

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

167-168 | 2003

Passages à l'âge d'homme

Un paradigme africain

Anne-Marie Peatrik



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21540>

DOI : 10.4000/lhomme.21540

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 271-284

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Anne-Marie Peatrik, « Un paradigme africain », *L'Homme* [En ligne], 167-168 | 2003, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21540> ; DOI : 10.4000/lhomme.21540

Un paradigme africain

Anne-Marie Peatrik

LA PARUTION de nouvelles études sur les systèmes d'âge et de génération est-africains, fondées sur des enquêtes de terrain, illustre que cet objet de recherche déjà ancien, défini au début des années 1950 et qui a donné lieu à des monographies nombreuses et des synthèses marquantes, suscite une curiosité que le temps n'a pas émoussée. Des réponses novatrices à des questions inédites ont surgi à mesure que l'ethnographie attestait l'ampleur du phénomène, la diversité des modèles et le foisonnement des réalisations. Cette dynamique est toujours d'actualité, les ouvrages recensés ci-dessous en témoignent, mais il s'y mêle, selon nous, autre chose. L'intérêt persistant pour ces systèmes de classes recouvre une difficulté à s'entendre sur leur contenu et leur agencement dans les sociétés qu'ils informent. C'est l'objet même de la recherche qui est en cause. Au-delà de leur ancrage en Afrique orientale et du prisme des diverses lectures proposées par les ethnologues, ces systèmes soulèvent en effet la question du traitement de la complexité des sociétés dites « simples », entendues au sens de faiblement différenciées, réflexion épistémologique dont nous posons ici quelques jalons.

Du vin nouveau dans une vieille outre

Fruit d'un colloque international organisé du 28 novembre au 3 décembre 1995 à Osaka, le recueil d'articles *Conflict, Age and Power in North East Africa* s'articule autour des hypothèses forgées par la mise au jour, par les deux coéditeurs de l'ouvrage, d'une nouvelle formule d'organisation d'âge, certes déjà connue dans ses grandes lignes mais non dans sa répartition régionale. Sa récurrence au sein de populations bien différentes est l'occasion pour les auteurs de reprendre l'analyse

À propos de Eisei Kurimoto & Simon Simonse, eds, *Conflict, Age and Power in North East Africa: Age Systems in Transition*, Oxford, James Currey, 1998, et de Mario I. Aguilar, *Being Oromo in Kenya*, Trenton-Asmara, Africa World Press, 1998.

politique des systèmes d'âge et de génération au travers des antagonismes, externes et internes, qui traversent les sociétés et définissent des « arènes politiques régionales » où les groupes coopèrent autant qu'ils s'affrontent.

Au sud-est du Soudan, non loin de l'Ouganda, du Kenya et de l'Éthiopie, le système *monyomiji*, contraction de *monye amiji*, litt. « détenteur » ou « père du village », bien réalisé chez les Lotuho, s'est propagé tout en se modifiant dans les populations voisines, dont l'hétérogénéité linguistique n'a pas été un frein à sa diffusion. Le modèle central, probablement princeps, décrit et analysé par Simon Simonse (pp. 51-78), consiste en promotions qui se forment au niveau de chaque village, cadre de base de ces populations, et se bouclent à celui du Maître de la pluie, roi sacré fédérateur des villages sur lequel repose la prospérité de la polities. Tout village est divisé en sections territoriales, et c'est à cette échelle locale que s'enclenche le processus d'inclusion des garçons et de formation du système. Vers l'âge de 13 ans, sans trop de cérémonie, le garçon entre dans la catégorie des *aduri horwong* (sg. *eito hormwong*). Ces adolescents, valets de leurs aînés, soumis à des brimades et à des interdits nombreux, encourent des punitions en conséquence. Ce régime strict enduré pendant plusieurs années cesse lorsque, vers l'âge de 18 ans, le jeune homme, à la demande de son père, est enduit par le Maître de la section territoriale du rumen d'un bouc sacrifié pour la circonstance. Purifié de la sorte, le novice peut pénétrer dans la Maison du tambour de sa section. Les « purifiés » d'une même année finissent par être agrégés en une promotion désignée par un nom propre, acte qui marque l'entrée des promotionnaires dans la catégorie des *monyemiji*. Parvenu à ce stade, le jeune homme peut se marier et faire la guerre, mais, en réalité, pendant plusieurs années il a la charge des troupeaux et s'occupe de l'intendance des combattants. Tous les quatre ou cinq ans, au niveau du village, les promotions annuelles de sections fusionnent sous la houlette du Maître du village. Et lorsque quatre promotions de village ont été successivement formées, elles s'unissent et font corps pour déloger leurs prédécesseurs de la position de *monyemiji*, entendu cette fois-ci au sens de Détenteurs du village en titre : au pouvoir depuis une vingtaine d'années, ces derniers finissent par céder leur place et entrent dans la catégorie des retirés, laquelle regroupe la majorité des anciens (*amarwak*) ayant perdu leur position d'autorité dans le village mais pas au sein de leur famille. Deux ans après, sous la conduite du Maître de la pluie, se tient le rituel *nefira* ; une nouvelle transmission des pouvoirs est organisée, où la classe montante, promue au rang de *monyemiji* de la polities, est dotée d'un nom propre commun dont la fortune est associée à celle du roi, renouvellement général que manifestent aussi l'extinction puis l'allumage de tous les foyers. Les Détenteurs du village sont responsables des affaires publiques, du bien-être collectif, rendent la justice et décident des raids. Ils doivent se soumettre aux injonctions que leur transmettent les émissaires du Maître de la pluie, mais ils peuvent aussi le démettre en cas de défaillance. Les rivalités entre grandes promotions successives sont vives, particulièrement lorsque s'annonce une transmission de pouvoir. Une solidarité entre promotions alternées, perceptible dans les deux termes récurrents, Tome et Jifia, qui les désignent, amorce une logique

générationnelle ; de fait, ces grandes promotions alternées regroupent des pères et des fils, mais le ressort de ce système dans lequel l'impétrant entre au moment de la puberté n'est en rien générationnel.

Eisei Kurimoto (pp. 29-50) s'emploie à repérer les chemins de la diffusion de ce mode de classement dans les populations voisines et les variations de formules d'une politie à une autre : les transmissions sont plus ou moins rapprochées et plus ou moins conflictuelles ; dans certains cas, le principe, simplifié, atteste un emprunt récent. L'auteur s'interroge sur les raisons d'un tel succès : danses et atours prestigieux, sociabilité gratifiante pour les hommes, possibilité de retrouver des *alter ego* de même condition dans des sociétés voisines. Kurimoto, tout en l'envisageant, sous-estime à mon avis la raison principale de la diffusion – et du succès – de ces classements qui sont une machine efficace pour organiser le politique, asseoir une souveraineté territoriale et contrôler des moyens d'existence, faire la guerre et exister aux dépens de ses rivaux. Quand un groupe l'adopte, les voisins ont intérêt à en faire autant sous peine de voir leur indépendance remise en question ; un état de paix armée, autre version de l'« arène politique régionale », peut alors s'établir entre les groupes qui partagent la même idéologie. On peut aussi avancer que l'adoption de ces principes communs est d'autant plus aisée que toutes ces populations connaissent les critères universels que sont l'âge et la génération, alors même qu'elles n'en faisaient pas jusqu'alors un usage prononcé, hypothèse de sociologie générale permettant de contourner les écueils d'une histoire trop pensée en termes d'emprunt et de diffusion au sein d'une aire culturelle qui dessinerait les contours de l'arène politique¹.

Ce modèle, qui enrichit le répertoire des formules connues à ce jour, soulève d'autres questions de description et d'analyse. Les deux études, de nature exploratoire, ne peuvent certes être exhaustives. Cependant, ces interrogations sont significatives car elles reviennent par des biais divers dans nombre d'articles. Certains aspects du système, trop coupé dans sa présentation du reste de l'organisation sociale, demeurent difficiles à saisir. On peut par exemple s'interroger sur la position des femmes. Kurimoto (pp. 31-34) dit qu'elles ne sont en rien concernées, alors que Simonse (pp. 19-22, 63, 66) fait état d'assemblées de femmes qui protestent pour peser sur les décisions des Détenteurs du village et, trait encore plus frappant, explique que la grande affaire est d'interdire aux adolescents l'accès à des jeunes filles que les *monyomiji* estiment être les leurs. Une règle d'interdiction est aussi structurante qu'une règle positive, particulièrement quand elle a trait au mariage, ce qui incite à élargir le champ des investigations.

1. Chez les Meru du Kenya, locuteurs bantous, *mwene mûcî* (pl. *ene mîcî*), litt. « détenteur de l'enclou familial », désigne le chef de famille, le patriarche ; *ene nthî*, « détenteurs du pays » ou encore « pères du pays », est le titre de la génération responsable des affaires politiques. Autre exemple de locuteurs bantous : aux Comores, dans l'océan Indien (Sophie Blanchy, dans ce volume, pp. 153-186), *wafomandji*, « rois de la cité », qualifie la classe des hommes responsables de la cité (*mdji*), ville ou village selon les circonstances, et *mwenye* (pl. *wenye*), litt. « détenteurs », suivi d'adjectifs ordinaux, réfère aux divers échelons que franchissent leurs fils après leur intégration. La distribution de ce terme et de son champ sémantique, associant toujours pouvoir et classes d'âge, dans des sociétés géographiquement aussi éloignées atteste une histoire commune très ancienne, mais aussi un principe, une idée récurrente que chaque population a utilisée à sa façon.

Dans un autre registre, qu'en est-il du lien avec le Maître de la pluie ? Les auteurs nous ont expliqué que les ethnologues de ces populations, polarisés par la question du *divine kingship*, n'avaient pas prêté attention aux classes d'âge. C'est là un point d'histoire de l'ethnographie qu'il est intéressant de relever, à condition toutefois de ne pas tomber dans le travers inverse, car l'intérêt comparatif du *monyomiji* réside précisément dans ce face à face classes d'âge/roi sacré, deux institutions souveraines rivales ou complémentaires qui structurent l'« arène politique », travaillent sur le temps et que le temps travaille.

John Lamphear (pp. 79-97) fait écho à ce problème en remettant sur le métier une interrogation ancienne concernant les aspects guerriers des systèmes d'âge et de génération. Très tôt, les observateurs ont établi un lien entre système d'âge et organisation militaire, rapprochement nourri par la proximité entre activités pastorale et guerrière. Partant d'une distinction classique tracée par les polémologues entre guerre mesurée – où les affrontements sont limités – et guerre totale, il constate que les systèmes est-africains relèvent de la première. Les Pères inclinent à la paix, propice à la multiplication du troupeau, et réussissent à contenir les ardeurs belliqueuses des jeunes dont ils utilisent la force de travail. Cependant, dans certaines phases de crise aiguë, des devins bénisseurs, souvent extérieurs aux groupes, parviennent à rassembler des guerriers et à organiser la guerre à leur profit. Trois exemples historiques en sont donnés : les Maasai, les Turkana, tous deux engagés dans l'économie pastorale et dans une expansion territoriale, et celui des Jie, davantage tournés vers l'agriculture, mais ayant dû réagir à la pression exercée par des voisins. Cependant, passées les circonstances exceptionnelles, le rôle centralisateur de ces devins se réduit ; nulle naissance, fut-elle embryonnaire, de l'État n'est attestée. Chaque société est répartie sur ses bases égalitaires. On pourrait ajouter que les guerriers fédérés par les devins prennent à leur tour de l'âge et doivent envisager la question de leur installation ; ils auraient pu innover, mais finissent par suivre peu ou prou la voie de leurs pères. La synthèse, bien enlevée, met en lumière la question du contrôle du territoire et de l'expression d'une souveraineté. Gunther Schlee (pp. 121-146) poursuit la réflexion en prenant la question sous l'angle du rite et de la guerre à partir des liens tissés entre les ennemis que sont les Gabbra et les Boorana, locuteurs oromo organisés selon des formules générationnelles *gada* différentes, mais qui véhiculent des valeurs similaires. Les premiers, pour échapper à la suprématie militaire des seconds, auraient conclu, à une date ancienne, des alliances rituelles les protégeant des raids ; alliance rituelle qui expliquerait que le pèlerinage générationnel *jila* des Gabbra ne peut commencer avant que ces derniers n'aient reçu d'un clan *qallu* des Boorana – clan de dignitaires religieux – une génisse et autres items indispensables aux cérémonies de promotion d'une nouvelle classe à l'échelon de *dabella* (responsable rituel). Serge Tornay (pp. 98-120) prend la question du rite en centrant son propos sur les antagonismes et les rivalités qui s'expriment dans la phase de transmission des pouvoirs entre les générations successives chez les Nyangatom (Éthiopie). Ces derniers relèvent d'un système à deux positions, les Pères et les Fils du Pays, conjuguées avec une transmission espacée de l'autorité,

tous les cinquante ans en moyenne, délai prolongé qui ne signifie pas pour autant que les enjeux de pouvoir ne seraient qu'idéels ou de l'ordre de la superstructure, comme on le disait autrefois. En effet, dans ce genre de formule, cinquante ans est le seuil où il y a un minimum de laissés-pour-compte par survieillessement et surjeunissement². Par rapport aux autres articles de la livraison, Tornay montre en quoi l'organisation et le contenu du rituel, et pas seulement les affrontements ritualisés, sont l'objet de recherche par excellence pour qui veut percer le politique. Il est vrai aussi que cette étude est d'autant plus convaincante que l'auteur, fait exceptionnel, a pu observer une transition générationnelle qui, dans le cas présent, a du mal à se conclure car elle ravive des conflits hérités de la transmission précédente, et que, circonstance favorable supplémentaire, il a pu raisonner comparativement en tirant parti de la riche ethnographie disponible sur les populations du cercle karimojong (Karimojong, Turkana, Topossa). Tornay, qui vient de publier un ouvrage exhaustif sur les Nyangatom (cf. compte rendu dans ce numéro pp. 339-341), dégage les éléments d'une grille de lecture anthropologique des systèmes d'âge et de génération.

Paul Spencer (pp. 168-185) introduit une autre idée : comparant l'expansion territoriale, attestée historiquement, des Boorana et des Maasai, il souligne à son tour la tension récurrente entre les guerriers qui valorisent les raids, source de renommée et de prestige pour leurs classes successives, et les pères, favorables à un pastoralisme pacifique, qui contiennent l'impatience des jeunes par leur pouvoir de maudire et de décider de la montée de nouvelles promotions. Ce point de vue conduit ici à envisager l'historicité des systèmes d'âge et le fait que, loin de se reproduire automatiquement, ces derniers étaient gérés à vue, selon les circonstances, par les acteurs sociaux. De nos jours, cependant, ces sociétés sont ébranlées par l'économie marchande génératrice d'inégalités économiques contraires à l'idéal et à la pratique égalitaires des classes, alors que les sociétés lignagères – l'auteur s'appuie ici sur l'exemple des Somali – s'adaptent pour ne pas dire tirent avantage de la montée de ces mêmes inégalités. Ce tableau, un tantinet évolutionniste et pastoralo-centré tentant néanmoins de penser l'histoire, aurait gagné à évoquer la composante démographique de ces questions, car les lignages résistent d'autant mieux qu'ils s'accommodent d'irrégularités démographiques qui peuvent être fatales aux systèmes d'âge. L'article de Nobuhiro Nagashima (pp. 227-248) sur la disparition des systèmes d'âge chez les Iteso (Ouganda) et celui de Toru Komma (pp. 186-205) sur celle du système des Kipsigis (Kenya), intimement liées dans les deux cas aux conséquences de la conquête coloniale, rééquilibrent la réflexion de Spencer en mettant l'accent moins sur la question économique que sur les contraintes politiques inédites entraînées par leur inclusion dans un État de type nouveau. À ce propos, cependant, la plupart des contributions soulignent que les systèmes d'âge, bien que parfois profondément modifiés, perdurent de diverses manières et continuent d'imprimer leur marque dans les sociétés et les conflits contemporains, démentant

2. Les survieux et les surjeunes sont les gens nés trop tôt ou nés trop tard par rapport au moment où leur génération exerce le pouvoir (Peatrik 1995).

par là les scénarios qui avaient autrefois prédit leur disparition. Shun Sato (pp. 206-226) en donne une illustration et montre comment les Rendille, dont le système *gada* est à trois et non cinq fractions de générations, autorisent un certain décalage des fils par rapport à l'idéal de l'inclusion dans la fraction du père, adaptation que l'auteur met en relation avec la valeur persistante accordée au troupeau de chameaux familial et à la nécessité d'en préserver l'intégrité. Il importe que l'aîné soit inclus à la bonne place générationnelle, acte qui légitime sa qualité d'unique héritier du troupeau paternel ; mais tout père cherche aussi à s'assurer le contrôle des cadets auxquels incombent les soins du troupeau et qui seront de ce fait recrutés en retard par rapport à la norme.

L'article de Kaori Kawai (pp. 147-167), un peu isolé dans la livraison, traite d'un aspect moins délaissé qu'autrefois. L'auteure saisit du côté des femmes le classement de type maasai propre aux agro-pasteurs Il Chamus (Kenya) et présente des données empiriques intéressantes sur les catégories d'âge féminines, leur distribution à partir des classes masculines, leur importance peu marquée dans la vie quotidienne mais notable dans le cadre rituel et celui, lié, de la morale et des bonnes manières. Les modifications consécutives à l'abaissement de l'âge de l'initiation des adolescentes sont également abordées : la clitoridectomie, toujours pratiquée en liaison avec la réprobation persistante des grossesses de filles non initiées, mais, désormais, dissociée du mariage, délimite une nouvelle catégorie de « jeune mère non mariée ». Ces adaptations nourrissent une réflexion sur les rapports entre âge biologique et âge social, ce dernier étant, dans une certaine mesure pour l'auteure, une construction fondée sur une interprétation du donné biologique. Cet effort pour sortir les classes de femmes de l'anonymat est louable mais l'analyse relève d'une vision encore trop conventionnelle. Certains éléments laissent entrevoir autre chose. L'abaissement de l'âge de l'initiation a un effet sur la croissance démographique et la reproduction, ou la disparition, des classes. On apprend aussi que lors de l'initiation d'une fille, par exemple, la présence des oncles maternels et des compagnons d'âge du père est indispensable. Est-il sûr alors, qu'à la naissance, la fille (ou le fils) appartienne d'emblée au groupe de filiation du père et que la filiation soit simplement patrilinéaire ? En filigrane dans ce rituel apparaissent le lien frère-sœur, la filiation et l'alliance (p. 158), ce qui permet d'accéder à une autre composante du système d'âge.

En somme, cette livraison reflète des intérêts et des considérations un peu hétérogènes. L'écueil est-il évitable dans ce genre de publication ? Fruit d'une collaboration entre des chercheurs d'origine nationale variée – les Japonais, entre autres exemples, hôtes de ce colloque, sont investis depuis longtemps dans ces recherches –, ce volume laisse aussi penser que le structuralo-fonctionnaliste, perceptible dans nombre d'articles, a encore un impact analytique que certains jugeront désuet, et que la poignée de spécialistes des systèmes est-africains, à l'instar des spécialistes de la parenté, passeraient leur vie à étudier des formules réservées aux seuls connaisseurs. Ce recueil ne dissipe pas vraiment le malentendu mais, en même temps, recèle des infléchissements conceptuels novateurs.

Description et formalisation des modes de classement demeurent un préalable, un peu austère il est vrai, à toute étude ; en dépit des apparences, celles-ci sont le plus souvent insuffisantes et ignorent presque toujours la dimension démographique de la reproduction des générations, laquelle ne se réduit pas aux seules dérives de survieillessement et de surjeunissement, et fournit aussi des informations clés sur la position des femmes et sur le rapport qu'entretient la politique avec son territoire et ses voisins. Les affaires de parenté, entendues au sens de la filiation et de l'alliance, sont encore plus laissées dans l'ombre ; les systèmes générationnels informent pourtant ces dimensions mais – autre habitude intellectuelle héritée du credo, diversement formulé, que le critère d'âge, contrairement à l'appartenance familiale particularisante, est universaliste – leurs ethnologues ne s'en soucient guère, sauf à constater la présence plus ou moins affirmée des groupes de filiation. Dans le contexte, proposé par les auteurs, d'arènes politiques régionales définies par des métasystèmes d'âge où interagissent plusieurs groupes, il n'est pas interdit de penser que l'alliance matrimoniale, autant que l'antagonisme ou l'alliance militaire, participe des rapports de compétition ou de complémentarité, ce qui conduit à un commentaire subséquent. La saisie du politique par le biais des antagonismes endogènes et exogènes induits par la compétition pour le pouvoir – une reprise du thème du conflit structurant – invite à changer d'échelle d'analyse et concourt à ébranler les apories d'antan quant à ce qui serait politique et ne le serait pas. L'effort est salutaire. Cependant, cette problématique, même révisée à la lumière de la théorie de Gregory Bateson sur les relations symétriques et asymétriques (pp. 7-9), demeure en deçà des réalités, car elle ne permet pas de rendre compte de la complexité du principe qui – d'une économie telle qu'il dérouté par sa banalité – consiste, pour contrôler un territoire et établir une souveraineté, à répartir les générations dans l'espace et à faire du temps qui passe le moteur du système en attribuant le pouvoir à des classes successives. On peut aussi compliquer la question en rappelant, par exemple, que les raids dits rituels au cours desquels tout guerrier doit tuer un ennemi, si possible dans la catégorie des ennemis préférentiels, et en rapporter les preuves qui varient selon les sociétés mais attestent sa réussite, se repéraient autrefois dans la plupart des sociétés est-africaines et que ces pratiques renvoient à une question d'ontogenèse masculine (Peatrik 1999 : 243-292). Au temps propre à la structure et à celui de l'histoire s'ajoute donc le temps de l'individu. Ce volume est très révélateur du nombre de questions laissées en suspens par les ethnologues, et la publication qui suit, différente dans ses objectifs, nourrit des interrogations convergentes.

Fréquences générationnelles

La monographie de Mario Aguilar, consacrée aux Waso Boorana, est une contribution originale sur le devenir du système générationnel *gada* chez des Boorana confrontés à une histoire singulière. Pour mettre fin aux conflits sanglants qui opposaient Boorana et Somali autour des puits de Wajir, dans le nord-est subdésertique du Kenya, l'administration coloniale britannique décida,

en 1932, de déplacer 1 500 Boorana dans une région située plus au sud, de part et d'autre de l'Ewaso Nyiro, cours d'eau dont le nom servit à désigner ces transplantés. La contrée ne leur était pas inconnue puisqu'ils avaient déjà l'habitude d'y transhumer ; ils purent continuer de mener leur mode de vie pastorale fondée sur la division entre le troupeau en lactation *hawicha* demeurant à proximité des établissements et le troupeau *fora* conduit dans les pâtures des diverses niches écologiques *deda* par des bergers, le plus souvent les fils cadets, alors que l'aîné est destiné à être l'unique héritier du troupeau paternel. Cependant, il ne leur fut plus possible d'appliquer les règles du *gada*. À l'interdiction des raids, jugés non sans raison barbares, qui scandaient le recrutement des nouvelles classes de guerriers, s'ajouta celle de quitter le *District*, ce qui les isola définitivement de leurs congénères demeurés au nord du Kenya et au sud de l'Éthiopie. Ils cessèrent de participer aux cérémonies pan-boorana de transmission des pouvoirs et de montée des classes, tenues en Éthiopie tous les huit ans sous l'autorité des dignitaires religieux *qallu*. Le mode de dévolution des pouvoirs au sein des hommes mariés fut paralysé ; le système générationnel se défit et le *gada* proprement dit disparut au point que, de nos jours, les hommes ne connaissent plus le nom des fractions de générations. Dans le même temps, le nouveau contexte les contraignit à des choix inédits. En contact quotidien avec des Somali qui formaient l'élite locale, soutenue par l'administration coloniale, les chefs de famille waso boorana, constatant la réussite de leurs anciens ennemis, finirent par les imiter ; ils se « somalisèrent », adoptèrent leur façon de s'habiller et se convertirent à l'islam, encouragés en cela par l'administration coloniale qui jugeait cette religion du Livre plus convenable que leur paganisme. Fréquentant la mosquée, les pères purent nouer des liens avec les commerçants, bien souvent des Indiens eux aussi convertis à l'islam, et les représentants de l'administration coloniale. La greffe prit au point que de nos jours les Waso Boorana sont recensés comme population musulmane. Mais c'est précisément cette assignation qu'Aguilar conteste à la lumière d'enquêtes conduites dans les quartiers Est de Garba Tulla, en 1987-1988, et poursuivies en 1992 avant que des conflits armés et la sécheresse persistante ne l'obligent à partir. Garba Tulla, petite ville située en pleine région semi-désertique, est un centre administratif et scolaire, commercial et militaire (l'armée kenyane y tient une garnison), et un centre religieux : en plus de la grande mosquée et de l'école coranique existent des églises chrétiennes dont les écoles accueillent les enfants qui ne fréquentent pas les écoles gouvernementales.

Aguilar juge la conversion à l'islam très inégale en ce sens qu'il constate des différences marquées d'une génération à une autre, la plus ancienne étant la plus pratiquante, alors que les suivantes le sont beaucoup moins ; leurs représentants refusent d'être assimilés aux Somali tout en continuant de se revendiquer musulmans. Pour étayer sa démonstration, Aguilar développe un modèle à trois générations historiques qui englobe la période 1932-1992. Les premiers arrivés qui, pour l'essentiel, relevaient encore du *gada*, étaient tous morts au moment de l'enquête. Leurs enfants, fils et filles, élevés dans la région se convertirent à l'islam et

constituent le groupe d'anciens détenant actuellement les positions de pouvoir ; leurs membres, les plus assidus à la mosquée, ont conservé une bonne connaissance de la tradition boorana (*Ada Boorana*). Les enfants de ces derniers grandirent ou furent de jeunes adultes au moment de la guerre *shifita* qui, après l'Indépendance, opposa Kenya et Somalie entre 1963 et 1969, et dans laquelle les Waso Boorana s'engagèrent aux côtés des Somali. Marquée par la défaite de ces derniers, le reflux de leur prestige et de celui de l'islam, cette génération, tout en ne rompant pas avec cette religion, a opéré un retour aux traditions et aux rites boorana ; ses représentants, qui n'ont pas encore le pouvoir, contestent l'influence de la mosquée mais ne peuvent guère s'en prendre aux anciens, leurs pères, que les usages boorana, qu'ils valorisent, invitent précisément à respecter ; ils ont aussi conscience que, à leur tour, ils auront affaire à des autorités et des pouvoirs musulmans fortement implantés dans la ville et la région et dont l'entregent avec le monde extérieur est plus prometteur que l'appartenance à une ethnie boorana, minoritaire au Kenya. Les enfants nés après la guerre *shifita*, étiquetés musulmans, n'ont en réalité peu ou pas suivi l'école coranique alors qu'ils fréquentent assidûment les écoles du gouvernement voire celles des missionnaires catholiques réputées plus efficaces ; dans cette génération se trouvent les premiers diplômés de l'université (régime anglais), qui doivent composer avec des valeurs de nouveau hétérogènes alors que leurs pairs, et leurs frères, continuent de garder les troupeaux en brousse.

L'hybridation religieuse et son précipité instable au fil du temps, outre les enjeux de pouvoirs sous-jacents qui perdurent tout en se modifiant, procèdent selon l'auteur de facteurs variés. L'islamisation, sous la direction sourcilieuse de la mosquée et des *sheikh*, a produit *de facto* une répartition des tâches entre les hommes et les femmes. Ténues à l'écart de ce domaine religieux, public et masculin, les femmes ont continué de suivre les usages boorana, de pratiquer les rites domestiques et d'en transmettre la connaissance à leurs enfants. Les Waso Boorana parlant toujours le boorana peuvent revendiquer leur identité tout en ne rejetant pas la religion musulmane, car certaines valeurs et représentations paraissent communes. Ainsi, les Boorana, comme toutes les populations de ces régions, pensent-ils que la vie procède d'un principe créateur, abstrait, nommé ici Waaka, ailleurs Ngai, Murungu, Akuj... que les missionnaires chrétiens se sont empressés d'assimiler au dieu de la Bible, et qu'il n'est pas difficile de rapprocher d'Allah même si l'eschatologie des religions du Livre est étrangère aux représentations locales. Les bénédictions divines, appelées au travers des prières et des salutations quotidiennes, qu'elles procèdent d'Allah ou de Waaka, ont le même effet bénéfique et sont indispensables au maintien de la Paix des Boorana, *Nagaa Boorana*, valeur suprême qui imprègne toutes les pratiques, incite à taire les divisions et à promouvoir la coopération. L'accusation de mettre en danger la Paix des Boorana remet dans le droit chemin les plus récalcitrants. Et c'est l'attachement, renouvelé génération après génération, à cette valeur clé de l'idéologie boorana qui explique, selon l'auteur, la constitution durable d'une communauté au-delà des tensions qui la traversent.

La description des pratiques rituelles et des conflits sur les manières de faire qu'elles suscitent selon les trois générations croisées avec les catégories de genre constitue le cœur empirique, fort intéressant, de l'ouvrage. La grille de lecture est efficace. On regrettera toutefois que l'auteur, un peu entraîné par son souci de démonstration, administre la preuve de façon parfois pesante. Le repérage des éléments qui seraient musulmans ou boorana conduit aussi à quelques impasses³. Une relecture plus fine du manuscrit de la thèse avant son édition aurait permis de corriger ces travers. Trois grands rites de passage impliquant la communauté waso boorana dans son ensemble sont successivement étudiés. La dation du nom (pp. 35-69) *waqlal*, rite domestique célébré au niveau du quartier qui établit le lien au père, au troupeau familial et marque l'entrée du nouveau-né dans la communauté boorana, fait l'objet de tensions négociées entre la mosquée et les générations successives, contrairement au mariage (pp. 71-113), processus prolongé qui scelle l'alliance entre deux familles, à propos duquel la pression exercée par les anciens, à la fois dévots musulmans et propriétaires des troupeaux, est la plus forte. Les funérailles (pp. 115-156), nombreuses durant l'enquête, n'occasionnent guère de conflit ouvert. Les rites boorana sont de toute façon peu spectaculaires. Les deuilleurs poursuivent leurs usages d'antan à ceci près qu'ils ont pris l'habitude de creuser des tombes selon le mode musulman où une chambre latérale, ajoutée à la fosse principale, est destinée à recevoir la dépouille du défunt dont l'âme est censée attendre la venue d'Allah et le Jugement dernier. Pour autant, cela ne signifie pas que les Boorana aient modifié leur conception du destin *post mortem*. L'idée de péché individuel leur est étrangère : un défunt, quelle qu'ait été sa vie sur terre, rejoint après la mort le principe créateur indifférencié et pacifique dont toute vie procède. Le creusement de la chambre latérale, effectué « just in case » (pp. 134-135), relève d'une précaution pascalienne. L'ethnographie des rites du quotidien (pp. 161-189), salutations, prières et demande de bénédictions, cérémonial du sacrifice des grains de café, est une bonne illustration de l'effet du partage des tâches entre les hommes et les femmes. Le sacrifice des grains de café, qui incombe aux femmes mariées et qu'elles réalisent le plus souvent possible, est un condensé de la coutume boorana où se mêlent les règles de l'hospitalité, la remémoration du passé et l'apprentissage par les enfants. L'ouvrage se clôt par le culte *ayyana* (pp. 191-220), rite thérapeutique de possession dont Aguilar fait, de manière convaincante, le rite syncretique par excellence. Apparu pour la première fois dans les années 1960, le processus rituel est déclenché par l'arrivée inopinée d'un aigle qui se pose près d'un établissement ; l'oiseau, dont on pense qu'il a été envoyé par Dieu pour signaler aux hommes la présence d'une maladie néfaste à la Paix des Boorana, est

3. L'idée selon laquelle l'utilisation rituelle du mouton résulterait d'un emprunt à l'islam ne convainc pas. Le mouton, qui apparaît dans des occurrences rituelles très nombreuses liées notamment aux rites de passage, à commencer par la dation du nom au nouveau-né, fait aussi l'objet d'une taxinomie significative : 18 termes au moins servent à le désigner selon sa robe, son sexe, son âge ; et, suivant les circonstances, tel type de mouton et non un autre est requis. Une telle élaboration cognitive et rituelle rend la thèse de l'emprunt peu plausible. Il eût mieux fallu pour éclairer le symbolisme du mouton examiner les cas où les chèvres, voire les bovins ou les chameaux, sont utilisés (pp. 52-59 ; 68 : note 38).

nourri pour qu'il demeure sur place tant que la raison de sa venue n'a pas été trouvée. Les mères célibataires et les veuves, plus impliquées que les autres femmes dans la recherche, finissent par identifier la personne malade qu'elles jugent être possédée par un esprit malfaisant. À leur requête, l'*abayen*, devin spécialiste initié à ce culte dans le sud de l'Éthiopie, que l'on dit aussi être un intercesseur du Sheik Hussein, saint musulman dont la tombe se trouve dans la même région, préside une (ou plusieurs) séance nocturne, organisée discrètement, car les anciens et les *sheiks* réprouvent cette pratique influencée par le soufisme. Les femmes expliquent enfin que l'aigle réalise les voyages que les Boorana ne peuvent plus entreprendre et que, à son retour en Éthiopie, il fera savoir au *sheik* comme au *qallu* qu'ils existent toujours en tant que Boorana.

Aguilar inscrit sa réflexion sur l'inégale conversion à l'islam au carrefour de plusieurs courants théoriques. Il s'inspire des théories de Robert Horton, dites « intellectuelles » ou « cognitives », sur la conversion et des systèmes de pensée africains, qu'il module en introduisant la question de l'histoire à partir de Karl Mannheim, dont on connaît la contribution à la définition des « générations historiques », entendues comme des individus contemporains, d'âge comparable, marqués par un même événement et un commun esprit du temps (*Zeitgeist*) ; d'où son modèle à trois générations distinguées par divers événements et des nécessités du temps différentes. Ce faisant, Aguilar laisse entrevoir autre chose que l'on peut résumer en citant ses propres explications. Jugeant que le *gada* a disparu, il précise d'une part : « In others words, I am using the term "generations" in the sense that Mannheim uses it with no relevance to the *gada* system which has no relevance for the Waso Boorana today » (p. 15) ; de l'autre, il constate à de nombreuses reprises que les Waso Boorana sont « age-conscious in their social organization [...] Therefore I would suggest that even when the Waso Boorana are not attached to the *gada* system any longer, the "problem of generations" is certainly part of Waso Boorana thought » (p. 18) ; « It must be reiterated that the *gada* system is not in operation in Garba Tulla [...] On the other hand, the traditional connection between age and the organization of Boorana society, implemented in the past through the *gada* system, makes the Waso Boorana an age-conscious people » (p. 36). En bref, le *gada* a disparu mais il est encore actif ! À son insu, Aguilar reproduit une vision tronquée, unidimensionnelle, des systèmes générationnels qui l'a empêché d'exploiter un paradoxe qu'il pressent pourtant bien. Si sa grille de lecture en termes de générations historiques est pertinente, c'est que les générations « à la Mannheim » correspondent aussi à une logique générationnelle persistante dans la société et que le *gada* ne tiendrait pas qu'aux rituels de passation des pouvoirs opérés en Éthiopie ; on aurait là en quelque sorte une saisie expérimentale du *gada* par le biais de l'histoire qui mettrait en évidence la composante sociologique de ces systèmes.

Tout part peut-être de ce qu'Aguilar a occulté le fait que la théorie des « générations historiques », formulée par Mannheim dans le contexte des sociétés occidentales, remonte à 1928 – date de la parution en allemand de l'article « Das Problem der Generationen » – et que, depuis cette date, l'anthropologie nous a

appris à raisonner sur ce que cet auteur appelait en son temps les « générations biologiques » qu'il entendait distinguer, avec de bonnes raisons, des « générations historiques ». L'apport novateur de la recherche sur le rôle des femmes en fournit une illustration. Aguilar montre bien comment les femmes, à l'écart de la mosquée, contribuent de manière décisive à la perpétuation d'un *ethos* boorana, mais il égrène aussi des informations dont il ne tire pas parti sur la question de l'initiation des femmes (p. 71), la pratique de relation d'amant institutionnel avec les hommes de classe générationnelle idoine (p. 42), le respect d'interdits matrimoniaux en relation avec les classes (pp. 75-76), la présence de compagnes et de compagnons d'âge qui escortent fiancée et fiancé dans diverses phases du rituel de mariage (pp. 73, 87), ainsi que le rôle de la parenté maternelle, en particulier de la sœur de la mère (p. 103). Cela laisse pressentir que la position des femmes ne se comprend pas qu'au seul regard de la sphère domestique et qu'elle soulève la question de leur classement générationnel et des liens de parenté ; on aurait aimé en savoir davantage sur l'âge au mariage, l'espacement des naissances, l'arrêt de la procréation, qu'il soit naturel ou social, en rapport avec l'évitement des générations adjacentes et l'interdit de procréer simultanément, caractéristiques des systèmes de type *gada*. La périodisation en générations historiques aurait été d'autant plus perceptible qu'elle aurait résonné avec d'autres fréquences générationnelles, des générations différenciées par la démographie, au sens de cohortes successives plus ou moins nombreuses, et, dans un autre registre, les générations définies par la filiation et l'alliance. Ces critères, différents dans leurs principes, ne sont pas moins imbriqués et, chacun à leur façon, impriment leur rythme à la succession des générations. Il est vrai aussi que ces commentaires me viennent d'autant plus à l'esprit que j'ai été confrontée à une situation comparable chez les Meru Tigania-Igembe, des locuteurs bantous dont le système à deux fractions générationnelles, proche d'un type *gada*, a connu un sort semblable. La conquête et l'administration coloniales, qui invalidèrent la fonction militaro-politique et les passations de pouvoir, ont pu laisser penser que le système générationnel des Meru était défunt alors, qu'en réalité, la différenciation des générations était entretenue au niveau de la parenté par le respect des procédures matrimoniales informées par les classes et, au niveau domestique, par la répétition des rites et le respect d'interdits liés à une morale et une idéologie comparables à la Paix des Boorana. Les femmes étaient parties prenantes dans ces affaires au point qu'elles opposèrent une résistance tenace à la modification de la coutume, dont une instance néotraditionnelle (le *njuri ncheke*), promue par l'administration coloniale, se fit le défenseur zélé. La transformation des classes générationnelles en catégories générationnelles consécutive au *baby-boom* des années 1950-1970, provoqué en bonne partie par l'adhésion à de nouvelles valeurs, n'a pas totalement mis fin à l'esprit du système, à une certaine vision du monde qui persiste au travers des initiations masculines, d'interdits matrimoniaux et d'un principe cyclique de dénomination des générations (Peatrik 1999 : 429-511).

À partir de matériaux et d'objectifs de recherche différents, cet ouvrage nous confronte donc de nouveau aux limites d'une certaine raison analytique, à

l'impossibilité de saisir ces systèmes à partir d'un seul point de vue, et à la nécessité conjointe de croiser les angles d'approche pour restituer leur complexité, renversement de la méthode qu'avait initiée en son temps Asmaron Legesse (1973), mais dont la leçon, en avance sur son temps, n'a pas été vraiment suivie d'effet. Dans un compte rendu étoffé du premier ouvrage, intitulé « Age and ethnography », Richard Waller (1999), historien des Maasai, établit, à l'adresse des anthropologues, un bilan des connaissances sur les systèmes est-africains : « Definitive answers to the big questions remain elusive [...] Indeed, one of the underlying continuities of age organisation must surely be the continuity of debate about its nature and workings ; and this is as characteristic of the ethnography of age organisation as it is of the systems themselves » (pp. 139, 140). Waller a trop fréquenté l'ethnographie régionale, dont il est un fin connaisseur, pour céder aux attraits du postmodernisme mais, à sa façon, il souligne que ces « organisations d'âge », au fil des études successives, suscitent des interrogations renouvelées et résistent à l'analyse.

Simple, élémentaire, complexe : dans un article récent, Raymond Jamous (1999) remet en perspective les convergences et les divergences entre Émile Durkheim et Claude Lévi-Strauss sur ce qu'on peut entendre par « élémentaire » et « passage à la complexité », évolutionniste dans un cas, a-temporelle dans l'autre, à l'horizon de quoi pointe la rupture méthodologique introduite par Marcel Mauss, dont le concept de « fait social total » conduit à une nouvelle définition de l'objet de recherche en anthropologie et à un autre type de complexité. Ce paradigme africain, déduit de la combinaison singulière des critères universels que sont l'âge et la génération, agencés au cours du temps par les acteurs sociaux selon des modalités répétitives ou négociées qui font le cœur de la complexité, relève bien d'un fait social total ; cette proposition peut faire sourire en France tant elle paraît évidente, mais elle ne l'est pas ailleurs. Cette méthode d'approche aurait-elle présidé aux nombreuses monographies consacrées aux systèmes est-africains que le sentiment d'incohérence à leur propos aurait fini par s'éteindre. Parvenue à ce point, et suivant l'interrogation esquissée en conclusion par Jamous (*ibid.* : 302) quant aux perspectives généraliste et comparatiste en anthropologie, on peut réfléchir à la question du destin analytique de ce fait social total régional. Tout se passe comme si ces populations, en faisant un usage prononcé des critères d'âge et de génération, en avaient expérimenté et mis au jour les propriétés intrinsèques, résultat qui invite à poursuivre l'analyse dans deux directions. Soit on en fait un objet de recherche en sociologie ou en anthropologie comparative, en s'appuyant notamment sur des synthèses comme celles de Franck A. Stewart (1977) ou Bernardo Bernardi (1985), qui ont intégré d'autres organisations d'âge mais sont partis des systèmes est-africains pour élaborer les cadres de leur réflexion. En tant que mode de sociation élémentaire – bien proche à cet égard du processus initiatique défini par András Zempléni (1991) –, ces systèmes seront utilement rapprochés d'autres modes élémentaires, divisions dualistes, groupes de filiation, sociétés à maisons, etc. ; il arrive aussi que, en tant que modèles secondaires, ils se combinent à d'autres principes, dans

les sociétés simples ou hiérarchisées, et induisent des tensions particulières qu'il sera plus facile de décoder. Soit on en fait un objet de recherche en anthropologie générale, dont le thème n'est rien moins que l'anthropologie du temps. On connaît l'écueil de la généralisation où le chercheur, à trop vouloir embrasser, dilue son propos et banalise la portée de ses conclusions. Il faut donc fractionner ses objets. Mais, là encore, ce paradigme africain offre de belles ressources ; nous n'en citerons qu'une parmi d'autres, l'anthropologie des âges de la vie, que Paul Spencer (1990), un spécialiste des Maasai, a esquissée dans un ouvrage dont le titre *Anthropology and the Riddle of the Sphinx* indique à lui seul l'ambition.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : système générationnel/*generation system* – filiation/*descent* – cohorte/*troop* – guerre/*war* – Afrique de l'Est/*East Africa* – Waso Boorana.

BIBLIOGRAPHIE

Bernardi, Bernardo

1985 *Age Class Systems : Social Institutions and Politics Based on Age*. Cambridge, Cambridge University Press.

1999 *La Vie à pas contés : génération, âge et société dans les hautes terres du Kenya (Meru Tigania-Igembe)*. Nanterre, Société d'ethnologie.

Jamous, Raymond

1999 « Élémentaire, complexe : de certaines formes d'explications en anthropologie », *Archives européennes de Sociologie* 40 : 279-303.

Spencer, Paul, ed.

1990 *Anthropology and the Riddle of the Sphinx : Paradoxes of Change in the Life Course*. Londres, Routledge (« ASA Monographs » 28).

Legesse, Asmaron

1973 *Gada : Three Approaches to the Study of African Society*. New York, The Free Press.

Stewart, Franck Anderson

1977 *Fundamentals of Age-Groups Systems*. New York, Academic Press.

Mannheim, Karl

1928 « Das Problem der Generationen », *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie* 7 : 157-185 et 309-330 [Éd. franç., *Le Problème des générations*. Paris, Nathan, 1990].

Waller, Richard

1999 « Age and ethnography », *Azania* 31 : 135-144.

Peatrik, Anne-Marie

1995 « La règle et le nombre : les systèmes d'âge et de génération d'Afrique orientale », *L'Homme* 134 : 13-49.

Zempléni, András

1991 « Initiation », in Pierre Bonte & Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF : 375-377.