion, on peut souligner ce qui distingue les Maasai des Galla-Boran que nous allons maintenant aborder : n'ayant que des degrés et des classes d'âge et pas (ou plus pour les Samburu par exemple ?) de contraintes générationnelles, ils gagnent en quelque sorte de la souplesse, portés qu'ils sont par une dynamique clanique (Samburu) ou territoriale (Maasai). Mais le système d'âge n'a pas les vertus holistes du système de génération et ne contient pas ou mal les tendances centrifuges des fils prompts à s'émanciper. On a peut-être là une explication à la présence de prophètes complices des pères et à l'émergence particulière

de certains qui apparurent pour forger une unité certes transitoire mais décisive à certaines périodes de l'histoire maasai. Dans cette perspective les Samburu sont moins armés que les Maasai, piégés qu'ils furent par leur "égoïsme" clanique : moindre dynamisme au XIXème siècle, moindre résistance aux pressions turkana et boran par la suite. Les Samburu échappent en partie à leur déclin par une fusion partielle et une alliance notable avec leurs voisins couchites, les Rendille (Spencer 1973).

*

* *

B. GADA ET KALLU BORAN

B1. générations et âges

Les OROMO (ex Galla) ont une architecture générationnelle qui a depuis longtemps frappé les voyageurs puisque dès le XVIème siècle un moine peut-être éthiopien, Bahrey témoin de l'invasion de ces peuples venus du Sud, entreprenait de décrire leur système qui apparaissait alors comme une efficace machine de guerre. Mais il faut attendre ces dernières années pour voir le système *Gada* véritablement déchiffré et interprété selon des styles contrastés par les travaux de LEGESSE (1973) et de BAXTER (1978) chez les BORAN qui ont la réputation d'être le berceau originel de tous les Oromo et en sont encore les moins acculturés, préservés qu'ils furent par la dureté de leur environnement où seul un pastoralisme très extensif et donc mobile est viable.

Par le Gada tous les individus mâles de la société sont ordonnés en vue de leur participation successive aux

affaires politico-rituelles de la nation (cf. croquis joint). La règle de base est que tous les fils sont intégrés à un degré (*luba*) situé à 40 ans en aval de celui de leur père (et à 80 ans de celui de leur grand-père), écart obtenu par la présence de 5 degrés intermédiaires qui valent chacun 8 ans et sont autant de degrés générationnels (*luba*) occupés par d'autres lignées de G.P, P, F, PF etc. En effet toutes les patrilignées boran, sans tenir compte de leurs clan et moitié sont distribuées dans cinq *gogesa*, de poids équivalents qui fournissent chacune à leur tour la classe de dignitaires de même niveau généalogique destinée à s'occuper des affaires communes pendant huit ans quand elle arrivera au degré *gada*, terme qui a fourni l'appellation au système. Le *luba* au pouvoir se donne des chefs élus dont le principal est l'*abba gada* assisté de nombreux conseillers aux titres ronflants et ont des fonctions polyvalentes : guerre, règlement des litiges, organisation de certains travaux (sur les puits par exemple) mais surtout activité rituelle. Ils édifient leur propre maison rituelle, *galma*, titre aussi de la maison du *kallu*, de la racine *gal*= sacrifier. Pendant huit ans ces dignitaires doivent de lieu sacré en lieu sacré entretenir la prospérité du pays, la "Paix des Boran" en sacrifiant et festoyant, charge donc honorifique et gratifiante mais lourde puisqu'elle suppose que ces adultes cessent toute affaire courante et ponctionnent leurs troupeaux. On comprend mieux alors que la passation de cette corvée rituelle au *luba* suivant se fasse sans heurt, ce qui n'exclut pas l'expression de certaines rivalités au moment de l'établissement des nouveaux *abba gada* et conseillers. Tout fils parviendra au pouvoir 40 ans après son père (et

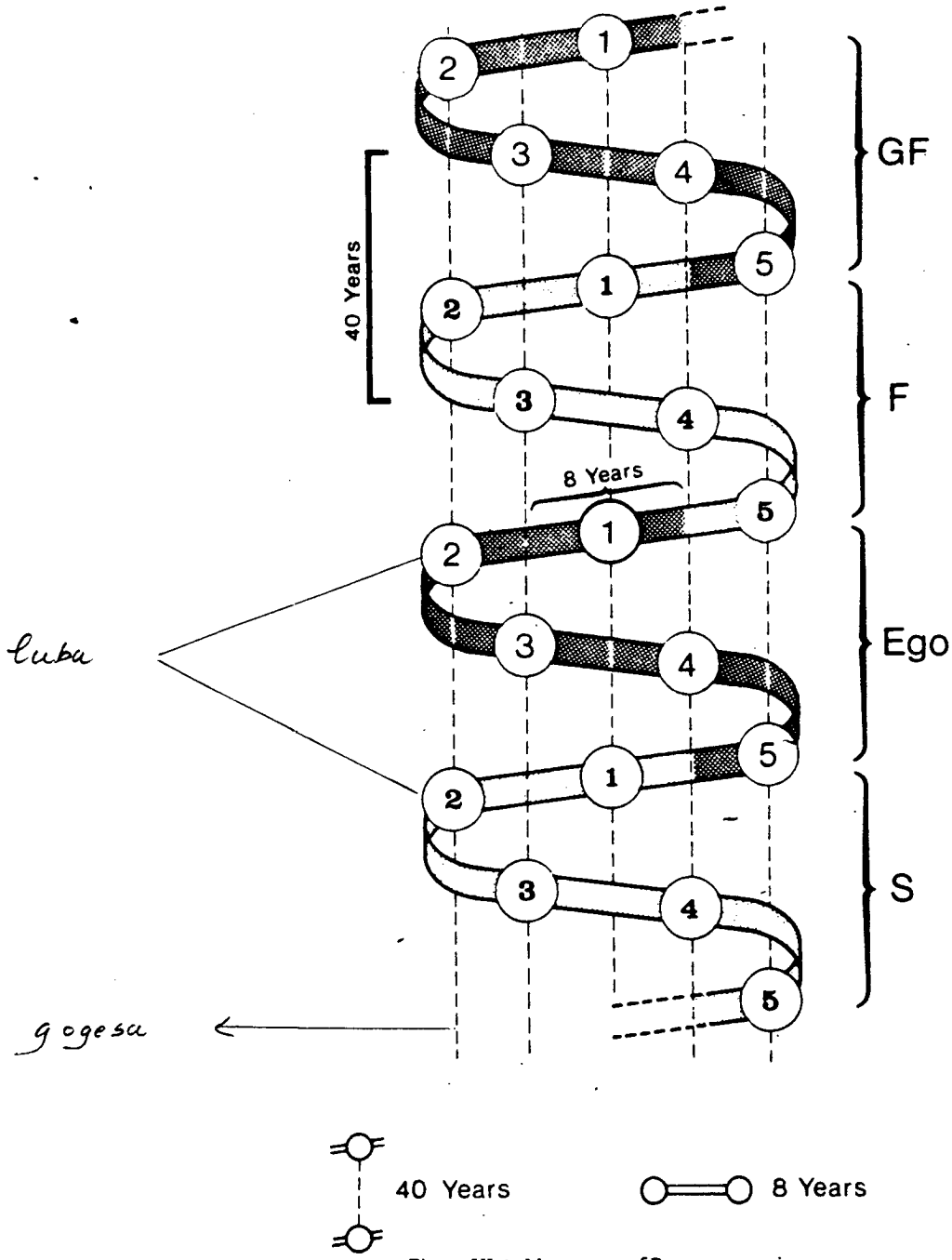


Figure VI.1. Movement of Boran generation-sets

Schéma reproduit de Baxter 1978 : 157.

80 ans après son grand-père) soit après le règne de 5 *luba* de 8 ans. L'écart de 40 ans entre 2 *luba* de pères et fils est maintenu par une mesure draconienne qui interdit de procréer des fils avant 40 ans de système. Toute paternité à contretemps par précocité entraîne l'abandon à une caste de forgeron (*Wata*) ou l'infanticide (Legesse 1973 : 73), impératif catégorique et douloureux qui s'explique en grande partie par les nécessités de la perpétuation du Gada qui implorerait sinon sous la pression des suradaptés. Les sous-adaptés (*gultu*) ne créent pas ce danger décalés qu'ils sont d'un *luba* ou d'un *gogesa* (Baxter 1978 : 177). Le mode générationnel boran présente l'originalité de ne pas catégoriser les Pères par rapport aux Fils à la manière karimojong, dasanetch ou bantou même. Ils sont certes séparés mais la transmission des pouvoirs se fait automatiquement de *luba* en *luba* symbolisée par le relai de la gomme aromatique *kumbi* (Baxter 1978 : 173-174). Par cette démultiplication les Pères ne transmettent jamais en tant que tels le pouvoir aux Fils sauf au moment P_5-F_1 , césure possible mais qui ne donne lieu à aucune solution de continuité. A cet égard, les Bantou engrenés ont un système où les Pères catégorisés en cycles ne transmettent jamais le pouvoir à leurs Fils mais à d'autres Pères. Enfin il n'apparaît pas que les Boran aient recours à une quelconque endogamie pour parler génération.

Un dernier cycle, multiséculaire, le *makabasa* englobe les spirales du Gada dans un rythme de 280 ans. Il circule de 56 ans en 56 ans affectant successivement 5 *luba* de différents *gogesa* et retombe sur le *gogesa* initial 280 ans après. Les récurrences de ce cycle, parce qu'elles ramènent des événements propices ou néfastes du passé au présent motivent

certaines décisions de l'*abba gada* qui peut chercher à en bénéficier ou tenter de les contrecarrer (Legesse 1973 : 192-201).

A ce système de fractions générationnelles s'articule un système d'échelons d'âge qui canalise et permet de réaliser le développement idéal de l'individu en tentant de faire coïncider âge et génération par l'usage des mêmes écarts temporels, 8 et 40 ans. Les garçons nés à temps (*da-balle*) pour réaliser cette symbiose sont particulièrement entourés et respectés en ce qu'ils représentent l'idéal du Gada et apparaissent comme des médiateurs recherchés entre l'Être Suprême et la société au même titre que les *Kallu* et autres *abba gada* (Baxter 1978 : 170). Pour l'analyste ils sont aussi une clef assez commode d'exposition du système dont nous ne donnerons qu'une version simplifiée (Legesse 1973 : ch. 3, Baxter 1978 : 169-176). Entre l'état d'adolescence et celui d'adulte de plein droit se déroule une longue phase liminaire bornée par deux échelons. Au stade de Guernier (*chussa*) les garçons d'âge idoine -24 ans- qui sont déjà de fait engagés dans des opérations de raid, constituent un groupe identifié d'après le nom de l'*abba gada* en titre et intégré dans la dynamique générationnelle puisqu'il représente un nouveau *luba*. Les guerriers rassemblés aussi dans des villages particuliers sont dotés de leader choisis par le *luba* de leurs pères qui président également à différents rites dont celui du rasage des cheveux. On attend de chacun qu'il ait transpercé un ennemi ou une bête sauvage pour avoir le droit d'arborer sa coiffure d'homme à Géométrie phallique (Baxter : 171). Au degré suivant *raaba* (à 32 ans pour un bien né ou à 32 ans de sys-

systeme pour les autres) le Boran peut se marier, fonder un troupeau, tisser un ensemble de relations sociales mais ne peut procréer de fils. La condition du *raaba* reste encore associée à un état de sauvagerie et d'exploits guerriers. A 40 ans (d'âge ou de distance) l'adulte désormais de plein droit entre en état de *gada* où pendant 8 ans il s'occupera des affaires nationales avec ses confrères de *gogesa*. Phase décisive pour l'individu (et la société) qui est l'occasion d'arborer un turban aux couleurs nationales noir, blanc, rouge et un emblème phallique (le *kalaacha*) idéalement hérité de son père : il entreprend aussi une circoncision réelle ou supposée. Huit ans après le *gada* sera assuré par le *gogesa* suivant mais l'individu restera pour 32 ans en état de *yuba* jusqu'à ce qu'à son tour son fils parvienne au stade de *gada*. Alors il accédera (soit à 80 ans d'âge ou de système) à un état de sainteté, de non-désir (état de *gaada modji*) s'identifiera à son petit-fils en état de *daballe* qualifié comme lui de connotations féminines. Passé 88 ans d'âge ou de système, le vieillard se retire (*jarsa*).

Un dernier système d'âge *kariiya* militaire celui-là se greffe sur cet ensemble composite pour dégager des classes suffisamment garnies de guerriers en état de se battre. Utilisant des éléments de la syntaxe précédemment décrite, il fonctionne néanmoins indépendamment de l'appartenance générationnelle et est d'invention relativement récente : remontant à l'époque des guerres contre Ménélik, encore qu' alors il venait en remplacement d'un précédent système militaire jugé inefficace (Baxter 1978 : 177-178). Rappelons au passage que chez les Dassanetch la fraction de génération s'intitule *hari*.

B2. expansion Oromo et invention du gada

Quels que soient l'usage et la fonction de ce Gada, on reste frappé par sa sophistication et les difficultés d'application, de perpétuation qui en résultent : "a puzzle or a maze" s'interroge Baxter en guise de sous-titre à son article de 1978. L'édifice devrait "logiquement" s'écrouler et certaines règles et pratiques sont là pour l'étayer et sont le signe de dysfonctionnements plus ou moins contenus : interdiction de procréer des fils avant un temps donné, décalages de sous-adaptés, rareté et valorisation des biens nés, participation effective aux affaires publiques que d'une partie des citoyens boran. Quelles raisons acceptables pourraient expliquer toutes ces complications ?

Pour venir à bout de ce dédale, Legesse a en 1973 tenté trois "approches" empruntées aux différentes écoles d'anthropologie sociale. Structurale se veut sa première saisie qui n'est en réalité que structurelle : peu importe car il parvient à une élucidation descriptive mais décisive des logiques intriquées. A l'opposé du royaume des modèles, il propose en final une présentation des conflits, luttes de clans et autres groupes de pression qui éclatèrent à l'occasion de l'élection des principaux dignitaires du Gada au pouvoir, "social drama" dont l'analyse peut-être éclairée par le recours aux méthodes de l'anthropologie britannique modernisées par Turner. Entretemps (ch. 5) il avait soumis les règles du Gada à une épreuve dont nous avons déjà souligné le caractère novateur au chapitre I, de quantification et de simulation sur ordinateur. Partant de la proportion d'inadaptés à la date de son enquête (1963) et de taux démographiques hypothétiques mais raisonnables, il

aboutit au résultat déroutant que pour produire un tel taux d'inadaptés le système devait avoir démarré il y a 340 ans laissant en blanc un trou de 90 ans entre le témoignage de Bahrey (début XVIème) et l'ancienneté reconstituée sur ordinateur, comblé par l'appel à des variables écologiques donc externes (: 154).

Ce raccommodage n'est guère solide pour au moins une raison : non seulement il faut intégrer le témoignage de Bahrey dans une évaluation de la profondeur historique du Gada mais ne pas oublier que le dit moine a décrit un système parfaitement achevé dont les traits essentiels sont toujours actuels (Baxter 1978 : 168-169). L'"invention" du Gada est donc probablement assez sinon bien antérieure au XVIème siècle, ce qui complique encore les problèmes de sa perpétuation, mais ne peut-être mis en relation avec la période d'expansion oromo en Ethiopie.

L'approche démographique de Legesse nous semble peu recevable, non par les taux choisis, mais parce qu'elle participe des habituelles représentations "démologiques" qui interviennent lorsque, et ce rarement en anthropologie, on tente de mettre en relation démographie et structures sociales sur lesquelles sont projetées des réalités, des dangers populationnistes en fait propres aux deux derniers siècles de l'histoire de l'humanité. Quelle que soit la validité de notre hypothèse oliganthropique selon laquelle la vraie menace qui pourrait éclairer certaines structures fut celle, le plus souvent, de la pénurie humaine (cf. ch. III), on peut par d'autres chemins douter de l'invention du Gada comme une réponse à une croissance démographique perturbatrice : une population en déclin n'aurait certes pu

s'étendre mais point n'est besoin d'avoir recours à une forte pression démographique pour éclairer l'expansion oromo et simultanément la machinerie Gada. HULTIN (1975) dans le sillage de Sahlins propose de distinguer deux moteurs à l'expansion : les cadets mal lotis par l'héritage qui favorise l'aîné (ce que le système générationnel répète à son échelle en faisant grand cas des *daballe* ajouterions-nous) sont à peu près contraints au raid et à l'aventure guerrière pour se constituer un troupeau, au départ pour s'installer chez des alliés ou autres au moins dans un premier temps. Cette infiltration individuelle (qui serait secrétée par le système) se distingue de la deuxième cause mais peut aussi la favoriser : les raids des guerriers *chussa* lancés et orientés par les aînés du Gada devaient, selon Bahrey, se faire dans des régions à chaque fois nouvelles. D'autres facteurs, externes, ont pu contribuer à cette dérive des Oromo vers le Nord éthiopien : pénétration d'autant plus facile que le royaume était affaibli par les guerres contre les Musulmans ; la possibilité d'un assèchement de la région départ des Oromo, celui par exemple qui a occasionné, pense-t-on, l'expansion des Maasai vers le Sud ; la pression d'ethnies menaçantes (les Bantou pourquoi pas). En tout état de cause, la reconstitution de l'expansion oromo telle que Legesse après d'autres l'imagine nous semble imprégnée de préjugés identiques à ceux qui ont pendant longtemps présidé à l'analyse des invasions barbares déferlant sur l'Empire Romain. De fait seul l'Empire Romain d'Occident déjà bien affaibli, disparut : les Germains probablement peu nombreux pénétrèrent dans des régions que leurs ancêtres avaient déjà imbibées, le fossé entre Gallo-romains et aristocratie germa-

nique était si peu marqué que rapidement l'osmose se fit entre les deux élites. Enfin le signal de l'ébranlement général des populations au Nord du *limes* fut donné par de plus redoutables guerriers venus de l'Est judicieusement dérottés par Constantinople vers les espaces occidentaux. Le témoignage de Bahrey semble avoir eu le même effet historiographique déformant que celui d'Augustin installé dans sa bonne ville d'Hippone cernée par les Vandales et il y aurait un intérêt peut-être plus qu'anecdotique à rechercher les origines de l'appellation première "Galla".

*

B3. l'Etat boran et les autres

L'édifice plus ou moins branlant du Gada décrit, il reste à cerner l'usage que les Boran font de ces structures. L'habituelle opposition entre une validation politique (Legesse) et philosophico-religieuse (Baxter) est d'autant plus aiguë que les deux ethnographes ont travaillé séparément chez des populations identiques dissociées seulement par la frontière kenyo-ethiopienne. Baxter (1978 : 153) prend acte d'ailleurs de cette proximité pour voir dans leurs appréciations divergentes le fruit d'idiosyncrasies, une ethiopocentrique (Legesse) l'autre plus africaniste (Baxter). Nous sommes tentée de renvoyer dos à dos les deux auteurs car non seulement leurs positions ne s'excluent pas mais elles procèdent parfois des mêmes présupposés. Qu'elle soit politique ou religieuse la sphère du Gada est par les deux ethnologues séparée de l'organisation domestique ; nous ne pouvons qu'augurer telles articulations puisque les matériaux ne sont pas disponibles mais cette séparation est trop

automatique pour ne pas être remise en doute : la prépondérance du bien-né, en réalité un premier-né, est une piste à explorer tant au niveau domestique que générationnel. Le Gada en fait le point d'ancrage majeur du *gogesa* et de la récurrence cyclique des *luba*, mais les cadets, sous-adaptés potentiels, finissent par être classés et ont les meilleures chances démographiques d'atteindre le statut valorisé de *gaada modji*. Mais il est vrai que le Gada favorise particulièrement la disjonction des sphères : l'existence de règles strictes, d'un comput raffiné du temps collectif et individuel donne le sentiment que le Gada relève au total d'un projet taxinomique et existentiel à l'usage d'un clergé régulier qui aurait pris toutes les dispositions pour échapper aux pesanteurs séculières, et motive ouvertement les explications de Baxter. Mais les dignitaires apprentis ou confirmés du Gada ne sont pas des moines, ils vivent dans le monde, exception faite des deux derniers degrés d'âge qui contrastent précisément avec les autres par le détachement requis et valorisé des réalités quotidiennes. Cette dilution ultime procède d'une ontogénèse subtile et portée par le Gada mais elle ne permet pas de le réduire à sa fin dernière. Par ailleurs, Baxter pour étayer son approche religieuse réfute une compréhension politique du Gada qui nous semble trop restrictive, trop marquée au sceau de la critique d'un fonctionnalisme encore non dépassé. A plusieurs reprises, il souligne le fait que le Gada n'est en rien une organisation instrumentale : les dignitaires gada ne gèrent aucune ressource véritable ; les titres sont d'autant plus prestigieux qu'ils ne correspondent à pas grand'chose de concret ; le

"drame social" auquel Legesse assista n'a de sens que parce que certains clans tentaient de profiter des titres gada pour parvenir à des fins personnelles dangereuses pour le bon déroulement des rites (: 154) ; la participation au pouvoir des hommes au moment du Gada est une tâche lourde, particulièrement coûteuse pour les éleveurs bien pourvus qui doivent plus que les autres tirer sur leurs troupeaux pour alimenter les nombreuses ripailles rituelles. A ce point on a envie de reprendre et de la retourner contre son auteur une formule que Baxter avançait "the lack of political visibility" (: 178) pour expliquer le maintien du Gada sous administrations éthiopienne et kenyenne.

Cette absence de "visibilité" signifie-t-elle pour autant l'inexistence d'une fonction politique du gada ? L'insistante particulière mise sur la séparation des rites et des enjeux sociaux est la seule façon pour ces pasteurs, dépourvus d'organisation territoriale interne, aux relations particulièrement fluides, au fort esprit individualiste, de maintenir une unité et une égalité non point fictives et illusives (la sur-consommation de bétail sacrificiel affecte comme par hasard les éleveurs les plus riches), mais indispensables car elles rendent possibles la coopération, l'échange sous toutes ses formes, sans lesquels aucune perpétuation ne serait possible. Ici se découvre, selon nous, une forme minimale de l'Etat et c'est dans cette perspective qu'il faut décrypter le politique du Gada et plus largement des systèmes générationnels. Nous avons déjà proposé de séparer les organisations d'âge des générations car ces dernières ont des vertus holistes que n'ont pas les premières ; avec le Gada se précise une contradiction inhérente à tout

Etat, aussi rudimentaire soit-il : s'il intervient directement trop pesamment dans les affaires séculières il risque de se perdre et de plonger la société dans des conflits partisans. Cette perspective n'est pas inimaginable étant donnée la proximité de la "société civile". Mais l'insistance quotidienne de tous les dignitaires en titre est précisément de protéger la "Paix des Boran", valeur suprême qu'ils entretiennent : en se ritualisant l'Etat gagne en efficacité collective ce qu'il perd en efficacité instrumentale mais ce faisant il risque de mettre en scène une idéologie de plus en plus désincarnée. Dans cette perspective Legesse qui a enquêté chez des Boran aux densités suffisamment importantes pour permettre la tenue d'assemblées de plusieurs centaines d'hommes a pu conclure à un Gada très politisé, peut-être trop, alors que Baxter s'est retrouvé chez les Boran coupés de leur berceau éthiopien, dispersés dans un milieu particulièrement difficile et la ritualisation maximale, cette rhétorique de clubs philosophes qu'il a appréhendée est peut-être le signe d'une évaporation par sublimation du système. Ainsi donc les saisies contrastées qu'ont eues Legesse et Baxter ne relèveraient pas de leurs seules idiosyncrasies.

Cette ambivalence de l'Etat énoncée chez les Boran permet de reclasser les situations déjà abordées. Parmi les ethnies du cercle karimojong, les Karimojong devraient être réévalués : l'écart de 50 ans entre générations est certes le meilleur seuil démographique et l'analyse de Spencer demeure heuristique mais il n'en reste pas moins que cet Etat est, à trop vouloir contrôler les dynamiques domestiques,

porteur d'une crise, dont on pourrait voir un symptôme dans l'apparition répertoriée mais non explicitée de "prophètes", point sacré particulièrement intrigant mais de nature suffisamment conjoncturelle pour que Dyson-Hudson pourtant très frappé par la désorganisation sociale n'ait pas jugé bon de l'intégrer dans son analyse du système politique. A l'inverse les Turkana n'ont conservé qu'une enveloppe générationnelle encore informative mais non contraignante : il n'en subsiste pas moins une fonction rituelle qui assure le contrôle social des Fils et/ou des cadets. Les Jie relèveraient d'une évolution semblable à celle des "Boran-Baxter", d'une ritualisation qui a frappé symétriquement les deux ethnographes. Dans tous les cas, karimojong, boran, dassanetch, cette ritualisation ne signifie pas (encore) déclin car la participation aux rites est toujours espérée, valorisante et canalise toujours l'activité pastorale par la consommation carnée. Quant aux Bantou, nous avons déjà opposé les Zanaki et les Méru "étatisés" aux autres qui entretiennent encore une fonction générationnelle rituelle, par là toujours informative, mais ont déjà amorcé une histoire novatrice à maints égards où les problèmes d'accès à la terre deviennent décisifs. Nous ne prétendons pas que ces tensions agraires n'aient pas joué précédemment mais elles ont au XX^e siècle pris une importance curciale car désormais l'échappée vers d'autres horizons, soupape de sécurité traditionnelle, n'est plus possible. Si on met entre parenthèses ces transformations récentes à l'échelle historique, on peut imaginer que dans le passé les politiques générationnelles ont oscillé entre ces deux pôles, ritualisation avec ou sans intervention directe ("domestication" serait un synonyme adhoc mais trop lié à ce contexte) au rythme des tensions diversement contenues entre Pères/Fils, aînés/cadets, doyens/benjamins,

~

donnant lieu à des innovations, transformations, le plus souvent réversibles car toujours conçues à partir d'un Tout totalisant qui autorise des combinaisons multiples mais non infinies, des osmose entre sociétés différenciées mais qui peuvent trouver dans le cadre générationnel un terrain d'entente, d'échange.

*

B4. diffusion et emprunt des générations

Nous ne répéterons pas ici les propositions développées au chapitre IV qui tentaient d'expliquer le fractionnement des générations bantou et couchites, sinon pour avancer que le Gada est la réforme d'une société déjà générationnelle et peut-être fractionnée mais saisie par la pagaille et que les Boran affublés comme les bantou d'un système à moitié et de point sacré repris plus bas, sont les emprunteurs d'un mode dont le cercle karimojong serait la source la moins récente.

Cette notion d'emprunt, d'imitation, qui a très mauvaise presse en anthropologie parce qu'elle fut la clef de reconstitutions diffusionnistes délirantes devrait, maintenant que cette phase est dépassée, être repensée plus calmement. Elle se dissimule dans le concept d'acculturation et dérivés, est utilisée ouvertement en histoire où elle n'a, il est vrai, jamais fait de ravage : la propagation de certains modèles esthétiques, politiques, religieux, économiques dans le cadre ou non d'une conquête suppose qu'il n'y ait pas un fossé trop grand entre le récepteur et l'émetteur. Quand cette topographie est donnée ou aménagée, la circulation peut se faire et aboutit à des résultats plus ou moins décisifs : il en va ainsi, pour prendre des exemples très différents, de

U
P. O. Box 58480,
Nairobi Kenya.

la diffusion de la riziculture inondée en Asie extrême-orientale et japonaise, de la propagation des deux styles d'architecture religieuse médiévale occidentale, de l'imitation plus ou moins fructueuse du modèle de la monarchie absolue louis-quatorzienne etc. La structure générationnelle nous semble particulièrement favorable à ce genre de destin, dans certaines limites cependant : elle ne s'est que rarement développée mais là où elle est apparue elle est devenue prépondérante. La Génération serait aux sociétés (pastorales) d'Afrique orientale ce que la Caste fut au sous-continent indien, et de même qu'il n'est plus possible de parler caste sans référence implicite à la société éponyme, le repérage d'éventuels modules générationnels à l'extérieur du sous-continent oriental africain devra se faire par rapport à ce dernier. Pour couper court à une confusion qui pourrait découler de ces propositions nous précisons qu'il s'agit de la propagation d'un modèle dans une région donnée : si un jour on devait découvrir, peut-être chez les aborigènes de Taiwan, une autre école générationnelle, il va sans dire que cette invention serait autonome, la comparaison avec l'Afrique orientale n'en serait que plus fructueuse.

Si la notion d'emprunt, d'adaptation par des sociétés qui se sont mises à l'école générationnelle africaine est acceptée, elle pourrait en partie expliquer le contraste qui subsiste entre le cercle karimojong et les autres : les premiers ont un écart générationnel à durée apparemment "indéterminée" dont Spencer a judicieusement montré qu'il n'est pas tant l'indice d'un déclin que la promesse d'une réelle perpétuation. Cette périodisation n'exclut pas, ajouterions-nous, dans sa dernière phase l'affirmation de

certaines impatiences qui ont pu dans le passé donner lieu à des départs, des sécessions. Etant donné qu'en dessous (et au-dessus) de 50 ans les inadaptés se multiplient, on pourraient simuler le devenir de sociétés dans des situations de pressions démographiques variables et dont l'écart générationnel est inférieur à 50 ans jusqu'à atteindre 25 ans (peut-être chez les Zanaki par exemple). On peut imaginer qu'au bout d'un certain temps les inadaptés sont tellement nombreux que la crise, la rupture devient inévitable : on aurait là des cycles sur 200 à 400 ans (en fonction de l'écart générationnel) où dans une première phase les inadaptations sont mineures, deviennent croissantes par la suite et finalement occasionnent une sécession mais pas un effondrement du système : ceux qui restent sont affaiblis mais purgés, ceux qui partent reproduisent un système plus ou moins modifié qu'ils maîtrisent désormais. A un moment "x" de leur axe diachronique ces sociétés apparaîtraient comme plus ou moins équilibrées, ritualisées ou "domestiquantes" selon la résorption diversement réussie des conflits entre Pères/Fils, aînés/cadets. Au total donc, ces systèmes quels qu'ils soient, s'ils travaillent avec succès sur un certain nombre de rapports cruciaux, n'en sont pas moins porteurs d'une dynamique de crises cycliques, probablement plus rapprochées chez les non-karimonjong. En effet ces derniers ont peut-être commis la même erreur que les ethnographes dans l'appréciation de l'écart qui sépare deux générations : dans leur emprunt, imitation, ils s'en sont tenu au laps apparent de 30, 40 ans qui fut jusqu'à récemment l'estimation moyenne des Observateurs occidentaux. Une fois établis, ces écarts trop étroits entretiendraient la dynamique cyclique évoquée précédemment.

Ainsi ces intervalles fixes renforceraient-ils l'hypothèse de l'emprunt : il resterait à expliquer pourquoi 40 ans et non pas 37 ou 42 chez les Boran (encore que chez d'autres Oromo ont été collectés des chiffres différents), 15 x 2 ou 30 ans chez les Bantou, rationalisations qui seraient probablement éclairées par des *computs* calendaires particuliers. Au niveau sociologique ils supposent la mise en place d'une réglementation dont le Gada est une élaboration particulièrement échafaudée, précieuse presque mais assez proche des Bantou engrenés, réglementations qui toutes deux de surcroît font une part spécialement avantageuse aux premiers-nés. L'abandon éventuel de ces réglementations ne signifie pas disparitions définitives de l'ordre générationnel qui reste entretenu par le mouvement démographique : les Dassanetch qui cumulent deux modes, *karimojong* et *boran* atténués, en sont la preuve.

*

B5. point sacré boran : les *kallu*

Reprenons pour achever notre problématique des points sacrés, le cas des Boran. A l'ombre du Gada gitent les clans regroupés en moitiés exogames à la tête desquelles se trouvent deux leader : les *kallu* dont la tradition rapporte qu'ils furent envoyés par *Waka* (Dieu) pour révéler aux Boran les règles de leur société. Par rapport au *Mugwe méru* qui a la même réputation, les *Kallu* restent d'une certaine façon à l'extérieur de la société mais ne tournent pas le dos à la passation des pouvoirs à la manière du dignitaire *zanaki*. Mais un peu comme ce dernier, ils résident dans des centres où on leur rend visite, dont ils ne peuvent sortir ce qui

est à l'opposé du destin des pasteurs, ils transgressent la règle d'exogamie de moitié en y prenant épouse, appartiennent à deux clans à qui ces titres héréditaires incombent. Ils rompent leur isolement au moment de la passation des pouvoirs du Gada d'un *luba* au suivant puisqu'ils sont partie prenante de l'élection des *Abba Gada* et des rites de transmission qui se déroulent chez eux, dont le plus important est la cérémonie *muda*.

La coexistence de ces deux systèmes n'a pas manqué d'exciter la sagacité des ethnologues et de même que Bonte voyait dans le prophète maasai un tremplin possible à l'état centralisé, ABELES (1979) a proposé d'y saisir les restes ou les linéaments d'une "royauté sacrée" où pour paraphraser l'auteur "le kallu règne mais ne gouverne pas". Il incarnerait la légitimité boran tandis que les leader du Gada s'occuperaient plutôt des affaires courantes. Pourquoi ? (1979 : 301). A là tête de moitié exogame le kallu émerge du système de parenté et à ce titre symbolise la pérennité boran alors que le Gada serait l'expression d'un devenir social fluctuant. Et à sa qualité d'être exceptionnel qui transgresse le tabou d'exogamie s'ajoute ses titres "d'enfant ou de roi des Boran" qui fait de lui le représentant de la Totalité alors que le Gada émerge d'une partie de la société. Ce faisant, Abélès reprend et approfondit les propositions de Legesse (1973) qui voit dans ces deux systèmes une "redondance fonctionnelle" et dessine une mise en perspective historique en suggérant que le kallu relève d'une réalité plus ancienne que le Gada, de type "roi sacré", ce qui permettrait de rendre compte du "décalage entre la représentation idéologique et la réalité politique" (Abélès 1979 : 304).

L'histoire peut certes mieux que le fonctionnalisme expliquer le bégaiement des instances et Abélès n'est pas le seul à imaginer un pôle monarchique pour capter certaines réalités d'Afrique orientale. Ainsi SPERBER (1974) étudiant chez les Dorzé d'Ethiopie méridionale les tiraillements d'une double structure hiérarchique et égalitaire, esquissait *in fine* des horizons très "leachéens" où les Dorzé seraient inclus dans une aire pan-éthiopienne comprenant d'un côté un "ordre monarchique" parfaitement réalisé dans le royaume du Nord et dans une moindre mesure chez les Ometo et de l'autre un ordre démocratique représenté par le Gada des Galla où subsiste néanmoins des tensions hiérarchiques (le kallu). Vu l'état actuel de l'historiographie africaine nul ne peut prétendre trancher et nous sommes contraints de rester dans la nébuleuse confortable des hypothèses. Cependant les perspectives développées par Legesse-Abélès, simplement suggérées par Sperber ont de notre point de vue des accentuations plus encombrantes que stimulantes :

- (1) Nous proposons de "déséthiopiser" la problématique pour rattacher les Boran à l'ensemble des sociétés à génération déjà étudiées, de la même façon que nous nous sommes refusée à une bantouphylie réactive à une manie chamite (cf. Chrétien 1977).
- (2) Nous entendons aussi "démonarchiser" le kallu pour l'inclure dans notre problématique d'un point sacré républicain. Les Boran, on l'a vu, ne sont pas les seuls à être affublés d'un tel personnage et sont affectés comme d'autres de pesanteurs claniques, verticales. Est-ce pur hasard si le thème du roi sacré ou divin à la faveur toujours renouvelée d'ethnologues anglais ou français dont

les ancêtres ont en commun d'avoir été des régicides ?
Mais qu'est-ce qu'un roi sans royaume ou un prophète sans
fidèle ?

Revenons au noyau central des propositions d'Abélès, à
savoir l'antériorité et la prééminence de la légitimité du
Kallu expliquant que le roi "règne" mais ne gouverne pas, sans
même reprendre les critiques précédemment faites à l'hypothèse
Legesse sur la date d'invention du Gada.

- (1) Le système Gada et ses dignitaires ont autant sinon plus
d'importance rituelle que les kallu (il ne faut pas ou-
blier qu'ils sont deux) et à suivre Baxter (1978) on pour-
rait aussi soutenir que le Gada règne mais ne gouverne pas.
Les règles autant que leur "fair-played" conduisent à une
grande diffusion des pouvoirs dans cet état démocratique.
- (2) En soutenant que la prééminence symbolique des Kallu tient
à leur position à la double tête du système généalogique,
lieu de pérennité des Boran, Abélès met en quelque sorte
"la charrue avant les boeufs" en posant comme réglée l'ef-
ficiency de ce système. Or là réside la difficulté centrale
car en dehors de l'exogamie, ces moitiés n'organisent
rien, les clans pas davantage, les figures du kallu ne
bornent pas grand'chose et le gada par ses volutes sub-
tils et multiséculaires assure aussi bien sinon mieux
l'identité et la pérennité des Boran. De surcroît cette
conception relève encore de la théorie du système ligna-
ger fantôme et de la "cutting-across theory" généra-
tionnelle. Voyons aussi qu'en cas de crise, comme celle créée
par l'eclipse du soleil de 1973 (Legesse 1979) émerge un
agent secret du système l'ayyantu spécialiste du calen-
drier (on comprend qu'il en faille un) et capable de

traduire cet évènement en signe accusateur d'un mauvais kallu non parce que ce dernier est identifié au soleil, mais parce qu'une éclipse est le signe d'un dérangement cosmique propice aux règlements de comptes. Aux côtés des Kallu, du Gada apparaît donc une troisième instance, intermittente mais parfois décisive.

Le cas des Boran peut-être comparé avec les GUJI, population proche à maints égards étudiée par HINNANT (1978). Au niveau sociologique des variantes apparaissent : les Guji sont divisés en trois tribus composées chacune de sept clans exogames dont les liens sont largement brouillés par les moitiés et le Gada ; les segments de clan sont dispersés dans deux moitiés et l'une prééminente par rapport à l'autre contient des lignages dont les représentants peuvent être élus aux offices gada. Un seul kallu, qui réside à l'extérieur et appartient à un clan particulier, a un rôle d'investiture de la classe gada. Au niveau symbolique Hinnant souligne la complémentarité et l'opposition du kallu et de l'abba gada : le kallu est qualifié de *woyyu* terme associé au venin des serpents utilisés dans les rites de passation. A ce titre, les membres du clan kallu et quelques lignages eux-aussi *woyyu* ne peuvent se marier dans les lignages susceptibles de fournir l'abba gada dont la grande fonction est de faire circuler la fécondité divine, le bon *kayyo* (la bonne destinée), et qui doit pendant son investiture faire preuve de retenue en matière sexuelle (: 236-238). A cette dichotomie se superpose une symbolique masculin/féminin (: 235) décelable dans la cérémonie de passation des pouvoirs, le kallu étant alors un principe féminin associé à la terre qui doit être forcé par l'abba gada, principe actif de la fécondité, séquence à rapprocher de mythes fondateurs où il est dit que les hommes

ont enlevé le pouvoir aux femmes en la personne d'une reine faible (: 210). En incise Hinnant suggère aussi que la rotation des *abba gada* dans la noria générationnelle prévient la décadence physique de ces leader rituels dont la fonction est fondamentalement liée à un culte de fécondité.

Si on ne peut que conjecturer sur le passé de ces structures, il est possible de suivre leur devenir dans deux exemples au moins pris chez des Oromo dont l'organisation sociale a été complètement perturbée par leur intégration dans la mouvance éthiopienne : seules des bribes de leur organisation rituelle ont subsisté en se transformant. Les MACHA GALLA étudiés par KNUTSSON (1967) sont des paysans sédentarisés chez qui le Gada s'est à peu près complètement évanoui alors que le clan a pris une importance fondamentale, et qui se sont intégrés et ont aussi préservé une certaine identité grâce à la présence de leader religieux et politiques locaux, lointains héritiers des *kallu*, fortement "éthiopiésés" par leur capacité à être possédés par les esprits *ayana* (: 65). Entre autres explications, Knutsson avance que ce glissement a été possible dans le cadre de la cosmogonie oromo car les esprits *ayana* qui saisissent régulièrement les *kallu* sont perçus comme des manifestations de *Akuj*, l'Être Suprême. Mais il insiste aussi sur la rupture et l'innovation qui représentent ces possessions : les *kallu* nouvelle manière ont tendance à proliférer, ne font pas l'unanimité et certains vieux Macha trouvent cette évolution malséante et néfaste comme l'est d'ailleurs la possession chez les Boran (Knutsson : 70-155). Notons au passage un contresens commis par Legesse dans la lecture de Knutsson (1979 : 246, 264) : projetant le *kallu* version macha sur le *kallu* boran, il en

inférait un argument guère recevable en faveur d'une approche "roi sacré". Les paysans SHOA GALLA étudiés par Blackhurst (1978) ont, au contraire des Macha, conservé leur Gada comme organisation rituelle qui permet de renforcer la cohésion du groupe domestique et des hameaux résidentiels en sacralisant les aînés : le kallu a complètement disparu.

Que peuvent prouver rétroactivement ces deux évolutions, si la chose est possible ? Que les deux instances ritualopolitiques ont autant d'importance et que seul le "hasard" (à défaut d'analyse plus précise) a fait que l'une ou l'autre a subsisté. Ajoutons aussi que si dans certains cas (Boran de Legesse, Macha Galla de Knutsson) la figure du kallu semble se bien profiler, on peut y voir en partie, l'effet de l'administration impériale éthiopienne qui a pu s'appuyer sur ce personnage repérable et non sur l'insaisissable abba gada.

De quoi pourrait relever le(s) kallu ? Contrairement au cercle karimojong, aux Dassanetch, les Boran ne sont pas nantis d'une organisation territoriale en section. La définition d'un espace boran n'en existe pas moins : la pérégrination des dignitaires du Gada est là pour le dessiner et nous pensons que les kallu participent aussi de cette logique. Les Boran du Kenya, de plus en plus coupés des établissements de leurs kallu sis en Ethiopie, conservent un souvenir vivace emprunt d'une nostalgique grandissante de ces lieux décrits comme une terre d'abondance de pluie de fécondité, même si tous les témoignages en démentent la réalité (Baxter : 161-162). Les kallu participeraient d'un système spatial et cette situation, en sus des rapports qu'ils

entretiennent avec le système générationnel (en dehors comme le dignitaire zanaki mais en-dedans comme le Mugwe, un peu à la façon d'un Mugwe désengrené), les rapprocherait des points sacrés bantou : le Mugwe éponyme a la réputation d'avoir donné à penser un espace et une société en faisant franchir aux Méru l'obstacle d'un bras d'eau, le dignitaire zanaki, venu lui aussi d'au-delà du lac, est le lieu où s'appuie l'organisation sociale. On aurait ainsi dans ces régions au moins deux modes d'organisation de l'espace, parfois surimposés peut-être : le mode karimojong en sections nommées et balisées par des aires sacrées reproductibles dans les migrations même sous la forme atténuée des Turkana, le mode boran-bantou où l'espace est réalisé par une pérégrination des dignitaires et un point sacré. Le(s) kallu ne serait pas tant le support de moitiés exogames que d'une organisation territoriale. Comme le dignitaire zanaki qui a des liens particuliers avec les forgerons, les Kallu envoyés par Dieu ont été ramassées par les chasseurs-forgerons *Warta* qui les découvrirent séparément au plein coeur de la saison sèche accompagnés de vaches noires, d'un bélier et munis d'objets divers, turban rouge noir blanc, coiffure *kalaaca*... dès lors là où sont les Kallu il y a de la pluie et de la prospérité et autrefois les membres de chaque moitié construisirent l'établissement (*galma*) de leur kallu où sont encore élevées les descendantes des premières vaches noires. Les Kallu ne meurent pas, ils s'évaporent dans un nuage de brouillard et sont remplacés par leur successeur, fils aîné d'une première épouse issue d'un clan particulier de la moitié de chaque Kallu (Baxter 1965 : 70-71). Le kallu de la moitié Gona a été trouvé dans le territoire Liban,

celui de la moitié Sabho dans le territoire Dirri : ces deux lieux dont ils ne peuvent sortir sont considérés comme les "patries" (homeland), les berceaux des Boran (Baxter 1978 : 179 n7). La présence, qui a peu frappé les ethnologues, de maisons rituelles (*galma*) de dignitaires gada et de villages de guerriers serait aussi à rapprocher du système *kiama/gaaru* des méru qui dans ce cas délimite les communautés, en tenant compte évidemment du fait que les Bantou sont engagés dans une aventure agricole qui ne semble pas avoir été le lot des Boran, ces derniers siècles tout au moins.

Pour clore nos propos sur les kallu envisageons un scénario hypothétique mais inspiré du rapprochement boran-bantou, à partir d'une crise qui ne relèverait en rien de l'éviction d'un roi sacré mais aurait affecté le système générationnel, déjà fractionné, d'une société qui connaîtrait des hétérogénéités des pesanteurs verticales, claniques. Comme les moitiés boran, les cycles Tigania-Méru ainsi que leurs moitiés claniques sont exogames, même si la règle n'est pas explicite : dans une réalité de crise générationnelle, plausible du fait des problèmes d'écarts et des inadaptés, on peut imaginer que des Mugwe-Kallu auraient tenté de prendre leurs aises, déclenchant ainsi -mais ce n'est pas automatique- une réaction des Aînés qui verrouillèrent le Tout en inventant le Gada à fractions multiples et impaires où dans chaque *luba* au pouvoir on répartit néanmoins soigneusement les titres honorifiques entre les représentants des deux moitiés mais en évitant toute tendance à l'hérédité (Baxter 1978 : 166) comme si celle des Kallu suffisait. La liturgie reproduit aussi scrupuleusement la

division en moitiés, particulièrement dans les répons invocatoires à la Paix des Boran (Baxter 1965 : 75). La passation des pouvoirs requiert toujours la présence, séparée, des kallu mais leur action est soigneusement codifiée et on pourrait interpréter leur transgression du tabou d'exogamie, leur endogamie, non pas pour signifier d'abord une essence particulière, mais pour prévenir toute tentation d'alliance, de manipulation ou de conflit avec l'autre moitié et dans le même ordre d'idée ils ne peuvent pas sortir de leurs établissements où on vient leur rendre visite. A lire les ethnographies on finit par éprouver le sentiment qu'au-delà ou qu'en-deçà d'un respect incontestable, les kallu n'en inspirent pas moins une défiance certaine.

Ces hypothèses qui se nourrissent de la variabilité bantou devraient s'ouvrir à un recensement comparatif des situations oromo : multiples sont les gada, les kallu, leurs articulations. Pour ne prendre qu'un exemple, les Konso étudiés par HALLPIKE (1976 : 52) offrent trois transformations où le Kallu, sans être à la tête de moitié clanique, est responsable d'un système gada dénué de dignitaires, dont les intervalles générationnels sont de 36, 27 ou 30 ans et les périodes de chaque degré de 19, 9 ou 5 ans.

*

Si d'un côté il est peu fructueux d'imaginer les politiques générationnelles comme une transformation de systèmes lignagers nantis ou non de roi sacré, il est aussi difficile d'en faire le marchepied à un état centralisé. Entraînés dans un processus d'expansion en Ethiopie, certains Oromo ont pu être les initiateurs de monarchies très absolues (Lewis : 1965)

mais connurent aussi la dissolution de l'instrument initial de leur vitalité, le système gada. Les politiques à générations se sont trouvées sur les chemins rarement ouverts de l'invention d'un état démocratique (même sous sa version gérontocratique) et nous font penser à une collection de boules roulant sur un billard : certaines finissent par se briser pour donner naissance à des éléments d'abord plus petits mais de forme à peu près identique, on s'amalgame à d'autres qui ne parviennent à grossir au-delà d'une certaine taille. La mutation endogène de ces politiques vers des structures centralisées et plus larges n'est pas possible comme si elles étaient, dans une perspective évolutionniste non linéaire, parvenues à un cul-de-sac. Elles sont à rapprocher du monde des cités grecques qui, lorsque le clonage péri-méditerranéen ne fut plus possible, s'épuisa en luttes fratricides car aucune de ces politiques plus ou moins démocratiques ne pouvait durablement assurer sa prééminence. Chacun sait que les victoires de Philippe de Macédoine furent permises par l'affaiblissement de ces cités consécutif aux guerres du Péloponnèse. Mais ce que les Grecs perdirent en indépendance fut compensé par une propagation sans précédent de leur culture. Aujourd'hui le fossé est trop large entre les nouveaux Macédoniens et ces systèmes condamnés à disparaître corps et âmes.

*

* *

C O N C L U S I O N

Que conclure qui ne soit redite de ce que nous avons déjà proposé ?

Ces systèmes déconcertent car ils semblent insaisissables, labiles, se transformant les uns par rapport aux autres selon des mécanismes difficiles à isoler et on est parfois tenté en désespoir de "cause" de faire appel à la mode tout simplement : ils circuleraient, se moduleraient finalement avec autant de fantaisie que se propagent les accoutrements vestimentaires en Occident. Apparente gratuité qui renvoie en fait à une esthétique à laquelle ces populations sont très sensibles : presque toutes les ethnographies témoignent de leur goût immodéré pour le rite et à cet égard le théâtre générationnel est une superbe chronosophie qui abolit l'espace en permettant de communiquer à distance, nie le temps en programmant la renaissance, déclare nulle car non avenue la décrépitude physique. On ne s'étonnera jamais assez de la capacité des sociétés à tradition orale à édifier les cathédrales invisibles. Mais voilà que le théâtre se prend au sérieux. Les Pères règlent leurs comptes aux Fils dont ils tentent d'arrêter l'irrésistible ascension : presque tous les moyens sont bons alors, unité des Pères que tout sépare, dispersion des Fils que tout rapproche, solidarité avec le Fils aîné, les Petits-Fils, menaces de panne cosmique de fécondité si l'ordre des naissances n'est pas respecté..les Pères sont un mal inévitable, les Fils un mal nécessaire et la représentation reprend. Silence des femmes, amusées peut-être parfois par toutes ces simagrées masculines.

La variation de la dominance (aurait dit Bonte) est un autre caractère de ces systèmes, tantôt rituels tantôt ritualo-politiques. L'éclairage de ces oscillations est indispensable mais délicat car il oblige à une plongée dans le microcosme domestique, différent mais jamais très éloigné du macrocosme social, lui-même jamais isolé des macrocosmes voisins. A l'issue de notre parcours ethnographique une évidence s'impose : il y a plus qu'une coïncidence entre l'existence des politiques générationnelles et le modèle familial à trois générations, une parenté qui ne se conçoit pas tant en termes de filiation et d'alliance qu'en termes d'exogamie et d'endogamie, d'ouverture et de fermeture de réseaux entre un Tout et Ego. Et pour faire fonctionnel en évitant d'être finaliste, ajoutons que cette variation de la dominance peut être perçue comme une propriété éminente de ces systèmes qui font preuve d'une souple capacité d'adaptation, dans des limites certes finies, en permettant la séparation réversible des rites et des enjeux, signe d'un Etat minimal.

Dernier axe, l'histoire. Notre réserve en la matière tient au moins à ce que la formulation de propositions plausibles nécessite une familiarité que nous n'avons pas avec ces civilisations et le maniement réussi d'ouvrages disparates, travaux d'archéologues de linguistes en sus des ethnographies. La confusion règne en ce royaume en raison de la coexistence de stratégies intellectuelles voisines mais différentes sur des territoires mal définis, et aussi d'enjeux proprement politiques : la quête d'une historicité valorisante même si elle doit tordre de cou aux faits, la perception d'une identité distinctive -qui du Bantou ou du Couchite a le plus apporté ?-. On le voit, ces travers n'ont rien de particulièrement africains, ils sont le moteur et

le frein de toute historiographie. Encore faut-il en tenir compte. Nous avons préféré navigué au plus près des réalités sociologiques, mais Clio ne nous a pas abandonnée.

Capables d'affronter l'espace ces structures ambulantes sont aussi capables de franchir les siècles. Leur appréciation historique est tiraillé entre le sentiment d'une grande ancienneté et le constat de leur faible profondeur temporelle : combien de fois n'avons-nous pas vu des auteurs qui tentant une timide bordée chronologique remontaient au mieux au XVIII^e siècle, bloqués qu'ils étaient par une "amnésie" plus ou moins contournée par des percées comparatives. La conclusion s'impose alors, presque toujours la même : une acquisition récente surtout si on tient compte des dérives dues à la multiplication des inadaptés. Seuls les Galla, grâce à leur involontaire observateur Bahrey réussissaient à franchir le seuil du XVI^e siècle (et encore !) et acquéraient ainsi une antériorité et donc une supériorité en matière de génération et d'âge. D'un côté des générations qui imprègnent tellement les sociétés et les pensées qu'elles sonnent authentiquement antiques, de l'autre des constats qui convergent tous sur leur difficile perpétuation. Nos propositions diachroniques inspirées de Spencer ajoutées à un renversement qui fait des karimojong la souche la moins récente permettent de dépasser cette contradiction, même si dans le fond elles rendent encore plus ardue la tâche de l'ethnohistorien. Mais crédit serait ainsi rendu aux traditions orales qui lorsqu'elles parlent de leur passé le font en termes de rupture, départ, proximité ou inimitié avec tel ou tel, mais surtout oubli : la mémoire de tout cela n'a aucun intérêt et la cicatrisation est rapide. Joli piège pour l'historiographe.

Doit-on conclure, au risque de commettre un double péché de téléologie et de paraphrase, qu'après les sociétés contre l'état, existeraient des sociétés contre l'histoire ? Mais n'est-ce pas le propre d'un Etat que de faire croire qu'il est maître de son temps ?

*

* *

B I B L I O G R A P H I E

ABELES, M.

- 1979 "Généralions et royauté sacrée chez les Galla d'Ethiopie", in Equipe Ecologie et Anthropologie des sociétés pastorales, Actes du Colloque international sur le pastoralisme nomade, Paris 1976. Cambridge U.P., Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme : 295-306.

ALMAGOR, U.

- 1978a Pastoral Partners : Affinity and Bond Partnership among the Dassanetch of S.W. Ethiopia. Manchester U.P., 258 p.
- 1978b "The Ethos of Equality among Dassanetch Age-peers", in BAXTER & ALMAGOR eds., Age, Generation and Time : 69-93.
- 1978c "Gerontocracy, Polygyny and scarce Resources", in Sex and Age as Principles of Social Differentiation. J.S. La Fontaine ed. Academic Press. London, N.Y. : 139-158.
- 1979 "Raiders and Elders : A Confrontation of Generations among the Dassanetch", in FUKUI & TURTON eds., Warfare among East African Herders. Senri Ethnological Studies Osaka 3 : 119-145.
- 1983a "Charisma Fatigue in an East African Generation-set System", American Ethnologist : 635-649.
- 1983b "Alternation Endogamy in the Dassanetch Generation-set System", Ethnology XXII : 93-108.

BAECHLER, J.

- 1980 "Les Origines de la démocratie grecque", Archives Européennes de sociologie XXI : 223-284.

BAHREY

- 1593 "History of the Galla", in C.F. BECKINGHAM & A.W.B. HUNTINGFORD, eds., Some records of Ethiopia (1593-1646). Londres, Hakluyt Society : 111-129.

BAXTER, P.T.W.

- 1965 "Repetition in certain Boran Ceremonies", in FORTES & DIETERLIN eds., African Systems of Thought. Oxford, International African Institute : 64-77.
- 1972 "Absence makes the heart grow fonder : some suggestions why witchcraft accusations are rare among East African pastoralists", in M. GLUCKMAN ed., The Allocation Responsibility. Manchester U.P. : 206-228.

BAXTER, P.T.W. & ALMAGOR U.

- 1978 Age Generation and Time. Some features of East African Age Organisations. London, Hurst & C°, 276 p.

BAXTER, P.T.W.

- 1978 "Boran Age-Sets and Generation-Sets : Gada, a Puzzle or a Maze ?", in BAXTER & ALMAGOR eds., Age, Generation and Time : 151-182.

BERNARDI, B.

- 1959 The Mugwe, a failing prophet. A Study of a religious and public dignitary of the Meru of Kenya. Oxford U.P., International African Institute, 211 p.

BISCHOFBERGER, O.

- 1972 The Generation classes of the Zanaki (Tanzania). Fribourg U.P. Studia Ethnographica Friburgensia 1.

BLACKHURST, H.

- 1978 "Continuity and Change in the Shoa Galla Gada System" in BAXTER & ALMAGOR eds., Age, Generation and Time : 245-267.

BONTE, P.

- 1974 "Etudes sur les sociétés de pasteurs nomades. Organisation économique et sociale des pasteurs d'Afrique orientale", Cahiers du C.E.R.M. (110), 95 p.
- 1978 "Aînés et prophètes : religion et classes sociales chez les éleveurs d'Afrique de l'Est", in J. MAITRE ed., L'Apport de la théorie et des méthodes marxistes à l'étude des religions. Société des amis du Centre d'Etudes Sociologiques : 53-78.

BROKENSHA P. & J. GLAZIER

1973 "Land Reform among the Mbeere of central Kenya",
Africa : 182-206.

BUIJTENHUIJS, R.

1971 Le mouvement Mau-Mau : une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique noire. Mouton.

CHRETIEN J.P.

1977 "Les deux visages de Cham. Points de vue français du XIXème siècle sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale", in P. GUIRAL & E. TEMINE eds., L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine. C.N.R.S. : 171-199.

DYSON-HUDSON, N.

1963 "The Karimojong age system", Ethnology : 353-401.

1966 Karimojong Politics. Oxford, Clarendon Press.

EISENSTADT, S.N.

1956 From Generation to Generation ; Age Group and Social Structure. New-York Free Press (1956) 1971.

EQUIPE Ecologie et Anthropologie des sociétés pastorales

1979 Production pastorale et société. Actes du colloque international sur le pastoralisme nomade, Paris 1976. Cambridge U.P., Ed. M.S.H. Paris.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1937 Les Nuer. Trad. française 1968. Gallimard, 313 p.

FRATKIN, E.

1979 "A Comparaison of the Role of Prophets in Samburu and Maasai Warfare", in FUKUI & TURTON eds., Warfare among East African Herders. Senri Ethnological Studies Osaka (3) : 53-68.

FUKUI, K. & D. TURTON eds.

1979 Warfare among East African Herders. Actes du 1er symposium international. Musée national d'ethnologie, Osaka, sept. 1977.

GLAZIER, J.

- 1976 "Generation classes among the Mbeere of Central Kenya", Africa XXXXVI (4) : 313-326.

GULLIVER, P.H.

- 1952 "The Karamajong Cluster", Africa XXII : 1-21.
- 1953 "The age set organisation of the Jie tribe", Journal of Royal Anthropology Institute (83) : 147-168.
- 1955 The Family herds. A Study of two pastoral tribes in East Africa, the Jie and the Turkana. London, Routledge & Paul Kegan ed. 1966, 273 p.
- 1958 "The Turkana age organization", American Anthropologist (60) : 900-922.
- 1965 "The Jie of Uganda", in GIBBS ed., Peoples of Africa. N.Y. Holt Rinehard and Winston.

HALLPIKE, C.R.

- 1976 "The Origins of the Borana Gada system" Africa XXXXVI : 48-56.

HINNANT, J.

- 1978 "The Guji : Gada as a Ritual System", in BAXTER & ALMAGOR eds., Age, Generation and Time : 207-243.

HULTIN, J.

- 1975 "Social Structure, Ideology and Expansion : the case of the Oromo of Ethiopia", Ethnos 40 : 273-284.

JACOBS, A.H.

- 1975 "Masai Pastoralism in Historical Perspective", in T. MONOD ed. Pastoralism in Tropical Africa. (Congrès Niamey dec. 1972) Oxford U.P. : 406-425.
- 1979 "The Maasai : Belligerent Herdsmen or Peaceable Pastoralists ?", in FUKUI & TURTON eds., Warfare among East African Herders. Senri Ethnological Studies Osaka (3) : 33-52.

KNUTSSON, K.E.

- 1967 "Authority and Change : A Study of the Kallu Institution among the Macha Galla of Ethiopia", Etnologiska Studier (29) Gothenberg.

LAMBERT, H.E.

1956 Kikuyu Social and Political Institutions. London 149 p.

LAMPHEAR, J.

1976 The Traditional History of the Jie of Uganda. Oxford Studies in African Affairs. Clarendon Press.

LEGESSE, A.

1973 Gada : 3 approaches to the study of African Society. New-York Free Press 340 p.

1979 "La mort du soleil : signes naturels, tabou et autorité politique", in G. FRANCILLON & P.MENGET eds., Soleil et mort. Labethno, Nanterre : 245-276

LEVINE, R.A. & W.H. SANGREE

1962 "The diffusion of age group organisation in East Africa : a controlled comparison", Africa XXXII (2): 97-100.

LEWIS, H.S.

1965 A Galla monarchy : Jumma Abba Jimma Ethiopia 1830-1932. Milwaukee, University of Wisconsin Press, 145 p.

LOWIE, R.

1920 Primitive Society (ed. franç. 1936 : Traité de sociologie primitive). Payot, 443 p.

1927 The Origin of the State. Harcourt, Brace & C°. 117 p.

MAHNER, J.

1975 "The outsider and the insider in Tigania Meru", Africa XLV : 400-409.

MAUSS, M.

1931 "La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires" in Essais de sociologie. Ed. de Minuit, 1971 : 133-147.

PAULME, D.

1971 "Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest", Recherches en Sciences Humaines (35). Plon 354 p.

PERISTIANY, J.G.

1951 "The age-set system of the pastoral Pokot", Africa XXI : 188-206 et 279-302.

PHILLIPSON, D.W.

1977 The Later Prehistory of Eastern and Southern Africa.
Heinemann, Londres.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1929 "Age organization terminology", Man (13).

RUEL, M.J.

1962 "Kuria Generation Classes", Africa XXXII : 14-36.

1965 "Religion and Society among the Kuria of East Africa",
Africa XXXV : 295-306.

SMITH, P.

1979 "Aspects de l'organisation des rites", in M. IZARD &
P. SMITH eds. La Fonction Symbolique. Gallimard. 139-170

SPENCER, P.

1965 The Samburu : A Study of Gerontocracy in a Nomadic
Tribe. London, Routledge & Paul Kegan, 341 p.

1973 Nomads in Alliance : Symbiosis and Growth among the
Rendille and Samburu of Kenya. Oxford U.P., 230 p.

1976 "Opposing Streams and the Gerontocratic Ladder : two
Models of Age Organizations in East Africa", Man (11)
2 : 153-174.

1978 "The Jie Generation Paradox" in BAXTER & ALMAGOR eds.,
Age, Generation and Time. Hurst and Co : 131-150.

SPERBER, D.

1974 "La notion d'aïnesse et ses paradoxes chez les Dorzé
d'Ethiopie méridionale", Cahiers Internationaux de
Sociologie LVI : 63-78.

STEWART, F.H.

1977 Fundamentals of Age-Group Systems. Academic Press,
381 p.

TORNAY, S.

1979a "Génération, classes d'âges et superstructure", in
Equipe Ecologie et Anthropologie des sociétés pasto-
rales, Actes du colloque international sur le pasto-
ralisme nomade, Paris 1976. Cambridge U.P., Ed. MSH
: 307-327.

TORNAY, S.

- 1979b "Armed Conflicts in the Lower Omo Valley, 1970-1976 : An Analysis from within Nyangatom Society", in FUKUI & TURTON eds., Warfare among East African Herders. Senri Ethnological Studies Osaka (3) : 97-117.
- 1983 "Territoire et organisation territoriale chez les Nyangatom", Production pastorale et société (13) : 103-111.
- s.p. "Une Afrique démasquée. Initiation et sacrifice chez les pasteurs d'Afrique orientale" : 1-22.