

EHESS

Structure et événement: le système générationnel des peuples du cercle karimojong

Author(s): Serge Tornay

Source: *L'Homme*, 35e Année, No. 134, Âges et générations: Ordres et désordres. Des sociétés aux rythmes du temps (Apr. - Jun., 1995), pp. 51-80

Published by: [EHESS](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25156697>

Accessed: 30/04/2013 16:55

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



EHESS is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *L'Homme*.

<http://www.jstor.org>

Structure et événement : le système générationnel des peuples du cercle karimojong

Serge TORNAY, *Structure et événement : le système générationnel des peuples du cercle karimojong*. — Si la pertinence du *critère* générationnel est largement reconnue dans l'étude des terminologies de parenté, des systèmes de filiation et d'alliance, la littérature ne parle de *système* générationnel, au sens de système de division de la société, qu'assez rarement et dans des contextes géographiques limités. L'Afrique orientale est peut-être le domaine où ce concept a trouvé ses meilleures illustrations. On ne traitera ici que d'un sous-ensemble bien typé, le cercle karimojong. Après un bref rappel du mode de vie des peuples concernés, on présentera l'argument sociologique du système générationnel et on mettra au jour, par référence à une structure commune, les événements qui révèlent la dynamique propre du système : il s'agit de montrer que les systèmes générationnels possèdent des propriétés spécifiques en tant que systèmes segmentaires. L'auteur contribue ainsi à l'étude du processus politique dans les sociétés sans État.

Dans cet article, je me propose, après un bref rappel du mode de vie des peuples concernés, (a) de présenter l'argument sociologique du système générationnel ; (b) de mettre au jour, par référence à une structure commune, les événements qui révèlent la dynamique propre du système : il s'agit de montrer que les systèmes générationnels possèdent des propriétés spécifiques en tant que systèmes segmentaires.

Spécificité culturelle et sociale du cercle karimojong

Délimité tardivement, mais de façon presque complète dès les années 50, sur des bases ethnohistoriques, linguistiques et socioculturelles, le « cercle karimojong » (le « Karimojong cluster » de P. H. Gulliver) regroupe principalement les Karimojong, les Jie et les Dodos d'Ouganda, les Toposa et les Jiye du Soudan, les Turkana du Kenya et les Nyangatom d'Éthiopie. Entre ces groupes, issus les uns des autres ou d'ancêtres communs, des liens ethnohistoriques sont attestés ; ils parlent des dialectes relativement proches d'une même langue et

L'Homme 134, avr.-juin 1995, pp. 51-80.

leurs institutions sont comparables, tant dans le domaine de la parenté que de l'organisation politico-religieuse. Cette dernière repose sur un *système générationnel* dont les différents avatars permettent de déceler la structure commune sous-jacente.

Sous la forme spécifique que nous analysons, le système générationnel est une caractéristique propre de ce groupe d'ethnies, autrefois nommées « Nilo-hamites du centre ». En effet, les autres peuples classés comme « Nilo-hamites » (aujourd'hui rebaptisés « Paraniotes »), que ce soit ceux du nord comme les Lotuko ou ceux du sud comme les Maasai, possèdent des systèmes de classes d'âge où le principe générationnel n'est certes pas absent, mais ne trouve pas l'application littérale que l'on décrit ici (*cf.* l'article d'A.-M. Peatrik). Preuve de sa vocation à élargir la sphère de la sociabilité, le système générationnel a été adopté par plusieurs peuples, voisins mais non directement apparentés aux ethnies du cercle karimojong¹. Leurs cas offrent le plus grand intérêt ethnologique, mais ils ne pourront pas être discutés dans cet article.

Contrairement aux Maasai, aux Nandi et à d'autres peuples est-africains devenus célèbres dès le début du siècle grâce au mythe européen du pasteur-guerrier hamite, les peuples du cercle karimojong, restés plus ou moins en marge de la colonisation, n'ont commencé à faire l'objet de recherches ethnographiques intensives qu'à partir des années 50. À cette époque, les Turkana, les Karimojong, les Jie menaient encore une vie peu altérée par la modernité, ce qui est le cas aujourd'hui encore des Dodos, des Toposa et des Nyangatom. L'ethnographie est due, dans une première étape, à deux couples de chercheurs : les Gulliver, qui étudièrent les Jie et les Turkana dans les années 1950 et 1960, et les Dyson-Hudson qui séjournèrent chez les Karimojong de janvier 1956 à septembre 1958. Les travaux de ces auteurs, en particulier *Karimojong Politics* de N. Dyson-Hudson (1966), apportèrent des données ethnographiques de qualité sur des sociétés qui avaient conservé leurs traditions et créèrent un regain d'intérêt pour la nature du processus politique dans les organisations non étatiques et non lignagères. En 1970, nous avons commencé l'étude des Nyangatom, un groupe alors à peine identifié, et qui, apparenté aux Toposa, avait émigré vers les confins éthiopiens. Enfin, au cours des années 80, H. et M. Müller ont séjourné chez les Toposa, qui étaient encore très mal connus ; ils ont également revisité les Turkana, améliorant sensiblement l'image que nous avait donnée P. H. Gulliver de leur « système d'âge », qui est de fait une version modifiée du système générationnel commun aux peuples du cercle karimojong.

Mode de vie et organisation sociale

Le mode de vie est agro-pastoral, avec un complément substantiel tiré de la cueillette, plus importante que la chasse ; la pêche en rivière ou en lac n'est pas

1. Des systèmes syncrétiques ont été élaborés par divers groupes ethniques, en particulier par les Pokot de langue kalenjin au contact des Karimojong et des Turkana, par les Labwor de langue acholi au contact des Jie, par les So de langue kuliak au contact des Karimojong, par les Dassanetch de langue couchitique au contact des Nyangatom et des Turkana.

exclue, mais, plutôt qu'une activité saisonnière comme chez les Nilotes du Sudd elle tend à s'imposer comme ressource principale chez des sous-groupes qui ont perdu, avec leur bétail, la mobilité des semi-nomades (*cf.* les Turkana des rives du Lac, les Nyangatom fixés sur les rives de l'Omo). Ces sous-groupes sont parfois considérés avec une certaine condescendance, mais ils ne sont pas castés : le mariage entre eux et les pasteurs demeure possible, des services et des biens autres que le bétail (travail agricole, poisson séché, miel, tabac, etc.) pouvant être acceptés au titre du prix de la fiancée. Même quand il existe des artisans forgerons, au demeurant jamais fondeurs, ils ne sont pas non plus castés. Les peuples du cercle karimojong préfèrent se fournir en poterie et en objets de fer auprès de leurs voisins plutôt que de les produire eux-mêmes ; ils sont en revanche de bons boisseliers mais cette spécialisation ne constitue pas une activité à plein temps.

Agriculture : les productions essentielles sont le sorgho, le maïs, les haricots, le tabac ; le sorgho est souvent nommé le « bétail des femmes » ; celles-ci ne sont toutefois pas soumises, comme chez les Bahima d'Ouganda ou chez certains peuples couchitiques, au tabou de la traite des animaux domestiques. La culture est surtout « de pluie », mais des crues de rivières sont mises à profit chaque fois que la géographie et l'écologie le permettent. Dans le pays turkana, l'agriculture est très marginale du fait de l'aridité (150 mm/an à Lodwar, alors que les contrées des autres groupes, en Ouganda, au Soudan et en Éthiopie, reçoivent entre 300 et 600 mm/an).

Élevage : zébu, chèvre et mouton, âne ; hormis le pays turkana où le dromadaire, acquis auprès des Gabra ou des Rendille, est bien implanté, cet animal n'a fait dans les autres groupes que de passagères incursions ; tous ces peuples pratiquent un semi-nomadisme « équatorial » assez différent des systèmes de transhumance de la zone sahélienne : ils font paître leurs troupeaux aux alentours des points d'eau tout en gardant la capacité de déplacements importants, dont les raisons sont plus souvent politiques qu'écologiques ou saisonnières ; ces déplacements vont de la simple opportunité temporaire à la sécession, processus-clé de notre analyse.

L'organisation sociale repose sur le système de parenté et le système générationnel ; ce dernier opère dans le cadre des sections territoriales, qui regroupent des éléments claniques très divers et qui définissent des espaces sociaux et économiques non par des limites, mais par des centres, les points d'ancrage que constituent les lits des rivières et les nappes phréatiques à proximité desquels on trouve les établissements dits permanents de ces semi-nomades. Les clans, patrilinéaires et exogames, portent pratiquement les mêmes noms dans l'ensemble du cercle, ce qui confirme des apparentements et constitue une des sources de l'ethnohistoire. L'appartenance clanique se traduit par le port de certaines décorations féminines, les épouses devant arborer les insignes du clan de leur mari, et par des prescriptions spéciales pour les rites de naissance. Sauf chez les Jie, les membres des clans vivent dispersés ; même si des liens de solidarité ou des devoirs d'hospitalité sont à l'occasion rappelés,

les clans ne sont pas subdivisés en lignages ; entités emblématiques, identitaires, définissant le soi et l'autre par la règle d'exogamie, ils ne fonctionnent pas comme groupes politiques.

La polygynie, en principe non sororale, est valorisée ; chez les Toposa, quelques hommes riches se vantent de posséder une trentaine d'épouses ; mais la monogamie n'est pas rare et l'homme qui a trois épouses légitimes est considéré comme bien nanti ; l'alliance vise toujours à ouvrir le réseau de relations et il n'y a pas transmission de préférences ni obligations de mariage de génération en génération. Le système générationnel ne définit d'aucune façon des catégories d'hommes ou de femmes épousables ou non épousables. Le mariage relève de la vie privée ; surtout avant son premier mariage, la jeune femme jouit d'une relative liberté dans le choix de ses amants, mais la sanction de chaque union dépend en fin de compte de l'acceptation des hommes titulaires des troupeaux familiaux. Fils et cadets ne peuvent, de leur propre chef, aliéner aucune tête de bétail, si bien qu'ils sont socialement mineurs tant que vit leur père ou, à défaut, leur aîné. Le prix de la fiancée est relativement élevé (quinze à trente têtes de gros bétail, pour une richesse moyenne de quatre à cinq têtes par habitant). La nomenclature de parenté est du type « descriptif » de Murdock, avec *bifurcate merging* ; en harmonie avec les règles d'héritage, elle distingue entre « enfants de père » (demi-germains) et « enfants de mère » ; les alliés se répartissent en deux classes principales : *ngikamurak* « consanguins — des deux sexes — de l'épouse, maris des consanguines » et *ngimuyok* « consanguins — des deux sexes — du mari, épouses des consanguins ». La relation d'alliance se réalise donc sous deux modalités, irréductibles l'une à l'autre, selon que c'est la femme ou l'homme qui crée le lien.

L'héritage du bétail se fait par le canal des mères. Les groupes de parenté sont de deux sortes : *awuyi* « famille mono- ou polygyne », à savoir les dépendants d'un titulaire de troupeau, le même mot désignant aussi le « chez soi », le camp ; *ekol* « une épouse et ses enfants », le même mot désignant aussi le foyer, la cuisine. À la mort du *pater familias* titulaire unique du troupeau familial quel que soit le nombre d'épouses, l'aîné de l'*ekol* de la première épouse du défunt tend à se faire reconnaître comme le nouveau titulaire de l'*awuyi* dans son entier, mais les aînés des autres cuisines cherchent à affirmer leur indépendance en se déclarant, à la première dispute, titulaires de la part du troupeau héritée du chef de leur mère ; une telle rivalité peut se manifester entre vrais germains, de sorte que des lignages solidaires ne trouvent ni le temps ni les raisons de se constituer. Il n'y a pas de système lignager et l'organisation politique repose sur le système générationnel dans le cadre des établissements, des voisinages et des sections territoriales. Les principaux regroupements de population ont lieu entre mars et juillet, au cours de la saison humide ; ce fait contraste avec ce qui se passe chez les « Nilotes des rivières et des lacs » (Nuer, Dinka, etc.) que la saison humide et l'inondation éparpillent en petits îlots et que la saison sèche rassemble au contraire autour des rares points d'eau.

Argument sociologique du système générationnel

Toute sociation repose sur une division spécifique de la société. Les Nyan-gatom et les peuples apparentés, en particulier les Karimojong, les Jie, les Toposa et les Turkana, utilisent à cette fin un système générationnel. Ces sociétés répartissent l'ensemble de leurs membres en un nombre non limité d'« espèces sociales ». Chaque société compte des représentants vivants de quatre ou cinq espèces et garde en mémoire les noms de quelque cinq autres espèces dont les membres ont disparu.

Ces espèces sont aristotéliennes : nommées arbitrairement à partir d'entités naturelles vivantes ou non (Lycaons, Montagnes, Léopards, Zèbres, Éléphants, Souris, etc.), elles se forment d'une manière purement logique, par l'application d'une règle de patrification : les hommes d'une espèce engendrent tous les membres d'une autre espèce et uniquement ceux-là, et c'est pourquoi ces espèces sont aussi des générations « patrigéniques », des groupes qui, du fait qu'ils contiennent toute la descendance sociale d'une cohorte masculine donnée, considérée comme celle des « initiateurs du pays », relèvent statistiquement de la Loi normale (courbes en cloches). Ces groupes générationnels sont intrinsèquement hétérogènes du point de vue de l'âge ; chaque génération est stratifiée en classes d'âge successives selon un principe de séniorité. Comme dans les sociétés lignagères, c'est donc un principe de filiation qui préside à la division de la société ; mais les partitions ne sont pas des lignages, parce que chaque espèce se trouve, par rapport à sa parente, comme par rapport à sa fille, dans un rapport d'altérité irréductible. En vertu d'un principe d'alternance inhérent au système, il est exclu que pères et fils appartiennent au même groupe statutaire d'espèces sociales, ce qui les situe dans une logique distincte de celle des sociétés à lignages.

Pourquoi les peuples du cercle karimojong, dans un environnement socio-culturel plutôt lignager, celui du monde nilotique, ont-ils privilégié la division générationnelle ? La connaissance des origines des institutions demeurant hors de sa portée, l'ethnologue ne doit pas pour autant s'interdire le recours à l'hypothèse.

L'écologie et l'ethnohistoire montrent que les Paraniotes, en particulier le groupe central ou cercle karimojong, ont à faire face, dans une des zones climatiques les plus capricieuses du continent, à des conditions de vie changeantes, aléatoires. Plus encore que leurs voisines, ces communautés agro-pastorales et semi-nomades passent par des périodes de prospérité, mais connaissent aussi de fréquentes catastrophes : sécheresses, épidémies, famines, guerres... Elles prospèrent, s'effondrent, se reconstituent de leurs propres débris et, à l'occasion, de ceux des sociétés environnantes. Vivant sous le spectre de l'oliganthropie, elles sont natalistes et promptes à assimiler tout groupe prêt à jouer le(ur) jeu.

On peut admettre, à titre d'hypothèse, qu'à l'instar des autres sociétés nilotiques, les ancêtres des Paraniotes du centre auraient eu une organisation clanique et/ou lignagère, mais qu'à un tournant de leur histoire ils auraient ren-

contré des problèmes de *brassage* et de *reconfiguration* impossibles à gérer au moyen du principe lignager. Ils y auraient alors renoncé délibérément, ou bien cette organisation serait tombée d'elle-même en désuétude.

Quelle nouvelle division de la société allait alors émerger ? La base de l'économie est agro-pastorale. Mais cette économie mixte, avec les techniques qu'elle met en œuvre, ne requiert pas d'autre spécialisation que celle des sexes. L'élevage est principalement l'affaire des hommes et *le sorgho est le bétail des femmes*. La spécialisation artisanale est maintenue au degré minimum. Les rares experts, devins et guérisseurs des deux sexes, ne vivent jamais exclusivement de leur art. Ces conditions sont incompatibles avec l'émergence de castes artisanales ou professionnelles. Il s'agit de sociétés sans rois, sans prêtres, sans chefs. Enfin les différences qui découlent, entre peuples voisins, apparentés ou non, d'une différence notoire du mode de vie (sous-groupes ou peuples sans bétail, chasseurs, pêcheurs, etc.) ne débouchent, dans l'orbite culturelle des Paranilotes du centre, ni sur la soumission ou l'exploitation, ni sur l'exclusion matrimoniale des groupes intéressés².

Si le mode de vie est agro-pastoral, l'*ethos* dominant est pastoral. La littérature sur le pastoralisme a mis en évidence des exigences particulièrement prégnantes de *solidarité communautaire*. C'est parce que la communauté peut éclater à tout moment, parce que le fils, le cadet ou le voisin, de simple rival peut très vite devenir « ennemi », que le rappel à la solidarité est le discours dominant et la menace de la sécession le risque politique majeur. Le recours au principe générationnel comme source et garantie du lien social aurait offert une opportunité efficace à des communautés de composition trop instable pour s'appuyer sur une structure lignagère, et qui ne trouvaient, ni dans la personne d'un chef, ni dans une quelconque institution unifiante, le moyen de nouer de façon durable une certaine communauté.

Pourquoi des générations et non pas des classes d'âge ? Nouvelle question insoluble (ou presque : cf. *infra* le cas turkana) ! On peut tout de même noter que les Maasai, les Samburu et les Rendille, pour ne prendre que ces exemples typiques de sociétés à classes d'âge, ont conservé une forte structure clanique et/ou lignagère ; la gérontocratie inhérente aux systèmes de classes d'âge peut alors s'appuyer sur les positions lignagères. Or le système générationnel selon nous n'est pas une gérontocratie typique, puisqu'il n'accorde pas à tous les gérontes, du simple fait de leur âge, un statut prééminent dans la société.

La *précédence générationnelle* est linéaire, mais ses effets sont amortis par le principe, emphatiquement rappelé par les acteurs et mis en scène dans leur vie quotidienne, de l'équivalence des générations alternes. Le système se caractérise par la répartition des espèces ou générations consécutives en deux classes

2. Si les Mursi de la basse vallée de l'Omo considèrent les pêcheurs-cueilleurs Kwegu (ou Muguji) comme une « caste inférieure » et refusent de leur donner leurs sœurs ou leurs filles en mariage, les Nyangatom considèrent ces tabous comme absurdes et, face aux exactions dont les Muguji ont récemment (1991) été victimes de la part des Kara, ils ont décidé de les intégrer en leur sein comme une section territoriale à part entière.

statutaires, c'est-à-dire par une règle de précedence alternante qui a pour effet d'opposer et d'inverser la position statutaire des deux classes.

Il existe à tout moment, au sein de chaque classe statutaire, une espèce « en titre », qui est investie de l'un des deux uniques statuts du système : les Pères du pays, qui procréent et bénissent les Fils du pays, lesquels deviendront à leur tour Pères du pays lors de la prochaine inversion statutaire. Les deux classes statutaires ne sont pas des moitiés : si elles sont logiquement équivalentes, elles ne le sont pas politiquement.

Comment le principe dualiste s'est-il imposé dans le système ?

L'idée force est que l'on ne met pas les fils en face des pères. Il suffit aux Fils du pays de savoir qu'ils viennent à la suite des Pères du pays. Mais les fils et les petits-fils des Fils en titre pourraient-ils se contenter de leur situation s'ils n'avaient d'autre recours que de *prendre leur rang* ? De toute évidence, la réponse est non : les générations du bas seraient écrasées par une règle ordinale ou de précedence par rangs. Le système générationnel ne connaît pas de règle ordinale, pas d'échelle de promotion par rangs, ce qui le différencie sociologiquement des systèmes de classes d'âge.

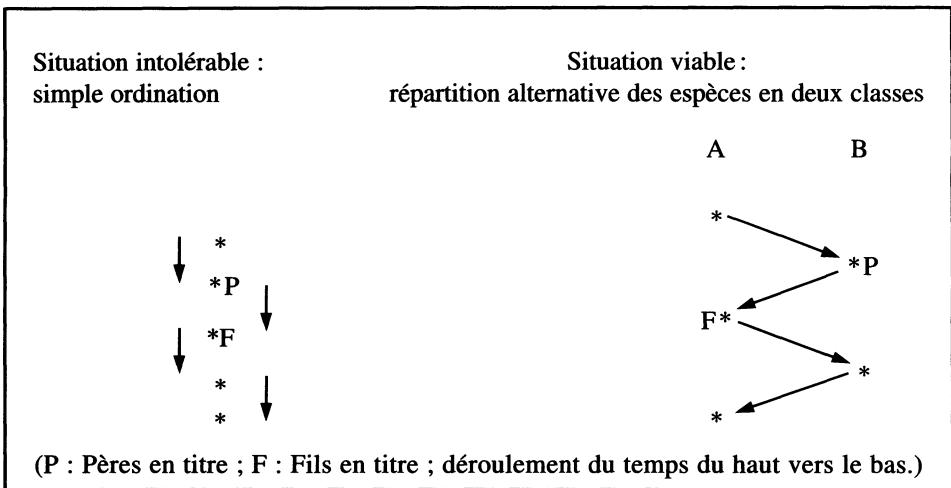


Fig. 1. Simple ordination *versus* répartition des espèces en deux classes.

Le principe dualiste, qui se traduit par l'affirmation de l'équivalence des générations alternes, rétablit la possibilité d'une égalité entre les divisions de la société. Cette égalité place sur un plan équivalent les pères et leurs petits-fils, en face des fils et de leurs propres petits-fils, de sorte que les pères peuvent au pire maudire leurs fils, mais pas leur postérité.

La séparation statutaire des pères et des fils clarifie les conditions du jeu social : chaque génération doit prouver sa viabilité, faire sa vie de son côté, tout en assumant son statut. Sur le terrain, on a souvent l'impression qu'entre pères et fils c'est chacun pour soi ; mais cette distance n'est que la contrepartie de la règle qui oblige tous les fils — pas seulement les Fils en titre —, en réponse à la procréation et à la bénédiction paternelles, à « nourrir les pères » — pas seulement les Pères en titre —, en leur offrant, au besoin quotidiennement, le bœuf du festin communautaire. De sorte que le flux montant de la nourriture et de la piété filiale, en réponse au flux descendant de la procréation et de la bénédiction, engage obligatoirement dans le jeu générationnel la totalité des acteurs sociaux, et non pas seulement les membres des générations en titre.

Du point de vue de leur dynamique relationnelle, les espèces ou générations n'ont que deux stratégies possibles : soit s'en tenir au *statu quo*, soit faire pression pour hâter le terme, jamais fixé d'avance, de l'inversion statutaire. Naturellement la première attitude est celle des Pères en titre, investis de l'autorité et du pouvoir politico-religieux, tandis que la seconde caractérise les Fils du pays, qui se trouvent en mal de promotion pendant de longues périodes, puisque l'intervalle entre ces générations masculines, tel qu'il résulte des calculs démographiques, est légèrement supérieur à cinquante ans (Spencer 1978 ; Müller 1985, 1989 ; Tornay 1989a).

Quels sont les rapports entre le système générationnel et le système de parenté ? Le premier utilise en effet le langage du second : « les Fils nourrissent les Pères » ; mais ce qui est remarquable, c'est que cette injonction, qui résume à elle seule la philosophie du système, représente une inversion du discours et des contraintes qui prévalent dans la sphère de la parenté : le père ne cesse d'admonester ses fils en leur rappelant qu'ils ne sont rien, qu'ils n'ont rien, qu'ils ne sont nourris que par lui, que leur vie ne dépend que de lui, seul titulaire du troupeau. S'ils se conduisent mal, il peut en effet les maudire et les bannir de son établissement. Au plan de la société globale, la dépendance domestique est expressément inversée : au lieu que les pères nourrissent leurs fils, ce sont les fils qui nourrissent leurs pères. Cette inversion, dans le langage de L. Dumont, est le signe du passage à un niveau hiérarchique supérieur : le tout de la société est au-dessus et englobe les parties. Ceci n'empêche nullement le système générationnel de s'appuyer, pour le recrutement des générations, sur le principe de filiation légitime, découlant d'un mariage avec transfert de bétail, et non pas sur la filiation biologique. Ce point sera illustré par le cas turkana. Contrairement au système maasai de classes d'âge, le système générationnel ne définit d'aucune façon des catégories masculines ou féminines de conjoints permis ou prohibés. Tout homme peut prendre femme dans n'importe quelle génération : l'épouse est, au besoin, réalignée sur la génération du mari, de sorte qu'il ne saurait y avoir d'ambiguïté sur l'attribution des enfants à la génération qui suit celle de leur père social.

En conclusion, résumons le dispositif du système en quelques règles simples, telles qu'elles ont été formulées par É. de Dampierre³ :

Un postulat de départ est indispensable pour comprendre l'esprit du système : la société nyangatom privilégie la relation Père/Fils et lui donne le pas sur la relation Aîné/Cadet. Le modèle peut se définir de façon adéquate au moyen de quatre règles simples : (a) une règle d'agrégation des rôles, par laquelle le principe de filiation simple constitue des « espèces » sociales qui s'ordonnent en une séquence indéfinie ; rappel de l'origine historique de cette première règle : les premiers rôles agrégés ont bien été ceux des Fils des Initiateurs du Pays ; (b) une règle de distribution : toutes les espèces sont rangées alternativement en deux classes statutaires qui sont dès lors tenues pour équivalentes (ceci n'est pas sans rapport avec certaines sociétés de l'Inde du Sud, où les *jati* sont répartis en *jati* de la main gauche et *jati* de la main droite, et ceci dans le plus grand désordre... les brahmanes échappent certes à cette répartition) ; (c) une règle d'opposition statutaire : deux de ces espèces, consécutives, se voient attribuer en un temps *t* de l'histoire, les positions statutaires de Pères du Pays et de Fils du Pays ; (d) une règle de précedence alternante : cette opposition s'inverse en son contraire au temps *t'*, moment politiquement et rituellement opportun. Les rôles aléatoires de pères et de fils sont ainsi transformés en états consolidés de Pères/Fils : seule situation où chacun est assuré (a) d'être un Père et d'être un Fils, (b) d'avoir un père et d'avoir un fils, qu'il soit né Père ou qu'il soit né Fils du Pays.

Les Nyangatom et les peuples apparentés reconnaissent donc dans le système générationnel le fondement du lien social et le moyen de garantir l'idéal communautaire. Mais cette conception ne trahit-elle pas une vision trop idéale, ou trop fonctionnaliste, du système ?

La structure et l'événement

La structure sous-jacente aux diverses variantes ethnographiques est simple : pendant une durée non fixée par des règles explicites, la génération des Pères du pays gère les affaires politico-rituelles et reconnaît (instaure, initie) les cohortes de leurs fils comme classes d'âge successives de la génération des Fils du pays. En temps opportun les Pères procèdent à l'inversion statutaire et transmettent le statut prééminent aux Fils en titre, qui, devenus Pères, « ouvrent » la génération de leurs fils en commençant à les initier comme Fils du pays. La structure implique donc deux situations qui se concrétisent par des rites de passages distincts : l'initiation des classes d'âge des Fils et l'inversion statutaire, vécue comme une transition, une succession générationnelle.

Le fonctionnement est-il aussi harmonieux que la structure est rationnelle ?

On va voir qu'en dépit (ou du fait) d'une compréhension encore balbutiante des implications démographiques du système (on n'imaginait pas qu'une

3. Esquisse proposée par É. de Dampierre lors de la soutenance de thèse de S. Tornay, le 15.12.1989 à l'université de Paris X-Nanterre ; cf. TORNAY 1991.

génération donnée pût demeurer « au pouvoir » plus de trente ans...), Gulliver et Dyson-Hudson donnent des comptes rendus assez peu problématiques des systèmes jie et karimojong. Leur fonctionnalisme se heurtait certes à l'incongruité qu'un « système d'âge » recrutât au moyen d'une règle générationnelle, mais en fin de compte les modèles élaborés au contact des meilleurs informateurs et les solutions que ces derniers indiquaient pour résoudre les incongruences manifestes de statut (classement dans une autre génération que celle qui suit le père) assuraient la crédibilité du système. Depuis les années 80, H. Müller et nous-même, mettant à profit de nouvelles données ethnohistoriques et ethnographiques, avons poursuivi l'étude du système générationnel. En prêtant attention à ses « accidents de parcours », nous allons maintenant rechercher la dynamique et les propriétés segmentaires du système.

Jie

Pour P. H. Gulliver, si le « système d'âge » des Jie est « purement rituel », sa nature générationnelle est patente : « Tout Jie est placé d'office, à sa naissance, dans une génération, telle que tous les membres de l'une sont les fils de celle qui la précède immédiatement. À tout moment, il y a normalement deux générations dont l'existence fait l'objet d'une reconnaissance formelle. La génération Senior est celle des anciens, qui ont tous été initiés. La génération Junior est celle de leurs fils ; elle n'est pas encore close, car un certain nombre de ses membres n'ont pas encore été initiés » (1953 : 147, notre traduction, comme dans les citations suivantes). En 1951, la génération « aînée » était celle des Buffles, la « cadette » celle des Topis. Gulliver insiste sur le fait qu'une nouvelle génération ne peut être inaugurée que lorsque la précédente n'a plus de membres à initier ; mais d'un autre côté, et ceci est particulier aux Jie, qui ont aussi une structure clanique relativement forte, toute inauguration générationnelle doit être assurée non par les pères, mais par les grands-pères de la nouvelle génération. Ces deux affirmations sont logiquement incompatibles : tant que des hommes vivent, et même après leur mort, ils engendrent socialement des enfants car leur descendance est celle de toutes leurs épouses légitimes, quelle que soit l'identité des géniteurs (en cas d'impuissance, amis, parents, après le décès, frères ou fils en vertu du lévirat). La génération des pères ne peut donc être close, sauf peut-être par initiation conditionnelle et anticipée des membres à naître, pour permettre l'ouverture, par les grands-pères, de la génération des petits-fils. Mais cette question du traitement des « marges » des groupes générationnels n'a pas été perçue comme problématique par Gulliver, parce qu'il considère en fait le système jie comme un système d'âge gérontocratique. Pour lui, la fonction majeure, pour ne pas dire unique, du système jie est la désignation des leaders rituels qualifiés pour intervenir dans les diverses circonstances de la vie publique. Or cette qualification est la conjonction de deux critères : il suffit d'être initié et d'être l'aîné de l'assemblée (selon une « séniorité » qui découle du rang d'initiation d'un homme dans sa généra-

tion et du rang de celle de son père dans la sienne). Gulliver ajoute : « Le système pourrait peut-être être désigné, de façon plus correcte, comme une organisation de la *séniorité sociale* plutôt que de l'âge » (*ibid.* : 156), façon bien timorée de reconnaître la prégnance du principe générationnel. En fin de compte, le système jie semble bien constituer un cas particulier dans le cercle karimojong : « Il n'y a pas de moment déterminé où une génération est promue au statut senior dans le système global. L'inauguration d'une nouvelle génération n'affecte pas directement le statut des pères, dont la classe la plus ancienne aura presque certainement à exercer le *leadership* rituel, dans la mesure où les rangs des grands-pères de la nouvelle génération sont de plus en plus clairs » (*ibid.* : 157). Le système jie ferait ainsi l'économie d'une mise en œuvre explicite de l'inversion statutaire, point considéré comme crucial dans les autres systèmes, à l'exception de celui des Turkana.

Karimojong

Avec Dyson-Hudson (1963, 1966), les Karimojong proposent la variante « cartésienne » du système, celle qui correspond au plus près à sa structure : les rites d'initiation sont nettement distingués des rites de transmission. Mais du fait qu'il conçoit l'ensemble comme un « système d'âge », l'auteur accorde la priorité logique aux classes d'âge, qui se regrouperaient a posteriori en classes générationnelles : « Cinq classes d'âge successives s'amalgament en un *corporate group* plus vaste [...] que j'appelle *classe générationnelle*. Chaque classe générationnelle comprend ainsi tous les hommes de la tribu qui ont accompli l'initiation au cours de la période (idéale) des vingt-cinq à trente ans couverts par les classes d'âge qui la constituent » (1966 : 156). On est donc dans une logique analogue à celle des systèmes de simples classes d'âge. Et cependant « chaque classe générationnelle est censée engendrer celle qui la suit ; les classes adjacentes sont apparentées comme pères et fils ; les classes alternes comme grands-pères et petits-fils. À tout moment, deux classes générationnelles sont reconnues comme groupes en corps » (*ibid.*). Dyson-Hudson ne peut admettre cet engendrement d'une génération par l'autre que comme une métaphore, exactement comme les Maasai ou les Samburu dénomment « pères de *moran* » les membres de la deuxième ou troisième classe au-dessus de celle des nouveaux initiés. Notre auteur poursuit : « Dans la mesure où c'est l'appartenance générationnelle du père qui semble destiner le fils à devenir membre de telle génération, on pourrait en un sens dire qu'il est destiné à cette génération depuis sa naissance. Mais ce n'est pas le cas... » (*ibid.* : 175). Il note alors qu'un fils né très tard dans la vie d'un homme peut être initié dans la génération alterne, surtout si celle à laquelle il était normalement destiné se trouve déjà close à l'initiation. On ne peut contester la remarque puisque Dyson-Hudson la présente comme une donnée ethnographique, mais à mon sens elle ne suffit pas pour dénier au système karimojong sa nature générationnelle. Car, sur le fond, l'analyse fait ressortir (a) « que l'organisation d'âge fournit à la fois la source

de l'autorité politique et le champ principal de son exercice chez les Karimojong » ; « que la source immédiate de l'autorité politique est un office collectif : *elderhood* » (*ibid.* : 155) — concept qu'on doit comprendre ici comme *fatherhood*, car s'il s'agissait de l'aïnesse simple l'auteur dirait *seniority* ; (b) que « les anciens ont le droit de décider en faveur des intérêts de la communauté contre les intérêts individuels. Dans les situations conflictuelles ce sont les droits des anciens, les droits politiques, qui l'emportent » ; (c) qu'« au plan politique, ce sont les anciens qui exhortent la génération montante à razzier le bétail et à tuer les membres des groupes étrangers qui mordent sur leurs pâturages » ; (d) qu'« en fin de compte les anciens qui gouvernent sont individuellement les pères de la génération cadette, qui est composée d'individus qui sont leurs fils » (*ibid.* : 185). Autant d'affirmations qui établissent la nature générationnelle du système.

Dyson-Hudson propose enfin des clés utiles pour la suite de notre discussion sur la succession générationnelle : « Il ne faut pas sur-dramatiser le processus de succession. Si c'est un conflit, il est limité. [...] Certes, des hommes qui ont assumé collectivement l'autorité pendant vingt-cinq à trente ans sont réticents à renoncer à leur prestige sous prétexte de sénilité... et des hommes qui ont atteint la maturité physique sont impatients de se voir reconnaître la pleine maturité sociale. Mais les Karimojong regardent la succession non pas tant comme un conflit de groupes que comme une nécessité sociale » (*ibid.* : 187). Parmi les causes qui vont imposer finalement cette nécessité, l'auteur signale (a) l'incapacité progressive, pour cause de vieillesse et de disparition, des anciens en titre de présider les cérémonies communautaires et (b) la pression croissante des adultes « qui ne peuvent être initiés parce que leurs pères sont encore de la génération cadette » (*ibid.* : 188). La conjonction de ces causes va finalement l'emporter et les anciens en titre ne feront plus obstacle : ils passeront la main sans rechigner et la continuité de la bonne gestion des affaires du pays sera assurée.

Nous reprendrons plus loin la discussion sur les Karimojong en introduction au cas nyangatom.

Turkuna

Selon Gulliver (1958), les Turkana ne reconnaissent que deux grandes divisions comparables, mais non identiques aux classes générationnelles, à savoir deux « moitiés » (puisque fonctionnellement équivalentes), qu'il nomme *alternations* et qui portent les noms de Pierres (ou Montagnes) et de Léopards. Le principe de cette division demeure toutefois générationnel puisque « les Pierres engendrent les Léopards et vice-versa », de sorte que pères et fils se trouvent systématiquement séparés par leur appartenance à la division opposée. Ces moitiés existent, avec les mêmes noms, dans tout le pays turkana. Gulliver, qui avait déjà publié un article sur le système jie (1953), était bien placé pour percevoir les différences entre le système turkana et un « vrai » système généra-

tionnel. Selon lui, les *alternations* turkana ne peuvent pas être considérées comme des « générations tribales » : dans chaque tranche d'âge, on trouve autant de Pierres que de Léopards. Logiquement, on doit retrouver dans chaque moitié les grands-pères et leurs petits-fils, mais les Turkana semblent ignorer ou occulter ce fait : « il n'y a aucune revendication d'un lien spécial avec le grand-père, tel qu'il existe chez ce peuple voisin et parent que sont les Jie » (Gulliver 1958 : 903). Il semble bien que la précédence générationnelle ait été neutralisée : « Il existe une idée, assez largement répandue, selon laquelle les Pierres sont, en tant qu'*alternation*, vaguement *seniors* par rapport aux Léopards. Cette idée fut exprimée dans des régions très distantes, mais personne n'a pu en donner la raison, et il y avait peu, sinon aucune différence perceptible en termes de comportement, de *status* ou de privilège » (*ibid.*). L'appartenance à l'une ou l'autre moitié n'aurait plus de conséquence apparente au plan juridique et politico-religieux, l'âge et le status domestique conférant en fin de compte la même autorité et les mêmes avantages aux hommes de l'une ou de l'autre. En revanche, la vie quotidienne souligne expressément l'existence des deux moitiés : il y a toujours deux groupes d'hommes siégeant à part sous leurs arbres respectifs. Les moitiés ont tendance à se considérer comme des entités relativement indépendantes. Des groupes d'âge sont initiés parallèlement et synchroniquement dans l'une et dans l'autre moitié ; ces groupes « n'éprouvent l'un pour l'autre guère d'intérêt ni de solidarité, et ils ne se fondent pas dans une même classe d'âge. Au lieu de cela, chaque groupe tend plutôt à s'associer avec le groupe qui le précède en âge dans la même moitié, et, plus tard dans la vie l'attachement au groupe s'estompe au profit de l'appartenance à la moitié » (*ibid.*).

Comme on peut s'y attendre, l'initiation, dont le dispositif comporte un parrainage propre aux Turkana, s'est affirmée au détriment des cérémonies de transition générationnelle. Au cours des trente années qui ont précédé le séjour de Gulliver, cinq nouveaux groupes d'âge furent créés, parallèlement, dans chaque *alternation*. Il y aurait, en moyenne, huit à dix groupes dans chacune. Ces groupes reconnaissent entre eux, comme en leur sein, des précédences qui combinent l'âge et le rang de naissance des fils avec le rang de naissance de leurs pères, mais, contrairement aux classes d'âge maasai, les groupes d'âge turkana ne gravissent aucune échelle de grades ; sous ce rapport, la situation est donc la même que dans le reste du cercle karimojong, où les groupes d'âge d'une même génération ne reconnaissent entre eux qu'une relation d'aînés à cadets, sans notion d'échelons. Selon Gulliver, les groupes d'âge turkana avaient autrefois une fonction principalement guerrière, mais la *pax britannica* à partir de 1918 « a inévitablement affaibli le système [...] en lui ôtant une de ces *raisons d'être* essentielles » (*ibid.* : 917). Cette intervention, jointe au facteur écologique entraînant une dispersion constante des communautés, fait que « le système d'âge turkana ne joue plus qu'un rôle marginal dans le système politico-légal de la tribu aujourd'hui » (*ibid.*). L'auteur argumente comme suit : le système d'âge n'est pas lié au système de parenté comme par exemple chez

les Nuer ; il n'est pas lié non plus à des unités territoriales à l'intégrité desquelles il pourrait contribuer, comme chez les Jie, les Arusha et les Maasai ; il ne fournit pas non plus un cadre de leaders permanents pour les affaires rituelles (Jie) ou militaires (Maasai) ; enfin, à part quelques devins, les anciens ne sont pas investis d'offices publics permanents : le leadership des festins communautaires revient au doyen des participants. En bref, Gulliver reconnaît, en termes fonctionnalistes, l'utilité des groupes d'âge (le principe universel de l'aînesse apportant des « clés » immédiates pour l'action), mais il avoue ne découvrir aucune explication à la survivance des *alternations*. Il propose toutefois une hypothèse : « Les Turkana gardent le souvenir, commun mais vague, d'un groupement éteint, celui des Phacochères, qu'ils considèrent comme du même ordre que les *alternations* contemporaines. Ce groupe est parfois décrit comme le père de la classe des Pierres, en dépit du fait qu'aujourd'hui les Pierres soient tous fils des Léopards. [...] À titre d'hypothèse, je conclurai que les Phacochères comprenaient une génération de type jie et qu'ils furent les pères des Pierres ancestraux, qui furent eux-mêmes les pères des premiers Léopards. Le système a dû s'effondrer quand les Pierres juniors furent initiés en même temps que des Léopards de leur âge, qui étaient en fait leurs fils classificatoires » (*ibid.* : 920).

L'ethnohistoire du cercle karimojong a connu un progrès décisif avec l'ouvrage de J. Lamphear (1976) sur les Jie. Au cours des années 80, H. Müller a trouvé, dans la littérature comme auprès des Turkana, une validation de l'hypothèse de Gulliver. Je me réfère ici à sa plus récente publication (1991 : 562) : « Au début du XVIII^e siècle, de jeunes Jie émigrèrent vers l'est et descendirent l'Escarpement du Rift. Une fois séparés de leurs gens pour de bon, ces pionniers, qui se nommaient probablement les Herbes, devinrent le noyau de l'entité qu'on nomme aujourd'hui Turkana. La génération suivante, celle des Lycaons, entama une expansion territoriale. Sous le coup d'une sécheresse dévastatrice, certains des Lycaons partirent à l'est vers la région du lac, chassant et incorporant d'autres groupes ethniques, acquérant des dromadaires, probablement auprès des Rendille. Ils parvinrent à reconstituer leurs troupeaux, mais cela prit un temps considérable au cours duquel la plupart des ménages furent dans l'incapacité de payer les compensations matrimoniales. Cette situation affecta spécialement les cadets de la générations des Phacochères. »

Müller rappelle ensuite que c'est la paternité sociale qui seule définit l'identité générationnelle de la progéniture ; et comme cette paternité découle du transfert du bétail de mariage, les enfants nés d'une union non légitimée sont comptés comme enfants de leur grand-père maternel. Ceci est la règle commune dans le cercle karimojong. « Les Phacochères qui avaient convolé illégalement avec les filles des Lycaons firent face à une situation quelque peu paradoxale : leurs fils demeurèrent, tout comme eux, fils de Lycaons ; des Phacochères avaient engendré des Phacochères. Quand la situation économique redevint normale et que les mariages purent être à nouveau sanctionnés par transfert de bétail, les fils légitimes des Phacochères devinrent une nouvelle

génération, les Montagnes I (ou Pierres I) » (*ibid.* : 563). D'où le tableau qui résume cette situation et l'évolution subséquente :

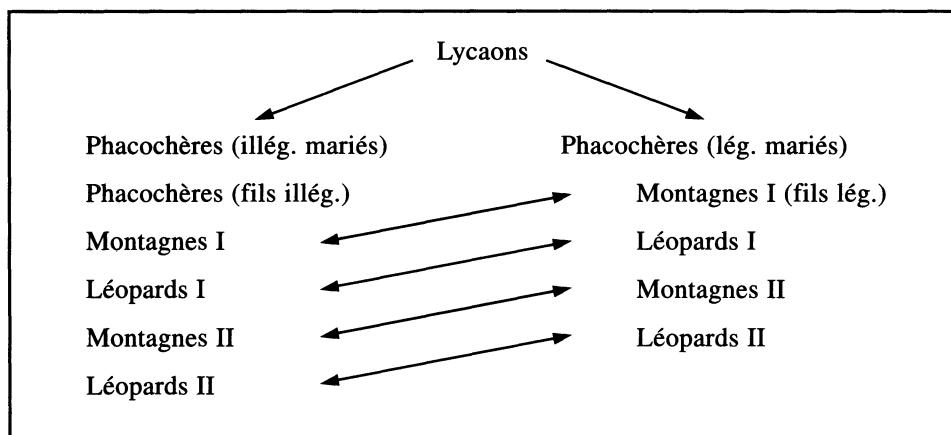


Fig. 2. Les classes générationnelles turkana (d'après Müller 1991 : 563).

Müller poursuit : « Biologiquement les Phacochères nés de Phacochères se trouvaient au même niveau généalogique que les Montagnes I, mais ils avaient précédence dans le système générationnel. Ce paradoxe se reporta aux générations suivantes, de sorte que la corrélation se perdit entre l'âge relatif et l'appartenance générationnelle » (*ibid.*).

Les altérations du système se sont alors enchaînées logiquement : « Autour de 1850, tous les Phacochères d'origine, les fils des Lycavons, avaient disparu, mais les Phacochères fils illégitimes étaient âgés, certes, mais nombreux encore. Au même moment, les Montagnes I avaient atteint le seuil où ils pouvaient légitimement s'attendre à devenir la génération régnante. Mais ils furent bloqués dans leurs aspirations par les Phacochères qui, pour fils illégitimes qu'ils eussent été, n'en occupaient pas moins un statut supérieur dans le système générationnel [...] La situation a dû devenir intolérable, si bien qu'autour de 1870-1880 les Phacochères survivants décidèrent de partager avec les Montagnes I leurs privilèges et leur pouvoir rituel. Un des traits les plus caractéristiques du système devenait caduc : Phacochères et Montagnes I s'assirent ensemble aux mêmes festins communautaires [...] Désormais les anciens eurent le même accès au pouvoir et à la viande, quelle que soit leur identité générationnelle » (*ibid.* : 563-564).

Müller voit dans les accidents économiques subséquents, en particulier dans ceux qui affectèrent le cheptel, les raisons de l'altération irréversible du système turkana. En 1918, la Patrouille punitive des Anglais (Labur Patrol) entraîna la confiscation de très nombreux troupeaux, désastre accru par une peste bovine l'année suivante. De nouveau, de nombreuses unions n'ont pu être

qu'illégitimes. En 1934 une sécheresse causa la perte des trois-quarts du cheptel des Turkana. « Dans cette situation, tout le système des initiations, des générations et des classes d'âge a dû s'effondrer » (*ibid.* : 564). L'auteur conclut en rappelant que dans le vaste pays turkana il n'existe pas aujourd'hui de système homogène : si, dans le nord, on reconnaît encore les contours d'un système générationnel, dans le centre et le sud on ne trouve plus de corrélation entre l'âge relatif et l'appartenance générationnelle ; parmi les anciens, Montagnes et Léopards sont en nombre équivalent et l'on voit des membres des deux divisions se faire initier dans les mêmes groupes d'âge. La transformation du système générationnel en un simple système de groupes d'âge est pratiquement achevée, ce qui valide a posteriori l'analyse de Gulliver.

L'accident initial, tel qu'il est reconstruit par Müller, semble peu contestable. L'attitude des Turkana montre clairement que le système générationnel ne reconnaît que la filiation légitime. Mais, selon nous, que l'avantage de la précédence revienne à terme aux fils illégitimes n'est qu'un résultat secondaire : le fait important est la revendication, par chaque génération, de *toute la progéniture possible*. L'impossibilité pour les fils de se marier légalement profite directement à leurs pères qui non seulement ne « déboursent » pas le bétail — qu'en l'occurrence, certes, ils n'ont pas —, mais voient malgré tout s'accroître le nombre de leurs descendants et donc de leurs *dépendants*. Dans ce contexte, l'axiome du système, « les fils nourrissent les pères », prend un relief accru. En voyant leurs petits-fils naître dans la même génération que leurs propres fils, les Lycaons étendent leur renommée sociale et les garanties de leur « assurance-vie » au delà de leur espérance (de vie). Plus tard, les Phacochères illégitimes se prévalent d'une précédence indiscutable (puisque « nominale ») pour écarter leurs contemporains de la paternité du pays. Certes, la vie sociale exige le recours au compromis, d'où la suite de l'histoire turkana. Cependant l'interprétation que donne Müller des derniers épisodes me semble par trop réitérer celle de l'accident initial : le système générationnel doit-il vraiment « s'effondrer » du fait du manque de bétail ?

Il me semble que la cause principale n'est pas là. J'ai insisté, dans l'exposé de l'argument du système, sur la nature communautaire de la vie sociale dans le cercle karimojong. Pendant de longues périodes, les populations sont très denses autour des « points d'ancrage » ; il existe un centre tribal au cœur de la région pastorale et les festins communautaires entretiennent fortement l'image et la réalité de l'unité. Les Pères du pays forment un corps social dont l'autorité ne peut être contestée que par la sécession, et c'est sans doute ce qu'on fait les jeunes Jie, en passe de devenir les Turkana. Or ces Turkana « en herbe » (*cf. supra*, p. 64 le nom de cette première génération) avaient devant eux un pays immense, mais très pauvre ; ils ont dû se disperser beaucoup plus que leurs anciens congénères. Du nord au sud, de l'est à l'ouest du pays les liens sont très distendus, les gens n'ont pas l'occasion de se rencontrer. La vie communautaire est moins intense, les réunions plus locales. L'initiation, fête d'un établissement, le premier festin public offert par un jeune aux anciens de

sa localité, prend alors le pas sur le festin générationnel. L'abandon de la précedence générationnelle serait alors à comprendre comme une conséquence d'une transformation de la sociabilité et le compromis historique entre Phacochères et Montagnes ne serait que le révélateur du caractère dépassé d'un ordre social relevant d'autres temps, d'autres lieux.

Il n'empêche que le conflit latent entre les Phacochères illégitimes et leurs congénères, Montagnes légitimes, révèle une autre propriété du système générationnel : la possibilité d'une scission entre aînés et cadets au sein d'une même génération. C'est ce qu'illustrent les cas toposa et nyangatom.

Il est utile de rappeler ici un aspect peu décrit de la sociologie *intra*-générationnelle. Si les Karimojong insistent sur le fait que le privilège d'instaurer, d'initier les classes d'âge dans la génération montante revient de droit aux Pères du pays, on voit chez les Nyangatom, et peut-être aussi chez les Toposa, s'opérer une *condensation* au terme de laquelle la succession générationnelle prend le pas sur l'initiation de cohortes ou d'individus. La situation des Fils du pays étant perçue comme bloquée pendant de trop longues périodes, ils ont tendance à s'autoproclamer en tant que classes d'âge « officielles ». Au sein de chaque génération, les cohortes successives de contemporains sont en position de rivalité. Les cohortes ou groupes d'âge locaux se regroupent en classes sous la bannière du nom qui réussit à s'imposer au plan de la section territoriale ou de la tribu entière. C'est en général le groupe local le plus dynamique, celui qui réussit à s'illustrer par un haut fait, qui parvient à imposer son nom comme celui de toute la classe d'âge. Chaque génération mature possède cinq ou six classes d'âge, l'une des plus importantes regroupant les jeunes adultes, qu'on peut à la rigueur qualifier de « guerriers » (étant entendu qu'il ne s'agit pas d'un grade du système). Ces jeunes adultes, qui ont entre vingt et trente ans, et dont les plus âgés commencent à se marier, tentent de retenir dans leur classe le plus grand nombre de cadets et de les maintenir dans une certaine subordination ; ils se comportent ainsi de manière analogue aux pères turkana en quête de dépendants. Mais à mesure que les moins de vingt ans grandissent et s'affermissent, ils supportent de moins en moins les brimades de leurs aînés. La tension monte et il se produit une rébellion, dite *ameto* ; au terme de celle-ci les cadets imposent à leur tour l'existence de leur classe à laquelle évidemment ils donnent le nom de leur choix. Ce processus est considéré comme normal et il ponctue la vie de chaque génération. Le conflit peut tourner à l'aigre et laisser des traces dans le système (cas toposa et nyangatom). Mais normalement la solidarité générationnelle est considérée comme une vertu civique. Les anciens voient leurs rangs s'éclaircir et ils se regroupent souvent entre classes adjacentes, ayant oublié depuis longtemps les querelles de jeunesse. Enfin, du fait de la longévité des générations en tant qu'espèces sociales — jusqu'à deux siècles avons-nous dit —, les classes aînées n'ont que peu de chances de promotion à la paternité du pays.

Toposa

Les données ethnographiques (capitaine King, in Nalder 1937) étaient rares et assez confuses⁴. Au cours d'une mission chez les Toposa en 1980, j'avais remarqué que le système générationnel toposa était particulier en ce qu'il reconnaissait des « demi-génération » (Tornay 1982). H. Müller (1991 : 561-562) approfondit la question et parvint, comme dans le cas turkana, à une explication ethnohistorique : « Dans le passé, les générations toposa se succédaient en une simple ligne. Mais vers 1880 le système subit une transformation structurelle quand la génération des fils des Zèbres se scinda. À l'origine ils se nommaient tous Montagnes, mais les cadets de la génération firent sécession en se dénommant Nguwana, 'Encornures naturelles'. La raison de cette séparation n'est pas claire — je n'ai pu recueillir qu'une explication standard sur des querelles internes : une bagarre aurait éclaté, à propos d'un partage de viande, entre les aînés et les cadets de la génération. Quoi qu'il en soit, à la suite de combats violents entre les deux groupes, la division s'imposa comme un état de fait et elle fut entérinée par les Tortues, pères de la génération dissociée. La friction entre les deux groupes a dû être beaucoup plus forte que la tension qui conduit normalement un groupe de cadets à se constituer comme distinct de celui de leurs aînés. Montagnes I et Encornures furent encore considérés comme frères, mais ils devinrent à ce point étrangers les uns aux autres qu'ils donnèrent à leurs propres enfants des noms générationnels distincts. Les enfants des Montagnes I furent les Castrateurs, tandis que ceux des Encornures devinrent les Autruches. C'est ainsi que deux *lignes générationnelles* furent créées. La séparation se reproduisit à la génération suivante avec les Montagnes II d'un côté et les Antilopes de l'autre. Aujourd'hui, l'incertitude continue de régner : les Montagnes II ont nommé leurs enfants Pintades ; les Antilopes de leur côté hésitent entre rejoindre leurs aînés en nommant comme eux leurs enfants Pintades, ou continuer la division en les appelant Buffles. »

Le système toposa ressemble ainsi à un diagramme de terminologie de parenté : seules les générations centrales font l'objet d'une franche discrimination entre catégories opposées. Il pourrait s'agir d'une sorte d'universel sociologique découlant d'une vision égocentrique du groupe social.

Développant une hypothèse dont nous avons maintes fois discuté ensemble, Müller voit avec raison dans le cas toposa une clé pour comprendre la structure d'autres systèmes est-africains, en particulier ceux de type *gada*. La question de l'existence de plusieurs lignes générationnelles (*generation-set lines*) peut

4. KRONENBERG (1961 : 89) relève une amusante coquille ethnologique. On avait coutume de dire, à la suite de King, que les Toposa avaient des *bull classes*, ce qui était compréhensible, même si les animaux tués pour l'instauration des classes sont des « oxen » et non des « bulls ». Cela était même justifié, puisque la nouvelle classe prend un nom qui évoque le bœuf sacrifié par elle. Kronenberg rappelle alors que King avait séjourné comme administrateur chez les Longarim (Larim, voisins des Toposa), chez qui le mot *bul* signifie simplement « classe d'âge ». Les Toposa utilisent parfois le même terme. Kronenberg comprit la méprise de King lorsqu'il s'entendit dire (par des Larim ou par des Toposa, il ne précise pas) : « mon *bul* est (la classe d'âge) Une Telle ».

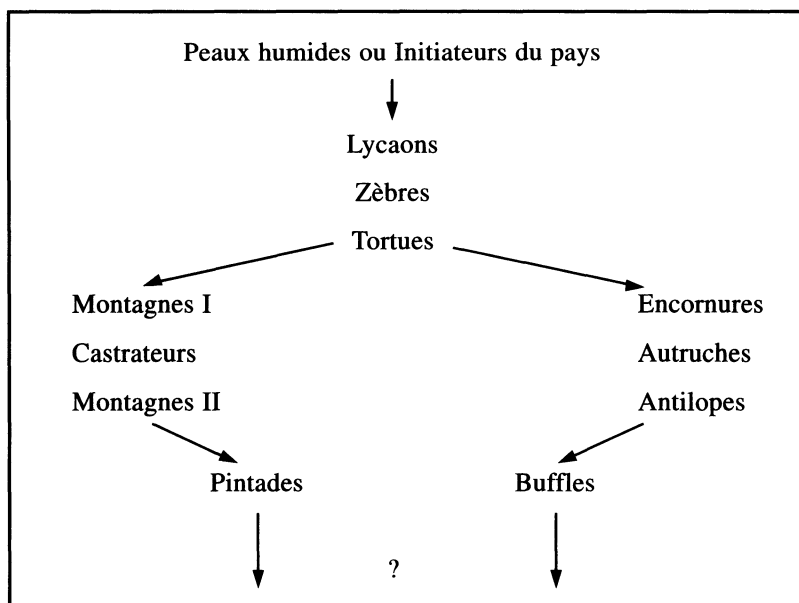


Fig. 3. Les classes générationnelles toposa (d'après Müller 1991 : 561).

être traitée déductivement. Partant du système générationnel simple (toposa ancien, nyangatom, karimojong), on constate l'émergence d'un système à *deux lignes* chez les Toposa, structure que l'on retrouve chez les Konso d'Éthiopie. Par simple réitération du processus de segmentation, on trouve *trois lignes* chez les Dassanetch et *cinq lignes* chez les Borana (*gada* typique). Le cas intermédiaire à quatre lignes n'est pas « documenté », mais il ne demande qu'à l'être ! Nous disposons ainsi d'une hypothèse intéressante sur un lien entre les systèmes de type *gada*, qui sont le fait de peuples parlant des langues couchitiques, et les systèmes générationnels des peuples nilotiques du cercle karimojong. Quelle est la nature de ce lien ? Le recours à la déduction dans le raisonnement pourrait suggérer une connexion génétique. Mais il est vrai que les témoignages anciens sur le système *gada* (Bahrey, *History of the Galla*, début *xvii^e* siècle) tendent à le faire placer plutôt en position originale qu'en position dérivée... En tout état de cause, comme le rappelle justement Müller, les systèmes peuvent se ressembler soit du fait d'une origine commune, soit du fait de l'emprunt, soit pour de simples raisons structurales.

Dans le cas toposa, il est probable que la sécession des cadets ait été facilitée par une plus grande masse démographique (120 000 vers 1980, soit dix fois plus que la population nyangatom actuelle) et une plus vaste extension territoriale. On ignore tout de l'état présent du système, mais il n'est pas impossible que, dans le stress des guerres civiles au Sud Soudan, la nouvelle génération songe à resserrer ses rangs...

Nyangatom

Les Nyangatom, nom emblématique signifiant « Fusils jaunes » ou « Fusils neufs », vivent dans la basse vallée de l'Omo, à l'extrémité sud-occidentale de l'ancienne province éthiopienne de Gamo Gofa. C'est au XVIII^e siècle que les Nyangatom affirmèrent leur autonomie politique en se séparant des Toposa. Ces derniers s'établirent à l'extrémité sud-orientale du Soudan, tandis que les Nyangatom, poussés vers le nord par l'avance des Turkana, finirent par s'installer dans leur territoire actuel, la basse vallée de l'Omo. Éthiopiens depuis la conquête de leur région par l'empereur Ménélik en 1898-1899, les Nyangatom ont conservé des liens familiaux, économiques et politiques avec leurs « cousins » soudanais les Toposa, chez qui ils nomadisent ou s'installent en cas de sécheresse, de guerre, d'épidémie, ou tout simplement du fait de divergences politiques entre sections. Le Triangle Ilemi, territoire dont le Soudan et le Kenya se disputent la souveraineté, fait partie du parcours pastoral traditionnel des Nyangatom. Leur incorporation à l'État éthiopien est demeurée nominale : le climat aride de la basse vallée de l'Omo a découragé toute tentative de colonisation, tant éthiopienne qu'étrangère.

L'état du système générationnel exposé dans notre thèse (Tornay 1989a) est celui qui prévalait dans les années 1970-1976, au cours desquelles nous avons fait nos principaux séjours sur le terrain. À l'occasion d'un retour chez les Nyangatom (de novembre 1991 à janvier 1992) nous avons trouvé le système bloqué dans une situation d'anomie qui nous fournira un dernier sujet de réflexion comparative.

Mais revenons brièvement aux Karimojong. Dyson-Hudson était persuadé que chaque génération ne pouvait se maintenir « au pouvoir » que vingt-cinq à trente ans. Il avait bien perçu les réticences de la génération « aînée » à céder la place, les impatiences de la « cadette » à se voir promue ; bref il avait admis que ce système, du fait de l'articulation de l'âge et du principe générationnel, ne pouvait que créer des cas d'incongruence de status et des moments d'agitation sociale. Il rapporte la situation au cours des années 50 dans des termes tout à fait intéressants pour notre propos.

Selon notre auteur, le système karimojong fonctionne par le retour cyclique de quatre générations, Zèbres, Montagnes, Gazelles et Lions, la durée totale du cycle étant d'environ 120 ans. En 1958, les générations « en titre » étaient les Montagnes et les Gazelles. Les Montagnes, génération aînée, avaient déjà perdu tous les membres de leur plus ancienne classe d'âge. Les Gazelles, génération cadette, « n'étaient représentés que par leur première classe d'âge constituée, les Otocyons, qui avaient commencé à recruter depuis peu. Quelques membres de la génération des Zèbres survivaient, mais ils avaient pris leur retraite en octobre 1956 en tant que derniers représentants de leur classe ; on les considérait comme des 'enfants' et ils n'avaient plus voix au chapitre en matière publique » (Dyson-Hudson 1963 : 362).

Pour Dyson-Hudson, cette situation traduisait un « retour à la normale » :

« Les irrégularités dans le recrutement générationnel, dans le seul cas que j'aie pu documenter, furent la conséquence de l'impossibilité de tenir les cérémonies de succession. Un changement de génération devait se produire vers 1930, du fait que, selon mes estimations, la précédente cérémonie de transition s'était produite au tournant du siècle et que la classe benjamine des Montagnes avait été ouverte en 1929. Vers la fin des années trente, cependant, les conditions écologiques interdirent un rassemblement tribal ; par la suite, des épidémies contagieuses conduisirent l'Administration à limiter les déplacements de bétail, et sans conduire les troupeaux à Apule on ne peut faire la cérémonie de succession ; les conditions naturelles continuèrent à être défavorables par la suite. Tout au long de 1955 et de 1956 l'agitation en vue de la succession augmenta et les cérémonies furent tenues à la fin de 1956. *Les Zèbres avaient donc été la génération aînée pendant 50 à 60 ans.* Les Montagnes avaient été la génération cadette pendant la même durée ; leur cinquième classe d'âge avait recruté durant 27 ans et elle allait sans doute demeurer ouverte jusque vers 1960 » (*ibid.* : 396, nos italiques).

Les problèmes d'incongruence de status relevés par Dyson-Hudson sont un ingrédient normal du système générationnel. Mais, contrairement à ce que pensait cet auteur, qui prenait l'intervalle générationnel familial pour équivalent à l'intervalle social global, la solution optimale des cas de sur- et de sous-adaptation (*over-* et *under-ageing*) ne peut s'obtenir au moyen d'un intervalle générationnel de trente ans : la démographie du système, depuis l'article programme de Spencer (1978) et les travaux subséquents de Müller (1985, 1989) et de Tornay (1985, 1989a), semble imposer de façon convaincante une période de 50 à 55 ans, soit presque exactement celle qui a prévalu chez les Karimojong au cours de la première moitié de ce siècle. Ce que Dyson-Hudson avait pris pour une situation anormale n'était donc que l'expression du cours normal des choses.

Chaque génération, en tant que *pool* démographique, recrute des membres pendant une période considérable, croissante au cours du temps, et variant de 110 à 150 ans. Au-delà de sa période de recrutement, elle a des survivants pendant au moins 60 ans. Elle n'est « au pouvoir » que pour le tiers ou même le quart de ce temps, quand elle est au faite de sa trajectoire, c'est-à-dire encore en force numériquement et légitimée par la génération précédente pour occuper la position prééminente dans la société. Au sein de la génération montante, l'attente de la promotion est très longue, presque sûrement vaine pour les classes aînées, vouées à disparaître avant que leur soit accordée la paternité du pays, un cas de figure bien illustré par les Nyangatom.

Voici, pour faciliter la discussion de ce dernier cas, un *modèle hypothétique* du système générationnel nyangatom⁵.

5. Ce modèle a été élaboré en collaboration avec H. Müller. Partant de la situation démographique en 1973, nous avons simulé le fonctionnement du système en remontant le passé et en projection vers l'avenir (cf. TORNAY 1989a : 517-525 et MÜLLER 1989).

Nom des générations	Apparition	paternité du pays	Extinction
Initiateurs du pays	?	autour de 1700	?
Lycaons	1600	1730-1780	1830
Zèbres	1650	1780-1830	1880
Tortues	1700	1830-1880	1930
Pierres ou Montagnes	1750	1880-1930	1980
Éléphants	1800	1930-1980	2030
Autruches	1850	(?)1980-2030	(?)2080
Antilopes	1900	(?)2030-2080	(?)2130
Buffles	1950	(?)2080-2130	(?)2180

Fig. 4. Modèle hypothétique du système nyangatom.

Au cours des années 1970-1976, alors que nous étions sur le terrain, il ne restait que de rares survivants de la génération des Pierres (censée disparaître vers 1980 d'après le modèle). Les Éléphants, dont les classes aînées avaient disparu, « régnaient » cependant comme Pères du pays. Les Autruches, Fils en titre, étaient plus nombreux, bien que certaines de leurs classes aînées fussent déjà éteintes (ce qui ne saurait surprendre, puisque les premiers membres de cette génération avaient vu le jour vers 1850 selon le modèle). Les Antilopes comptaient déjà des adultes mariés et les Buffles seulement de jeunes célibataires. Le système semblait fonctionner normalement et rien n'était parvenu à notre connaissance au sujet de conflits intra- ou inter-générationnels. Les seules tensions perçues par nous à l'époque étaient une quémante, venant des jeunes Autruches, à l'adresse des anciens Éléphants : « Donnez-nous *asapan* ! nous n'allons pas vieillir sans être rasés ! » Nous avons alors élaboré cette notion de condensation : si, dans le modèle « cartésien » (karimojong), *asapan* se réfère sans ambiguïté à l'initiation, par les pères, de nouvelles classes d'âge dans la génération de leurs fils, l'enjeu de l'*asapan* était, de toute évidence pour les Autruches (nyangatom), la promotion à la paternité du pays. En d'autres termes, ceux-ci considéraient que la cérémonie *asapan* constituait la grande transition, la succession générationnelle. De surcroît, les anciens Éléphants partageaient cet avis : quand ils donneraient *asapan* à leurs fils, ces derniers seraient devenus les Pères du pays. Cette condensation de deux phases rituelles nettement distinctes dans le modèle de référence et dans la structure du système peut s'expliquer en partie par des considérations psychosociologiques. La longueur

de l'attente des échéances générationnelles pèse de génération en génération. Dyson-Hudson et d'autres avaient déjà noté que les cérémonies de succession, en général tardives ou retardées (*overdue*), étaient normalement suivies de l'*initiation en masse* de tous les aînés de la nouvelle génération des Fils. L'attente des Pères en leur temps, celle qu'ils font subir aux Fils, semble s'accumuler progressivement, de sorte que la génération qui *reçoit* l'*asapan* ressent finalement cette promotion comme l'accession non pas à la Filiation, mais à la Paterinité du pays. Quand on reçoit, on a le sentiment qu'on est immédiatement en état de donner... mais certes on va faire attendre les impétrants !

Dès 1973-1976, nous avons suspecté que les Éléphants, qui se donnaient pour les Pères du pays et agissaient comme tels en toute légitimité, pouvaient n'être, structurellement, que les Fils du pays (Tornay 1989a : 954).

Au début des années 80, un courrier annonçait que les Autruches avaient finalement « fait *asapan* ». Mais en juillet 1989, un jeune Nyangatom (le premier à assumer une fonction administrative dans la capitale de district) nous écrivait : « L'*asapan* des Autruches n'a pas été fait selon la coutume. Par le passé, on achetait un homme à sa famille avec de nombreuses têtes de bétail. Cet homme-*asapan* était pris pour la cérémonie ; mais ensuite il devenait fou et mourait dans la brousse. Aujourd'hui les Autruches n'ont pas pu se décider : qui allait-on choisir pour ce travail ? » Notre informateur ne commentait pas plus avant, mais il est possible que ce genre de coutume ait été expressément prohibé du temps de Mengistu.

Qu'avons-nous constaté à notre retour en novembre 1991 ? Les nouvelles se confirmaient : le soi-disant *asapan* des Autruches était considéré comme nul et non avenu. Cependant, les Éléphants vieillissaient, disparaissaient ; la mort de Loguti en novembre 1988 avait privé les Nyangatom de leur « bouche », de leur homme exemplaire⁶. Depuis la campagne révolutionnaire (*zāmāṭcha*) de 1983-1984, la plupart des positions de chef de localité étaient tenues par des Autruches. Les Éléphants cependant n'étaient pas écartés des affaires puisque la nouvelle milice nyangatom, mise en place après l'effondrement du régime de Mengistu, et composée de vingt-cinq jeunes scolarisés relevant surtout des Antilopes et des Buffles, était placée sous le contrôle des Pères du pays. Plusieurs de nos anciens amis se lancèrent alors dans des confidences, jusque-là inouïes, sur les malheurs qui avaient affecté la société nyangatom et qui aujourd'hui provoquaient un blocage, peut-être irrémédiable, du système générationnel.

6. Nous apprîmes la disparition de Loguti après avoir publié un article (1989b) en hommage à sa personnalité exemplaire. La munificence annoncée pour les sacrifices funéraires nous surprit : « Ils ont tué une trentaine de moutons ; mais au début de juin ils vont tuer deux cents têtes de petit bétail à sa mémoire et l'an prochain encore une quarantaine de têtes. » Il est habituel de sacrifier quelques têtes en l'honneur d'un disparu, mais les hécatombes annoncées pour Loguti évoquent des funérailles de chef. Les Nyangatom, qui ne reconnaissaient pourtant ni titre ni fonction de gouvernant, se découvriraient-ils un chef à titre posthume ou bien pressentaient-ils une évolution de leur société vers des formes plus personnalisées de pouvoir ?

Écoutons Louryen, Autruche et fils de Loguti, résumer l'information qu'il tenait de Kotol, un des Pères du pays :

— Autrefois les Pierres, encore nombreux, vivaient en bonne entente avec leurs fils les Éléphants. Ceux-ci s'abstenaient de les provoquer et se reposaient paisiblement. Les Pierres disaient : Oh, nos enfants sont excellents, ils nous craignent ! Alors les Pierres ont « fabriqué » leurs enfants les Éléphants, ils les ont initiés en suivant exactement la coutume. Ils ont « asapané » les Éléphants, leurs fils. Ces derniers ont tué des bœufs pour leurs pères, puis du petit bétail ; puis ils ont moulu du grain pour faire de la bière ; ils ont fait cuire du grua, en quantité, pour que leurs pères mangent à satiété et se réjouissent. Mais quand les fils des Éléphants, les Autruches, eurent grandi à leur tour, ils se querellèrent avec leurs pères, ils allèrent jusqu'à les frapper...

— Pourquoi donc ?

— Par simple méchanceté... ils mangèrent à satiété et prétendirent qu'ils étaient grands eux aussi. Les Éléphants se fâchèrent : Autrefois, nous respections nos pères. Que se passe-t-il maintenant avec nos propres enfants ? Ils nous frappent à coups de bâton et font couler le sang sur nos fronts ! Nous leur refuserons le rite que nos pères autrefois nous ont donné ! Et de fait, ils refusèrent, sans retour. Les Autruches qui avaient frappé leurs pères vieillirent... De temps en temps ils imploraient leurs pères : Donnez-nous donc l'*asapan* ! Les Éléphants répondaient : Réunissez donc des chameaux bien gras !

— Mais où allons-nous donc trouver des chameaux gras ?

— Conduisez vos bœufs et ramenez des chameaux de chez les Turkana ! Mais ils renoncèrent à se lancer dans de telles expéditions. Finalement cette ancienne classe d'âge des Autruches disparut. Mais les derniers, avant de mourir, menacèrent leurs congénères cadets : Si vous fêtez une seule fois vos pères pour obtenir l'*asapan*, vous mourrez, vous mourrez tous ! Et c'est la crainte de cette malédiction qui fait que les Autruches, aujourd'hui encore, n'ont pas fait l'*asapan*. C'est fermé, définitivement.

— N'y a-t-il pas moyen de lever cette malédiction ?

— Il y a peut-être une voie. Supposons par exemple que les anciens Éléphants, les Pistes mouchetées de ton ami Kotol, s'adressent à de jeunes Autruches et qu'ils leur disent : Allez chercher des médecines : *nyereng*, *nyemekwi*, *nyomus*, *longatunyo*... Collectez tous les arbres-médecines ! Il faut charger un bœuf de ces médecines, l'égorger et jeter le tout, le bœuf et les médecines, vers l'ouest, au coucher du soleil. De telle sorte que les malédictions partent à l'ouest et disparaissent sans retour : alors les Éléphants pourraient demander de nouveau à leurs fils des bœufs, du bétail en abondance ; et alors arriverait un rite nouveau, un rite régénéré (mais qui demeurerait fondamentalement le même).

Un jeune congénère de Louryen entre en dialogue avec lui : — S'il n'y a pas de rite, c'est comme l'ignorance, la stupidité qui s'emparent des gens ; ils n'ont connaissance de rien et maigrissent sur la terre comme des êtres insignifiants.

Louryen : — Vois-tu, maintenant, les enfants que nous procréons, il n'y a personne pour raser leur tête, ils vieillissent comme cela ! (les Autruches n'ayant pas reçu l'*asapan*, ils ne peuvent évidemment pas le donner).

— Ces malédictions, furent-elles le fait des Éléphants ou des anciens des Autruches ?

— Les premières malédictions furent celles des Éléphants contre leurs fils

rebelles. Puis les anciens de cette génération maudirent à leur tour quiconque ne « suivrait pas leur main », ne finirait pas comme eux, sans *asapan*.

— Et qui pourrait lever les malédictions des anciens des Atruches ?

— Personne, personne ne peut rien y faire.

— La révolte des aînés des Atruches était-elle liée à une expédition guerrière ou à quelque autre événement ?

— Non, ce fut le simple fait de la méchanceté ; ce fut une simple querelle de l'intérieur de l'établissement, un simple conflit entre les deux générations.

Jour après jour, les langues se délient et chacun contribue au débat, dont nous ne pouvons donner que les éléments essentiels. Voici l'avis de Loiyo, fils de Lodome, un ancien des Atruches :

— Oui, les anciens des Atruches, devant le refus des Éléphants, ont juré que le même sort serait celui de tous leurs cadets : Puisque nous devons « maigrir » (mourir) sans recevoir l'*asapan*, aucun de nos cadets ne fera ce rite ! Ces anciens sont donc morts ainsi. Nous, leurs cadets, nous avons régaler leurs tombes, nous leur avons tué du bétail. Mais notre *asapan* n'est pas encore décidé. Le jour où nous le ferons, nous saisirons une personne, laquelle perdra la raison et mourra dans la brousse.

— Ce sera une Atruche ou un Éléphant ?

— Un Éléphant : il faut un Éléphant pour l'*asapan* des Atruches. Il faudra accumuler du bétail pour le donner en compensation à ses gens ; car il perdra la raison et mourra dans la brousse. Alors ce sera notre *asapan*, nous aurons la tête rasée. Nos pères les Éléphants se disent : Si nous rasons la tête de ces Atruches, nos fils, cela ne signifiera-t-il pas pour nous la mort, la disparition ? Ils redoutent en effet les malédictions des anciens des Atruches, de gens comme Kariwo, Lokuto, Kosowa, Ongoreeta, Lomilo, Lokapolok, Loturkwana, Losikiria, Taiel... voilà les anciens des Atruches qui ont prononcé ces malédictions.

— Et si vous réussissez à lever ces malédictions ?

— Alors en effet notre *asapan* pourrait se faire aussitôt, tout mal serait écarté.

— Ces malédictions, les lèveriez-vous auprès des tombes seulement ou bien auprès des vivants, comme Locam ?

— Locam en effet, notre doyen, est le premier qui recevrait l'*asapan*.

— Quand ?

— Pas encore... le pays n'est pas encore prêt, il n'est pas encore moissonné. Quand tout le sorgho sera dans les greniers, quand les gens seront reposés, alors on pourra s'occuper de ces affaires, notre coutume. On va tuer beaucoup de bétail sur les tombes des Atruches ; les esprits des morts vont se régaler, ils seront rassasiés, contents, ils accepteront notre *asapan*. Nous prendrons un grand abreuvoir ; nous y mélangerons de la cinérite blanche et de l'eau ; les gens seront oints de cette substance, lavés ; puis nous tuerons du bétail pour les Éléphants : ce sont eux qui vont manger à satiété. Et tous les Atruches, des plus anciens aux plus jeunes, recevront la tonsure, l'*asapan*, notre coutume.

Et Loiyo d'entonner le chant de gloire des Atruches avant de poursuivre :

— Nous nous sommes approchés de nos pères en disant : Allons-nous maigrir comme cela, sans recevoir l'*asapan* ? Et si vous ne nous le donnez pas, les Antilopes à leur tour, nos enfants, seront privés de la coutume. Mais si les Élé-

phants nous donnent la coutume, nous serons en mesure de la donner à nos enfants les Antilopes.

— Vos grands-pères les Pierres ne sont-ils pas intervenus en votre faveur ?

— Oui, ils l'ont fait. Ils ont dit à leurs fils : Nous les Pierres, nous sommes au bout, nous sommes finis. Qui nous a « asapanés » dans le passé, sinon nous, vos pères ? Et maintenant, pourquoi refuseriez-vous cette cérémonie à vos propres enfants ? Les Éléphants ont répondu : C'est la vérité. Les Éléphants anciens sont finis ; il reste les Pistes mouchetées de Kamaringiro. Ce dernier a bien suggéré de faire régaler les tombes des anciens des Atruches, de manière à enlever toute parole mauvaise ; puis de faire conduire du bétail sous l'arbre des Éléphants pour qu'il y soit tué, et que les fils du pays nourrissent leurs pères.

— Et les Atruches, acceptent-ils cette idée ?

— Oh oui, tous, des plus vieux comme Locam aux plus jeunes.

Prenons donc l'avis de Locam, actuel doyen des Atruches :

— L'*asapan* est la chose du clan Nginyanga des Ngikumama. Il y a très longtemps, nous avons réuni du bétail dans l'établissement de Lotira. Nous l'avons supplié : Lotira, donne-nous une personne, que nous puissions recevoir l'*asapan* ! Lui : Hé, où est la personne-*asapan* ? Nous n'avons personne à donner !

C'est ce refus qui, selon Locam, a causé la rébellion des anciens des Atruches, qui ont en effet porté la main sur leurs pères et maudit leurs cadets, les menaçant de mort si par hasard ils acceptaient de recevoir l'*asapan*.

Le refus de donner la « personne-*asapan* » semble donc être le moyen imparable pour retarder l'échéance de la succession. Le pouvoir purement rituel confié ici aux Ngikumama ne doit pas faire illusion : ce groupe minoritaire est issu de réfugiés Kumam de l'Ouganda qui furent accueillis par les Cigognes au sein des Nyangatom ; ils sont depuis lors investis de la charge redoutable d'avoir à fournir l'« homme-*asapan* », mais ils peuvent aussi offrir un sanctuaire à quiconque se réfugie chez eux. La décision de faire ou non *asapan* semble dépendre de leur seule volonté. En réalité, ils sont « dans la main » des Cigognes, la section de Loguti, celle qui revendique l'initiative ancienne d'avoir créé la société nyangatom et qui aujourd'hui se prétend seule à pouvoir la sauver. En fin de compte, si l'impasse générationnelle se débloquent un jour, ce pourrait être autour d'un fils de Loguti, tel Louryen, déjà investi, aux yeux de beaucoup, d'un certain pouvoir charismatique. Mais le système pourrait aussi être remis à flot, tout à fait pragmatiquement, par l'homme, providentiel ou sans scrupule, qui réussirait à conforter la position actuelle des Nyangatom dans la basse vallée de l'Omo. Depuis 1980, les Nyangatom, dominés par les Dassanetch au cours de la décennie précédente, ont renversé la situation. Démographiquement ils ont plus que doublé leur effectif, passant de 6 000 à 13 000 ; économiquement, ils ont modernisé leur agriculture et accru leurs rendements, grâce, il faut le dire, aux efforts soutenus d'une ONG ; politiquement et militairement enfin, ils ont mis à profit leur alliance avec les Toposa du Sou-dan pour constituer un arsenal impressionnant d'armes automatiques. Ils sont

capables de tenir en échec l'armée kényane, qui s'emploie aujourd'hui à l'annexion du Triangle Ilemi. Le pouvoir kényan, profitant du vide post-mengistien en Éthiopie, vise avant tout à couper la route des armes entre l'Éthiopie et le Soudan. Mais la partie n'est pas jouée. Des hommes forts ont émergé ces dernières années dans ces deux ethnies dont la réputation guerrière ne fait que se confirmer à l'ère des kalachnikovs.

La société nyangatom, qui, il y a moins de vingt ans, appartenait encore au monde d'avant les Blancs, subit de plein fouet le choc de la rencontre avec ce qu'on nomme pudiquement la modernité. Il est à craindre que dans les années à venir le système générationnel ne perde de sa capacité d'incarner le tout social et d'orienter l'action de chacune des espèces qui en assuraient la pérennité. L'ordre ancien se verra progressivement dépassé et remplacé par des formes de leadership plus personnalisées, et sans doute plus brutales, qui ne pourront qu'accélérer la transformation de ces peuples vaillants, attachés à des valeurs désormais contestées, en communautés rurales pauvres, dépendantes et profondément inégalitaires.

En conclusion, les événements qui révèlent la structure segmentaire du système générationnel se répartissent en deux types principaux : le conflit pères/fils et le conflit aînés/cadets. La rébellion des fils est l'accident le plus radical. Il est naturel qu'on la retrouve dans les histoires d'origine (jje, karimojong, dodos, etc.) puisque cette violence, qui est une rupture du pacte générationnel, conduit normalement à l'émergence d'une nouvelle entité autonome. Cependant elle ne remet pas en cause le système générationnel, les fils rebelles s'autoproclamant Pères et « initiateurs » d'un nouveau pays. L'accident de parcours du système turkana opposa bien, socialement, des fils à leurs pères, même si les groupes en conflit étaient des congénères biologiques. En l'espèce, le conflit ne provoqua pas de scission de la société, mais une altération irréversible du système. Nous avons interprété cette altération non pas comme un accident mécanique, mais comme le résultat d'une transformation des conditions de sociabilité.

Le conflit entre aînés et cadets d'une même génération est certes une menace, mais il ne remet pas forcément en cause l'unité politique de la société. Comme chez les Toposa, on peut voir se former des lignes générationnelles distinctes, qui ont tendance à organiser leur vie communautaire de façon parallèle. L'unité politique de l'ensemble peut se maintenir, mais des opportunités démographiques sont susceptibles de favoriser la création de nouvelles sections territoriales ou l'autonomie croissante de l'une ou l'autre des anciennes. Ceci correspondrait aux émergences politiques « pacifiques » que signale la littérature (cf. les jeunes Jje devenant Turkana).

Le cas nyangatom montre que les deux types de conflits peuvent coexister ou se succéder. La rébellion des fils n'ayant pu se résoudre par la scission, la fraction frustrée de la génération montante s'est retournée contre la fraction cadette ; la malédiction proférée a une puissance redoutable et, d'une certaine manière, elle est un acte de sabotage du système, le meilleur moyen de le blo-

quer dans un *statu quo* peut-être détestable, mais qui paradoxalement sauve l'unité politique des Nyangatom. Sur le terrain, nous avons observé des tendances sécessionnistes entre la section des Cigognes, qui se prétend fondatrice de l'entité nyangatom et affirme son attachement au terroir de la basse vallée de l'Omo, et la section des Flamants qui s'efforce contre vents et marées de garder un pied chez les Toposa⁷. La faiblesse numérique des Nyangatom face à des voisins dominateurs les avaient contraints à l'union sacrée. Maintenant qu'ils ont réussi à renverser cette situation, il n'est pas exclu que le blocage du système générationnel ne devienne la cause, on ne soit l'indice, d'une scission politique entre Cigognes ou Anciens, attachés aux valeurs traditionnelles, et Flamants ou Modernes faisant fi des vieilles malédictions.

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative
Université de Paris X-Nanterre
 2, rue de Rouen
 92001 Nanterre Cedex

L'auteur tient à remercier É. de Dampierre qui l'a inspiré et guidé au cours de la préparation d'une thèse d'État consacrée au système générationnel, et H. Müller pour les échanges d'idées et la simulation démographique du système nyangatom. *Last but not least*, ce travail se veut un hommage à la patience et à l'amitié des Nyangatom.

MOTS CLÉS : génération — système générationnel — structure — transformation — Karimojong — Afrique orientale.

BIBLIOGRAPHIE

BAHREY

- 1954 « History of the Galla », in *Some Records of Ethiopia (1593-1646)*, trans. and ed. by C. F. BECKINGHAM & G. W. B. HUNTINGFORD. London, Hakluyt Society.

DYSON-HUDSON, N.

- 1963 « The Karimojong Age System », *Ethnology* II (3) : 353-401.
 1966 *Karimojong Politics*. Oxford, Clarendon Press.

GULLIVER, P.

- 1953 « The Age-set Organization of the Jie Tribe », *Journal of the Royal Anthropological Institute* LXXXIII (2) : 147-168.
 1958 « The Turkana Age Organization », *American Anthropologist* LX (5) : 900-922.

KRONENBERG, A.

- 1961 « Age-sets and 'Bull Classes' Among the Toposa », *Man* 107 : 89.

7. Il s'agit des « Hommes de l'ouest » toujours accusés de laisser les Cigognes seuls face à leurs ennemis dans la basse vallée de l'Omo. La situation politique depuis la chute de Mengistu, l'annexion du Triangle Ilemi, la guerre civile soudanaise et les autres turbulences aux confins de l'Éthiopie, du Soudan et du Kenya sont analysées dans TORNAY 1993.

LAMPHEAR, J.

1976 *The Traditional History of the Jie of Uganda*. Oxford, Clarendon Press.

MÜLLER, H. K.

1985 *Alter und Generation : Generationsklassen-Theorie und demographische Hintergründe am Beispiel der Toposa, Süd-Ost Sudan*. Berlin, Universität libre de Berlin.

1989 *Changing Generations : Dynamics of Generation and Age-sets in Southeastern Sudan (Toposa) and Northwestern Kenya (Turkana)*. Saarbrücken et Fort Lauderdale, Breitenbach (« Spectrum » 17).

1991 « Generation Sets : Stability and Change with Special Reference to Toposa and Turkana Societies », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LIV (3) : 554-567.

NALDER, L. F., ed.

1970 (1937) *A Tribal Survey of Mongalla Province*. New York, Negro Universities Press.

SPENCER, P.

1978 « The Jie Generation Paradox », in P. T. W. BAXTER & U. ALMAGOR, eds., *Age, Generation and Time. Some Features of East African Age Organisations*. London, C. Hurst.

TORNAY, S.

1982 « Archéologie, ethno-histoire, ethnographie : trois façons de reconstruire le temps », in P. ROBERTSHAW & J. MACK, eds., *Culture History in the Southern Sudan, Archaeology, Linguistics and Ethnohistory*. Nairobi, British Institute in Eastern Africa (« Memoir » 8) : 131-148.

1988 « Vers une Théorie des systèmes de classes d'âge », à propos de B. BERNARDI, *Age Class Systems : Social Institutions and Politics Based on Age*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985. *Cahiers d'Études africaines* 110, XXVIII (2) : 281-291.

1989a *Un Système générationnel : les Nyangatom du sud-ouest de l'Éthiopie et les peuples apparentés*, thèse de doctorat ès-lettres, Université de Paris X-Nanterre, 6 vol. Microfilm 1991 : Lille-Thèses ISSN n° 0752.10611.

1989b « Status individuel et émergence de l'homme exemplaire dans une société sans chef », in *Singularités, Textes pour Éric de Dampierre*. Paris, Plon : 49-63.

1991 Positions de thèse, *Journal des Africanistes* 61 (2) : 187-195.

1993 « More Chances on the Fringe of the State ? The Growing Power of the Nyangatom, a Border People of the Lower Omo Valley, Ethiopia (1970-1992) », in Terje TVEDT, ed., *Conflicts in the Horn of Africa : Human and Ecological Consequences of Warfare*. Uppsala, Uppsala University, EPOS, Department of Social and Economic Geography : 143-163.

1994 « Dynamique des échanges inter-générationnels : l'originalité d'un système nilotique », in C. ATTIAS-DONFUT & L. ROSEN MAYR, s. dir., *Vieillir en Afrique*. Paris, PUF (« Les Champs de la santé ») : 87-109.

ABSTRACT

Serge TORNAY, *Structure and Events: The Generational System in the Karamojong Cluster*.— Although studies of kinship, descent and alliance terminology generally concede the pertinence of the generational criterion, scholars very seldom refer to a “generational system” as a way of dividing society into groups. When they do so, they restrict this phrase to very limited geographical areas. Eastern Africa may be the best place for illustrating this concept. Herein, a specific subgroup comes under consideration: the Karamojong Cluster. Following a brief description of these peoples' ways of life, the sociological argument for a generational system is presented. The events are commented that, in reference to a common structure, shed light on the system's dynamics. In effect, generational systems have specific properties as segmentary systems. This contributes to understanding political processes in stateless societies.

RESUMEN

Serge TORNAY, *Structura y acontecimiento : el sistema generacional de los pueblos del círculo karimojong*. — Si la pertinencia del criterio generacional esta ampliamente reconocida en el estudio de las terminologías de parentesco, de los sistemas de filiación y de alianza, la literatura no habla del sistema generacional en el sentido de sistema de división de la sociedad sino raramente y en contextos geográficos limitados. Africa oriental quizás sea la región en la que este concepto ha encontrado sus mejores ilustraciones. En este artículo trataremos solamente un subconjunto bien caracterizado, el círculo karimojong. Tras un breve relato sobre el modo de vida de dichos pueblos, presentaremos el argumento sociológico del sistema generacional y tomando como referencia una estructura común esclareceremos los acontecimientos que revelan la dinámica propia del sistema : se trata de mostrar cómo los sistemas generacionales poseen propiedades específicas en su calidad de sistemas segmentarios. El autor contribuye de esta manera al estudio del proceso político de las sociedades sin Estado.