



HAL
open science

Un système d'âge dans une chefferie tanzanienne : les Rwa du mont Méru

Catherine Baroin

► **To cite this version:**

Catherine Baroin. Un système d'âge dans une chefferie tanzanienne : les Rwa du mont Méru. *Journal des Africanistes*, 2015, Sur les pas de Geneviève Calame-Griaule, 85 (1-2), pp.218-256. 10.4000/africanistes.4592 . halshs-03977182

HAL Id: halshs-03977182

<https://shs.hal.science/halshs-03977182>

Submitted on 7 Feb 2023

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

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

Tome 85 Fascicule 1-2

JOURNAL des
africanistes

Sur les pas de Geneviève
Calame-Griaule

DIRECTEUR DE RÉDACTION

Luc Pecquet

COMITÉ DE RÉDACTION

Catherine Baroin, Julien Bondaz, Jean Boutrais, Élisée Coulibaly,
Maris-Luce Gélard, Suzanne Lallemand, Olivier Langlois,
Françoise Le Guennec-Coppens, Luc Pecquet, Claude-Hélène Perrot,
Élodie Razy, Christian Seignobos, Maria Teixeira, Fabio Viti

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Abdoulaye Bara Diop, Françoise Héritier, Lluís Mallart Guimera,
Elikia M'Bokolo, David Parkin

SECRÉTARIAT DE RÉDACTION

Luc Pecquet

RESPONSABLES DES COMPTES RENDUS

Julien Bondaz, Luc Pecquet

RELECTURE

Anne-Laure Blusseau

MISE EN PAGES

Blandine Favier

Journal des africanistes

TOME 85 - FASCICULE 1-2

**Un système d'âge dans une chefferie tanzanienne :
les Rwa du mont Méru**

Les Rwa, proches voisins des Arusha, occupent les flancs orientaux du mont Méru, face au mont Kilimandjaro, dans le nord de la Tanzanie. Ils pratiquent une agriculture intensive sur des espaces très densément peuplés. Leur système d'âge les accompagne au fil de leur histoire.

Il connaît aujourd'hui un renouveau vigoureux et, au contraire de nombreux autres, il s'insère dans une organisation sociale fortement structurée. Cette dernière est dominée par une chefferie centralisée, et les clans patrilinéaires y exercent un rôle essentiel en matière familiale et foncière. Le système d'âge des Rwa constitue donc un contre-exemple inédit et original face à un grand nombre de systèmes d'âge est-africains, observés souvent dans des sociétés pastorales acéphales où ils tiennent lieu de système politique. Cet article décrit les rouages du système d'âge des Rwa, et les compare à ceux de sociétés voisines ou plus lointaines. Il s'intéresse ensuite à ses multiples fonctions, complémentaires à celles des clans. Son rôle a cessé d'être militaire, mais il renforce toujours la cohésion sociale, le contrôle des jeunes, la régulation démographique et le sentiment identitaire. Ce dernier explique l'enthousiasme qui se manifeste dans l'organisation et le déroulement des grandes cérémonies qui scandent l'avancée des générations.

Mots-clés : Système d'âge, organisation sociopolitique, génération, chefferie, Rwa, mont Méru, identité.

Abstract

**Age, generation and time in a Tanzanian chiefdom:
the age system of the Rwa of Mount Meru**

The Rwa, eastern neighbours of the Arusha, farm the densely populated slopes of Mount Meru, facing Mount Kilimanjaro. Their age system has a long history. Unlike in less structured nomadic societies in which the age system substitutes for a political structure, the Rwa age system is part of a highly developed sociopolitical organisation. They have a centralised chieftaincy and powerful patrilineal clans involved in family and land matters. We will first describe the logic and structure of this age system, and compare it to neighbouring ones, namely those of the

Maasai and Arusha. The various functions this age-system fulfils in daily life will then be described. Its role is no longer military, but it still carries cognitive, matrimonial, demographical, social, legal and ritual significance which will be compared to other East African age-systems.

Thirdly and lastly, we will address the history of the Rwa age-system and the reasons for its evolution. After holding a leading role at the end of the nineteenth century and declining to a near collapse in the 1960s, the age system now depends on the chieftaincy. Owing to the Rwa's desire to assert their identity in a changing world, it is currently thriving and gives rise to major ceremonies.

Keywords: Age system, sociopolitical organisation, generation, chieftaincy, Rwa, Mount Meru, identity.

UN SYSTÈME D'ÂGE DANS UNE CHEFFERIE TANZANIENNE : LES RWA DU MONT MÉRU

CATHERINE BAROIN

CNRS, ARCHÉOLOGIES ET SCIENCES
DE L'ANTIQUITÉ (UMR 7041)

Cet article est une contribution nouvelle à l'anthropologie des systèmes d'âge et de génération en Afrique¹. Ceux-ci sont un mode d'organisation sociale qui s'observe principalement en Afrique de l'Est, sous une extraordinaire variété de formes, dans une vaste zone qui s'étend du Soudan à la Tanzanie, en passant par l'Éthiopie, le Kenya et l'Ouganda. De tels systèmes, rappelons-le, ont été d'abord étudiés chez des pasteurs ou agropasteurs de langues nilotiques ou couchitiques, évoluant dans des zones arides ou semi-arides dont l'épicentre se situe à la frontière de quatre pays (Soudan-Éthiopie-Kenya-Ouganda). Mais ils sont également présents plus au sud, chez des peuples de langues bantoues qui vivent surtout d'élevage et d'agriculture, comme, au Kenya, les Kikuyu, Meru, Embu, Mbeere, Pokomo, Kuria, etc. Ces groupes sont faiblement structurés, et leurs classes d'âge semblent relativement dissociées du reste de l'organisation sociale. Ce sont des systèmes « moribonds », à vocation rituelle ou vaguement politique (Peatrik 1985 : 113 et 1999 : 21-22). De même, c'est en bonne partie un travail de reconstitution qui a permis à Peatrik (1999) de publier sa riche description du système d'âge des Meru Tigania-Igembe du mont Kenya. Elle souligne, au début de son ouvrage, les difficultés initiales de son enquête sur un sujet « enfoui ».

Au contraire, le système d'âge et de génération des Rwa du mont Méru, en Tanzanie du Nord, est toujours très actuel. Il est même en plein renouveau, et fait la fierté des intéressés. À cet égard, il constitue une exception, mais ce n'est pas la seule originalité de ce système. Il présente plusieurs particularités qui font de lui un cas à part, face à l'immense corpus évoqué ci-dessus. Soulignons tout d'abord que les données présentées ici sont inédites, le système d'âge des Rwa n'ayant à ce jour jamais fait l'objet d'une étude spécifique. Par ailleurs, du point de vue géographique, c'est l'un des plus méridionaux des systèmes d'âge présents en Afrique de l'Est. Mais surtout, ce système s'insère dans une société bien différente de celles où ils s'observent le plus souvent. Il s'articule en effet avec une organisation lignagère forte

1. Leur étude a donné lieu à d'innombrables travaux anthropologiques. Pour une première approche, on peut se reporter à Hazel 1985, Baxter et Almagor 1978, Kurimoto et Simonse 1998.

et une chefferie centralisée. C'est là, du point de vue sociologique, son principal intérêt. Nous sommes bien loin de l'hypothèse générale formulée par Tornay à propos des Nyangatom d'Éthiopie (2001:10), selon laquelle « le système générationnel est conçu comme une solution alternative à la division clanique ou lignagère de la société ». *A fortiori*, pourrions-nous ajouter, lorsqu'un pouvoir central bien structuré s'ajoute à l'organisation lignagère. Cependant, parlons-nous de la même chose ?

Le décryptage des rouages du système d'âge des Rwa éclairera cette question. Nous les comparerons en particulier à ceux de groupes géographiquement proches dont il s'inspire, les Maasai et les Arusha. Ensuite, nous décrirons la grande diversité de ses fonctions dans la vie quotidienne. Le système d'âge des Rwa comporte en effet une multiplicité de volets. Il ne s'agit certes plus, de nos jours, d'une organisation militaire, mais il présente toujours des aspects cognitifs, politiques, matrimoniaux, démographiques, sociaux, juridiques et rituels, que nous exposerons tour à tour en soulignant certaines similitudes avec d'autres systèmes d'âge d'Afrique de l'Est. Dans un troisième temps, c'est la place de ce système d'âge dans l'architecture globale de la société rwa qui sera analysée. Nous examinerons la façon dont les rôles s'articulent et les responsabilités se répartissent entre le système d'âge, l'organisation lignagère et la chefferie, soulignant ainsi les complémentarités de ces trois structures. Toutefois, la situation actuelle, présentée dans les trois premières parties de cet exposé, n'est pas très ancienne. Aussi, dans une quatrième partie, la replacerons-nous dans une perspective historique, afin d'en montrer la genèse. En effet, la société rwa a traversé de grandes crises depuis l'arrivée des colons à la fin du XIX^e siècle, provoquant des déséquilibres et rééquilibrages entre les trois grandes composantes de l'organisation sociale. Cette histoire mouvementée éclaire les tendances qui s'observent actuellement, en ce qui concerne le système d'âge, notamment. Mais les attitudes actuelles sont surtout une réponse aux contraintes et aux opportunités de la vie moderne. Ces dernières modifient en profondeur la vie quotidienne des Rwa, en même temps que leur regard sur leurs coutumes héritées du passé. Avant d'aborder ces divers points, présentons brièvement le contexte ethnographique particulier de la société rwa.

La société rwa

Les Rwa parlent une langue bantoue qui leur est propre, le ki-rwa. Ils sont connus en Tanzanie sous le nom de *Meru* (*Wameru*, au pluriel) mais dans leur langue, ils se dénomment Rwa (*Nrwa* au singulier ; *Varwa*, au pluriel). Nous retenons ici leur ethnonyme pour éviter toute confusion avec les Meru du mont Kenya, avec lesquels ils n'ont aucun rapport. Depuis le XVII^e siècle, les Rwa ont progressivement investi les flancs sud-est

du mont Méru (4 585 m), face au mont Kilimandjaro. Peu nombreuse au départ, leur population s'est accrue d'abord lentement, puis beaucoup plus vite à partir de 1880. Ils étaient à peine 12 000 en 1921, mais presque dix fois plus en 1978, avec un effectif de 115 000 (Spear 1997 : 120-121 et 128). Leur population a plus que doublé depuis. Le recensement de 2014 estime leur nombre à 250 000 environ, et cette explosion démographique sur un espace restreint n'est pas sans poser de gros problèmes. Les Rwa sont les voisins orientaux des Arusha, agriculteurs apparentés aux Maasai qui se sont établis plus tardivement sur le mont Méru, à partir de 1830, sur les flancs sud-ouest de cette montagne. Les rapports entre ces deux peuples, aujourd'hui pacifiques, furent souvent conflictuels, et les interférences entre eux sont sensibles, en particulier en ce qui concerne leurs organisations d'âge, comme nous le verrons. Cependant, ce sont les Chaga du mont Kilimandjaro qui, du point de vue culturel et linguistique, sont les parents les plus proches des Rwa. Depuis les hauteurs du mont Méru, par temps clair, le mont Kilimandjaro s'aperçoit à l'est, au-delà d'une plaine semi-désertique parcourue par les Maasai. Les Chaga sont considérablement plus nombreux que les Rwa et il existe sur eux une abondante littérature, alors que les Rwa ont été fort peu étudiés. Les travaux les plus utiles à leur propos sont ceux de l'historien Spear (1997) et du socio-économiste Larsson (2001), ainsi que la thèse inédite de Puritt (1971)². Ce fort décalage entre les Chaga et les Rwa est le fruit d'un passé bien différent. Les Chaga, de longue date insérés dans des circuits commerciaux de longue distance, ont rapidement suscité l'intérêt du monde occidental, alors que les Rwa restaient à l'écart. Ces deux peuples pratiquent le même type d'agriculture intensive qui bénéficie d'un climat montagnard et de deux saisons des pluies par an. Comme les Chaga, les Rwa cultivent principalement le café et la banane. Le café, culture de rente, fut la source d'un essor économique considérable tandis que la banane, culture vivrière, procurait nourriture et boisson. Diverses autres plantes vivrières (le maïs et le haricot, principalement) complètent ces ressources, ainsi qu'un élevage en stabulation, car la densité du peuplement a fait disparaître les pâturages sur le mont Méru. L'habitat se compose de fermes contiguës, les villages n'étant que des circonscriptions administratives. Depuis la chute du cours du café, la proximité de la ville d'Arusha, à l'ouest, constitue pour les Rwa un atout précieux, procurant divers emplois et des débouchés à leurs produits agricoles (légumes, lait).

2. L'ouvrage de Haram (1999), pour sa part, décrit la situation de femmes marginalisées et non la société rwa par elle-même.

Quant à l'histoire des Rwa, retracée par Spear (1997) jusqu'aux années 1950, elle fut particulièrement houleuse. Les conflits du XIX^e siècle avec les Arusha furent suivis de la colonisation allemande. Elle s'imposa très brutalement, après le meurtre par les guerriers rwa, en 1896, des deux premiers missionnaires luthériens venus sur place. La répression allemande fut terrible. Les guerriers rwa furent décimés et le pays dévasté. L'ascendant des guerriers sur le chef traditionnel (*mangi*) prit fin, mais ce dernier ne fut pas mieux traité par les Allemands. En six ans, trois chefs successifs furent pendus ou emprisonnés (Spear 1997 : 80), si bien que le clan royal, le clan Kaaya, s'abstint de proposer un nouveau successeur. C'est donc un homme d'un clan ordinaire, Sambegyey Nanyaro, qui fut nommé chef en 1902. Cependant, la mission luthérienne s'implanta sous protection coloniale et la conversion progressive au luthéranisme, qui s'opéra non sans lutte (Baroin 2001), entraîna de grands changements dans les mentalités. Par la suite, la chefferie traditionnelle fut consolidée sous autorité allemande puis britannique. Les chefs successifs, appuyés par le pouvoir colonial comme partout ailleurs en Afrique, devinrent des administrateurs et collecteurs d'impôt.

L'histoire des Rwa connut un nouvel épisode dramatique au début des années 1950. Connu sous le nom de *Meru Land Case*, il projeta ce petit peuple sur la scène internationale (Spear 1997 : 209-235). Les Rwa s'opposaient à un projet d'expropriation foncière prévu par l'administration britannique. Du fait que le Tanganyika était géré par les Anglais sous contrôle de l'Organisation des Nations unies, les Rwa eurent l'audace de s'adresser à cet organisme pour tenter un procès contre l'autorité coloniale. L'affaire fit grand bruit à l'époque, et les Rwa en tirent encore aujourd'hui un grand sentiment de fierté. Leur révolte battant son plein, ils s'opposèrent aussi à leur chef traditionnel, le *mangi*, obligé d'appliquer les directives britanniques. Ne pouvant le démettre, ils choisirent de le contourner en créant de toutes pièces une autre institution, indépendante, pour répondre à leurs besoins. C'est ainsi qu'en 1951 vit le jour dans l'ombre une chefferie nouvelle, non déclarée. Dix ans plus tard, en 1961, le Tanganyika devint indépendant et peu de temps après, en 1963, toutes les chefferies « traditionnelles » modelées par le colonisateur furent abolies. Ainsi prit fin l'institution du *mangi*, tandis que l'autre chefferie, restée officieuse, restait en place.

Cette chefferie néotraditionnelle existe toujours et joue un rôle majeur dans la société rwa (Baroin 2003). Son chef suprême ne porte pas le titre de *mangi*, car il s'agit d'une institution différente. On l'appelle *nshili nnini*, « grand chef ». Ce titre reprend donc le terme de *nshili* (pl. *washili*), par lequel sont désignés les chefs de clan (*ufwari*) ou de groupe d'âge (*irika*). Ce chef suprême préside un conseil qui se réunit régulièrement. Il est appelé

Mringaringa, qui est le nom d'un arbre (*Cordia abyssinica*, Borag.). En effet, c'est auprès d'un majestueux *mringaringa*, situé dans le village très central de Poli, que se tiennent les réunions du Conseil³ et toutes celles qui concernent l'ensemble des Rwa. Le Conseil veille à l'harmonie générale et au respect de la Constitution. Ce document, écrit en langue swahili, s'inspire directement d'initiatives coloniales britanniques (Spear 1997 : 198). La Constitution des Rwa n'en résulte pas moins de leur propre initiative, et sa version actuelle est le fruit de remaniements périodiques. Elle consigne leur droit coutumier et définit les règles de leur fonctionnement politique, le mode d'élection et le rôle des chefs en particulier.

La chefferie est donc assez récente, mais l'organisation lignagère est plus ancienne. La société rwa se compose aujourd'hui de 17 clans patrilineaires, qui se sont formés progressivement et dont l'importance numérique est inégale. Avant la colonisation, deux clans se partageaient le pouvoir. Le clan Kaaya détenait le pouvoir politique et désignait le *mangi* en son sein, tandis que le clan Mbise détenait le pouvoir religieux. C'est lui qui assurait les rituels adressés aux ancêtres pour demander la pluie ou la fin d'un cataclysme. De nos jours, les clans conservent un rôle important. Ils gèrent la plupart des affaires familiales ainsi que les problèmes d'héritage, notamment foncier. Ces questions sont cruciales, dans un contexte où la terre se fait insuffisante sous l'effet de la pression démographique. Le chef suprême de chaque clan est d'office membre du Conseil.

Il y a lieu de préciser, pour finir cette présentation succincte de la société rwa, qu'aujourd'hui la grande majorité des Rwa sont luthériens et lettrés. Beaucoup ont suivi des études secondaires, voire universitaires. Tous parlent le swahili, langue nationale de Tanzanie, et un petit nombre parle l'anglais, deuxième langue officielle du pays.

LES ROUAGES DU SYSTÈME D'ÂGE

Les catégories et leur recrutement

Les systèmes d'âge en Afrique de l'Est combinent souvent deux notions distinctes, qui sont l'âge et le niveau générationnel. Tel est le cas chez les Rwa. Leur système en effet ne découpe pas seulement la population en tranches d'âge successives, mais il établit entre elles des liens de filiation. Des classes de « fils » succèdent à celles de leurs « pères », non pas directement mais au fil de deux lignées qui alternent pour produire tour à tour une génération nouvelle de « fils » (fig. 1).

3. Par commodité, le Conseil siège dans l'ancien tribunal situé à côté de l'arbre en question.

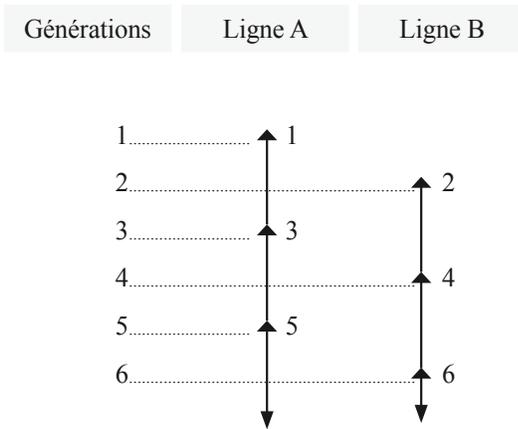


Fig 1 : Alternance des générations entre deux lignes de filiation.

Considérons d’abord ces tranches d’âge. Les Rwa les appellent *irika* (pl. *marika*). Ce terme est très proche de son équivalent dans les langues swahili et chaga, *rika*, pl. *marika*. Mais la racine de ce mot, *rik*, est d’origine nilotique et se retrouve chez des peuples géographiquement bien plus distants. Tel est le cas des Nuer du Soudan, qui désignent aussi par *ric* leurs groupes d’âge (Evans-Pritchard 1940 : 250). Le mot rwa *irika* est un terme générique que nous traduisons par « génération » plutôt que « classe d’âge », en raison des liens de filiation entre les groupes qu’il désigne. Ces générations se succèdent dans le temps, et englobent la totalité de la population masculine. Les femmes n’y interviennent qu’en tant que filles ou épouses, ce qui n’a rien d’exceptionnel puisqu’elles sont de manière générale largement absentes de ces systèmes⁴. Une fille se rattache d’abord à la génération de ses frères, puis, en tant qu’épouse, à celle de son mari, ce qui, le plus souvent, revient au même puisqu’elles se marient pour la plupart dans le même groupe d’âge. Chaque génération rassemble tous les hommes nés pendant une période donnée, d’une durée de 15 à 20 ans en moyenne. Les générations se succèdent donc au fil du temps qui s’écoule et lorsqu’une génération nouvelle est créée, elle reçoit un nom propre qui la distingue des précédentes.

Comme la durée de vie n’excède guère 90 ans en pays rwa, l’ensemble des hommes se répartissent à tout moment en quatre à cinq groupes générationnels successifs, des plus âgés aux plus jeunes, sans compter les enfants et adolescents qui ne sont pas encore inclus dans le système. Les rangs des générations les plus vieilles s’amenuisent puis disparaissent faute de survivant, tandis qu’à l’autre bout de la série, des générations nouvelles se forment l’une après l’autre, tous les 15 à 20 ans. Depuis

4. Kurimoto et Simonse (1998 : 19) soulignent la rareté des groupes d’âge féminins.

le début de l'histoire des Rwa (XVII^e siècle) jusqu'à nos jours, 23 générations se seraient ainsi succédé sur une période d'environ quatre siècles. La mémoire de leurs noms est conservée. La dernière et vingt-troisième (en 2014) est la génération des Kilovio, qui a été mise en place à partir de 2005 (photographie n°1). L'inauguration d'une génération nouvelle marque son entrée « en exercice », c'est-à-dire qu'elle reprend le rôle de guerriers que tenait jusqu'alors la génération précédente. En effet, cette dernière a vieilli et ne peut conserver plus longtemps ce rôle martial. Le renouvellement périodique de la classe des guerriers est l'une des fonctions essentielles des systèmes d'âge en Afrique de l'Est. Chez les Rwa, comme chez les Maasai, par exemple, la génération la plus jeune est toujours celle qui détient ce rôle de guerriers. Elle est chargée de défendre le pays, voire d'attaquer les voisins, et de récupérer le bétail volé ou de voler celui d'autrui. Aujourd'hui, ces périodes d'hostilité sont révolues sur le mont Méru, aussi le rôle des guerriers a-t-il changé de nature, comme nous le verrons plus loin. Mais le statut de guerrier existe toujours et il est désigné par un terme, *nsero* (pl. *wasero*)⁵, qui correspond à *moran* dans la langue des Maasai.



Ph. 1 : Le drapeau des Kilovio est arboré lors d'une cérémonie (inauguration de l'assistant du chef des Kilovio, à Singisi, le 1^{er} juillet 2010).
 © Catherine Baroin

La liste chronologique de 23 noms de générations se subdivise en deux lignes de filiation (disons A et B) qui alternent pour fournir, tour à tour, la génération suivante de guerriers. Ces derniers ne sont donc jamais les « fils » de la génération qui les précède immédiatement, mais de celle située deux crans plus haut. Or, cette règle pose problème car des écarts d'âge élevés au sein d'une même fratrie, accrus autrefois par une polygynie

5. Sauf indication contraire, tous les termes vernaculaires sont en langue ki-rwa.

généralisée, provoquent naturellement à terme une confusion des niveaux d'âge et de générations qui peut aboutir à un dysfonctionnement du système. Un oncle, par exemple, peut en venir à être plus jeune que son neveu : c'est ce qu'on appelle la « dérive démographique » (Peatrik 1995 : 29 et 1999 : 101-106). Il importe donc de contrecarrer cette dérive. Comment ces deux séries alternes de « pères » et de « fils » s'articulent-elles, chez les Rwa, avec les réalités biologiques ? Des règles simples pallient cette difficulté. Tout d'abord, les premiers fils biologiques d'un homme d'une série donnée (disons de la série A) intègrent la génération des « fils » de la même série que leur père, génération de « fils » qui se situe par définition à deux crans de distance dans la liste des générations successives, comme le montre la figure 1. En effet, ces premiers fils ne sauraient être admis dans la génération qui suit immédiatement celle de leur père, car celle-ci relève de la série alterne B. Cependant, les puînés de cette même fratrie, nés dix, vingt ans plus tard ou davantage, sont trop jeunes pour appartenir à la même génération que leurs frères aînés, leur père ayant pu procréer sur plusieurs décennies. Si tel est le cas, les fils les plus jeunes intégreront simplement celle des générations suivantes qui correspond à leur âge, qu'elle soit de la même série symbolique que leur père ou non. Ainsi, lorsqu'un homme a procréé sur une longue période, ceux de ses fils qui sont les plus jeunes appartiennent à la troisième ou quatrième génération après lui. À cet égard, le système d'âge des Rwa diffère radicalement des systèmes purement générationnels tels que celui des Nyangatom, par exemple (Tornay 2001), où seul le critère de la génération intervient dans le recrutement des catégories.

Chez les Rwa, les filiations biologiques au sein des familles ne coïncident donc que partiellement avec les filiations symboliques du système générationnel. Mais le fonctionnement du système n'en est pas affecté : quelles que soient ces rectifications ponctuelles, se déroulent imperturbablement au fil du temps deux lignes symboliques de filiation alternes qui engendrent, chacune à son tour, une nouvelle génération de « fils ». L'inauguration d'une génération nouvelle de guerriers est l'occasion d'une grande cérémonie, à la fois rite de passage collectif et événement historique, puisque l'histoire même des Rwa est scandée par cette succession des générations.

Un système marqueur du temps et de l'histoire

Les Rwa conservent la liste officielle des 23 générations qui se sont succédé jusqu'à nos jours, et qu'ils énumèrent lors des cérémonies importantes. Cette liste est la suivante :

- | | |
|----------------|---|
| 1) Kiborony ; | 13) Dung'uri ; |
| 2) Kiwandai ; | 14) Mangusha ; |
| 3) Ulukuvai ; | 15) Ulutalala ; |
| 4) Kisavai ; | 16) Ulutuwati ; |
| 5) Nginana ; | 17) Ulutareto ; |
| 6) Kisaruni ; | 18) Kisali (nom antérieur : Kakisha) ; |
| 7) Kisetu ; | 19) Sitimu ; |
| 8) Aremu ; | 20) Seuri (noms antérieurs : Sitelingi, Shombo) ; |
| 9) Marishari ; | 21) Ulutalala (nom antérieur : Roketi) ; |
| 10) Mirisho ; | 22) Mangusha (nom antérieur : Kakisha) ; |
| 11) Soori ; | 23) Kilovio (nom futur : Ulutareto). |
| 12) Siyoi ; | |

Pluralité des noms

Outre la liste des noms définitifs, qui sont les seuls conservés sur le long terme par la mémoire collective, chaque génération se caractérise par une pluralité de noms, comme c'est aussi le cas, notamment, chez les Arusha (Gulliver 1963 : 28). Lors de sa création, en effet, chaque génération prend un nom de circonstance lié à un fait divers ou à un événement historique. Puis, lorsqu'elle se retire quinze à vingt ans plus tard au profit d'une génération nouvelle de guerriers, elle abandonne ce premier nom pour un autre plus respectable et définitif, sans oblitérer totalement le nom de départ. Ainsi, lors de nos premières enquêtes en 1992, alors que quelques rares Kisali (n° 18) survivaient encore, on pouvait citer les premiers noms de chacune des générations présentes :

- Les Kisali (n° 18), les plus vieux, dont le nom signifierait « la paix », s'appelaient auparavant Kakisha, terme qui désigne les perles rouges d'un ornement maasai qui fut porté pour la première fois par cette génération.
- Les Sitimu (n° 19) qui leur font suite s'appellent aussi Nyangusi, qui est un nom maasai, mais on les connaît plus volontiers sous le nom de Sitimu, premier nom qui vient de l'anglais « *steam* », choisi parce que les premières machines à vapeur furent mises en service à leur époque.
- Les Seuri (n° 20), pour leur part, sont connus sous deux noms antérieurs : on les appelait Shombo, terme qui désigne l'épée des Maasai, mais aussi Sitelingi, équivalent en ki-rwa du nom Starling. Ils furent en effet désignés par ce nom pour rappeler que la compagnie Starling Astarad construisait alors (entre 1945 et 1953) la route qui passe au pied du mont Méru, pour relier Moshi à Arusha.
- Les Ulutalala (n° 21), en 1992, commençaient tout juste à prendre ce nom « définitif ». À cette date, on les connaissait encore et surtout sous leur premier nom, Roketi. Tiré de l'anglais « *rocket* », ce nom rappelle

que les fusées de type roquettes des années 1940 furent lancées vers l'époque de leur inauguration.

- Les Mangusha (n°22), génération nouvelle en 1992, s'appelaient alors Kakisha, qui fut aussi le nom de jeunesse de leurs « grands-pères » (n°18). Ce n'est qu'à la fin de leur mandat de guerriers, entre 2005 et 2009 selon les lieux, qu'ils prirent le nom de Mangusha.
- Les Kilovio (n°23), dernière génération de la liste en 2014, n'existaient pas encore en 1992. Ils prirent le nom d'Ulutareto (n°17) lorsqu'ils cédèrent la place, par la suite, à une nouvelle classe de guerriers.

Certains de ces noms sont repris de générations ancestrales. Par respect sont ainsi remis sur le devant de la scène des noms qui risqueraient de tomber dans l'oubli. Toutefois, le retour des noms anciens n'est ni systématique, ni régulier. Sur la liste qui précède, on constate que le nom Mangusha (n°14) est repris à la génération n°22, le nom Ulutalala (n°15) à la génération n°21, et le nom Ulutareto (n°17) à la génération n°23. Les générations n°21 et 23 ont donc repris le nom de leurs arrière-grands-pères, et la génération n°22 un nom plus ancien encore, celui de ses arrière-arrière-grands-pères (n°14).

Si quelques noms sont des marqueurs historiques ponctuels, tels que Sitimu ou Roketi, sur le long terme, le nombre de générations écoulées n'est pas un indicateur fiable de durée. En effet, le rythme de leur succession a pu s'accélérer ou ralentir selon les époques, comme ce fut le cas chez les Maasai, pour lesquels « *the duration of the sets was greater in the past* » (Fosbrooke 1956 : 197). Cependant, l'antériorité des Rwa sur le mont Méru, par rapport aux Arusha, est clairement attestée par la liste comparative de leurs générations publiée par Spear (1997 : 29). À l'arrivée des Arusha, vers 1820-1840, les Rwa en étaient déjà à leur onzième génération, celle des Soori. Qu'en est-il de la période qui précède ? Les Rwa affirment qu'ils avaient alors un système autonome, mais plusieurs noms de générations traduisent une influence maasai plus ancienne. Il y a donc lieu d'examiner la question de plus près.

Comparaison avec les systèmes d'âge des Maasai et des Arusha

Dans la liste des générations rwa, certains noms traduisent par leurs premières syllabes (*Ulu-*, transposition de *ol-*) leur origine maasai. C'est le cas d'Ulukuwai (n°3), puis d'un nom placé en sixième position dans la liste de Spear (1997 : 29), Ulumara, qui ne figure pas dans la liste officielle actuelle des Rwa. La raison de cette différence n'a pu être élucidée⁶, mais la consonnance de ce nom est indéniablement maasai. Autre nom

6. La mémoire s'effaçant avec le temps, les Rwa aujourd'hui ne sont d'ailleurs pas en mesure de préciser, au-delà des dix dernières générations, quels noms relèvent de chacune des deux lignes alternes.

maasai, celui de la sixième génération des Rwa, Kisaruni. Il est mentionné comme tel par Sandford (1919 : 6) et figure dans la liste des générations arusha publiée par Gulliver (1963 : 33). Après les Kisaruni viennent les Merishari chez les Arusha, selon Gulliver, alors que les Marishari des Rwa (génération n°9) se placent trois générations plus bas sur la liste. À défaut d'être contemporaines, elles portent le même nom, à la transcription près. Ensuite, les Mirisho (n°10) et Kisali (n°18), chez les Rwa, évoquent fortement les noms maasai Merisho et Kisale. Or ce ne sont pas des noms de générations chez ces pasteurs, mais des noms de statuts (Fosbrooke 1948). Cet auteur précise en effet que les Maasai distinguent deux sous-groupes au sein de chaque génération : les aînés sont appelés Kisale, et les cadets Merisho. Il y a donc bien eu emprunt de ces noms, mais avec détournement de sens. La liste des ressemblances se poursuit avec trois noms consécutifs, Ulutalala, Ulutuwati et Ulutareto (n°s 15, 16 et 17), dont la correspondance est parfaite avec trois noms consécutifs arusha (Spear 1997 : 29 et Gulliver 1963 : 33). Les Rwa reconnaissent ce fait. Ils expliquent qu'à cette époque (soit de 1881 à 1929, selon Spear), ils avaient rejoint le système d'âge des Maasai, parce qu'ils n'étaient pas en mesure de lutter contre eux. Spear confirme cette assertion : vers 1881, les Rwa « *took the dramatic step of joining with Kisongo and Arusha Maasai to initiate their young men into the new Maasai age-set known as Talala* ». La solidarité étant de mise entre les membres d'une même classe, les Rwa se mettaient ainsi à l'abri des attaques qu'ils subissaient jusque-là. Ils se dissocièrent à nouveau du système maasai à la génération des Kisali (n°18) parce que l'autorité coloniale avait imposé une paix relative qui rendait cette alliance moins nécessaire (Spear 1997 : 29-30). Mais pour autant, deux générations plus tard, le nom des Seuri (n°20) est à nouveau un nom arusha/maasai (Spear 1997 : 29 ; Ndagala 1992 : 93). Au total, ce sont donc près de la moitié des noms de générations des Rwa dont l'origine peut être retracée comme maasai. C'est le signe d'une forte osmose entre les deux systèmes, même si le mot *olaje*, pl. *ilajijik* (Fosbrooke 1948) qui désigne la génération chez les Maasai et les Arusha n'a aucun rapport avec le terme *irika*, pl. *marika* qu'emploient les Rwa. Au-delà des ressemblances ou différences de dénominations, il y a lieu de comparer les structures de ces systèmes.

Les Maasai ont deux systèmes d'âge, l'un au nord et l'autre, au sud (Spencer 1988 : 94-99). Les Maasai méridionaux, et parmi eux les Maasai Kisongo, sont géographiquement les plus proches des Arusha et des Rwa. Leur système se caractérise par « deux séries parallèles et relativement autonomes de classes alternes » (Hazel 1985 : 253). Les Arusha ont calqué sur les Maasai Kisongo la structure de leur système d'âge (Fosbrooke 1948, 1956 ; Gulliver 1963) et c'est, comme chez les Rwa, un système comportant deux séries de classes générationnelles alternes (Gulliver (1963 : 33, fig. 5).

Autre point commun, dans les trois cas (Maasai méridionaux, Arusha et Rwa), la règle de recrutement dans les générations ne suit pas fidèlement les réalités biologiques : tous les fils d'un homme n'entrent pas dans la catégorie générationnelle de ses « fils », mais c'est en général le cas du fils aîné (Hazel 1985 : 253 ; Gulliver 1963 : 30). Cependant, ces points communs n'excluent pas d'importantes différences. Le système d'âge des Rwa, à l'heure actuelle, diffère des deux autres par le nombre des étapes dans les cursus individuels. Il n'y a que deux catégories chez les Rwa, les guerriers et les aînés (voir *infra*, p. 234), alors que les Maasai et les Arusha opposent deux catégories de guerriers à trois catégories d'aînés (Gulliver 1963 : 28)⁷. Les Rwa ont-ils choisi, à un moment de leur histoire, de simplifier leur système par rapport au modèle maasai, et si oui, pour quelle raison ? Aucun élément d'enquête ne permet de répondre à cette question.

En dehors de ces aspects formels, Gulliver insiste sur le fait que les agropasteurs arusha diffèrent des Maasai Kisongo, qui ne vivent que d'élevage, par l'usage qu'ils font de leur système d'âge, en raison de modes de vie différents. Cette remarque vaut aussi pour les Rwa, qui, à cet égard se distinguent non seulement des Maasai Kisongo, mais aussi des Arusha.

LE RÔLE DU SYSTÈME D'ÂGE

Affrontements et relations interethniques

Les systèmes d'âge ont souvent été considérés comme des organisations militaires, mettant en place des cohortes de guerriers pour défendre un territoire et du bétail face aux entités rivales. Ce rôle militaire n'est plus à l'ordre du jour sur le mont Méru, mais il appartient à un passé encore bien présent dans les esprits. Dans les années 1990 encore, dans les zones les plus exposées aux prédateurs, c'est-à-dire les zones d'élevage extensif à l'est et au sud de la montagne, le rôle principal des guerriers rwa était de reprendre le bétail que volaient souvent des pasteurs maasai. Aujourd'hui, c'est dans les cérémonies que le rôle militaire des guerriers est rappelé. Ils arborent des tenues vestimentaires d'inspiration maasai (photographie n°2) et poussent des cris à la façon de ces derniers lorsqu'ils arrivent en groupe en brandissant leurs bâtons. De plus, dans les cérémonies où une génération vieillissante de guerriers cède son rôle au profit d'une nouvelle génération, le moment crucial est celui du transfert solennel de la lance, symbole de la fonction guerrière, à la génération nouvelle de guerriers. Cependant, le système d'âge des Rwa n'a jamais été une organisation exclusivement militaire. Il en est de même de nombreux autres systèmes d'âge, tels que celui des Nuer (Evans-Pritchard 1936 et 1940, chap. VI).

7. Ce sont les *junior murren*, *senior murren*, *junior elder*, *senior elder* puis *retired elder*.



Ph. 2 : Lors de l'investiture du nouveau chef suprême, les guerriers plantent leurs lances et leur drapeau devant la tribune (à Poli, le 17 juillet 2010).
 © Catherine Baroin

Les systèmes d'âge donnent un cadre aux rapports violents entre groupes rivaux, puisque ce sont deux catégories correspondantes de guerriers qui s'affrontent. On peut considérer ces antagonismes comme une forme de langage, dans la mesure où ils établissent des ponts entre des catégories équivalentes⁸. Cela présente l'avantage qu'en temps de guerre, comme nous l'avons vu, les protagonistes les plus faibles peuvent adopter le système de leurs ennemis pour ne pas disparaître. Ce processus transforme les ennemis en compagnons d'âge, entre lesquels le principe de solidarité prévaut. C'est donc un mécanisme de survie⁹, dont les exemples sont nombreux en Afrique de l'Est (Kurimoto et Simonse 1998 : 12).

Il y a lieu, à ce propos, de souligner l'importance de ce principe de solidarité, commun à tous les systèmes d'âge. Il est au cœur de leur logique de fonctionnement. En effet, tous ces systèmes ont pour finalité d'abord, de définir des catégories, et ensuite, de leur donner un contenu. Le contenu réside dans l'identité de sorte que partagent les membres d'un même groupe, au fil de leur cheminement collectif à travers une série de statuts consécutifs, et la cohésion qu'apporte cette identité de cursus est renforcée par le principe de solidarité qui les lie entre eux.

Les équivalences qui s'exercent en temps de guerre permettent donc, dans certains cas, d'échapper au massacre. En temps de paix également, elles assurent une passerelle entre membres de générations correspondantes, qui

8. Tornay (2001 : 11) fait la même remarque à propos des Nyangatom et de leurs voisins.

9. Des mécanismes de survie comparables s'observent au Sahel lorsque des combattants, pour se placer sous la protection de leurs ennemis, adoptent le statut de forgeron (Baroin 2012), ou encore en milieu bédouin, lorsqu'un meurtrier se place sous la protection d'un parent de sa victime en se précipitant sous sa tente : c'est la règle de l'hospitalité qui prévaut alors sur l'obligation de vengeance.

transcende les frontières ethniques. De la sorte, l'obligation d'hospitalité et d'entraide entre membres de générations équivalentes facilite les rapports des Rwa avec leurs voisins arusha et maasai. Cet aspect des systèmes d'âge est, lui aussi, assez répandu, comme le soulignent Kurimoto et Simonse (1998).

Au-delà des relations interethniques, on peut observer, au sein d'un même groupe, la présence de rapports violents, entre catégories distinctes, qui revêtent un caractère structurel. Kurimoto et Simonse, dont le livre s'intitule *Conflict, Age and Power in North East Africa* (1998), insistent fortement sur ce point. Les systèmes d'âge maasai et arusha, par exemple, présentent un antagonisme marqué entre catégories adjacentes (Fosbrooke 1948 et Gulliver 1963). Chez les Rwa également, les conflits entre générations adjacentes furent récurrents jusqu'aux premières décennies du XX^e siècle, vers 1920. Ils avaient pour causes des rivalités dans l'accès aux épouses. En effet, lorsqu'une génération vieillissante de guerriers devait céder la place à la génération suivante, il fallait que tous soient mariés, et les derniers célibataires prenaient alors pour épouses des filles de la génération suivante. C'était chose fréquente, mais les garçons de l'âge de ces jeunes filles, considérant qu'elles leur étaient destinées, tentaient d'y faire obstacle. Ces hostilités provoquèrent de nombreux morts, mais cette rivalité systématique d'antan n'est plus qu'un lointain souvenir aujourd'hui. Les Rwa ne proposent pas d'explication à ce changement, qui pourrait être une conséquence des bouleversements entraînés par la conquête coloniale (voir *infra*).

Au bout du compte, on peut donc conclure que le rôle militaire du système d'âge des Rwa a désormais perdu sa raison d'être, et que les antagonismes structurels internes ont disparu également. Par contre, le contrôle des jeunes et la gérontocratie qui s'appuient sur le système d'âge sont toujours effectifs.

Le contrôle des jeunes et la gérontocratie

Une des principales raisons d'être du système d'âge, au yeux des Rwa eux-mêmes, est la socialisation et l'encadrement des jeunes. Deux étapes y contribuent. La première, la circoncision, est opérée à titre individuel ou par petits groupes, avant même que la génération de guerriers que ces jeunes formeront soit mise en place. La seconde est la structuration de la génération nouvelle par la désignation de chefs et de « pères » spécifiques pour la guider.

La circoncision et l'apprentissage du respect

Les processus collectifs et individuels s'enchevêtrent dans la vie des Rwa puisqu'il faut d'abord que la génération des pères décide en commun du moment opportun pour commencer la circoncision de ses fils, avant que chaque fils, individuellement ou avec quelques camarades, subisse

l'opération. Cette dernière constitue une étape majeure de la vie d'un homme ; elle est aussi un préalable indispensable à un autre événement collectif, celui de la prise en commun du statut de guerrier au moment où une génération nouvelle se met en place dans le système d'âge. La circoncision (*urini*) est une opération individuelle, mais elle se pratique volontiers par petits groupes car on considère qu'il est préférable d'avoir des témoins. Un garçon non circoncis (*iseka*, pl. *maseka*) est un mineur à tous égards et n'est pas censé avoir de relations sexuelles¹⁰. La circoncision lui fait accéder à la vie sexuelle et sociale. Il devient *nsero* (pl. *wasero*), et intégrera la prochaine génération de guerriers quand elle se formera. En tant que guerrier, il pourra se marier, et devra l'être au plus tard quand sa génération abandonnera ce statut au profit d'une génération nouvelle de guerriers.

Ce qui donne sens à la circoncision, c'est l'initiation qui l'accompagne. Au cours d'une période de réclusion, loin du monde féminin, les nouveaux circoncis reçoivent (recevaient) un enseignement secret essentiel pour bien mener leur vie d'adulte.

Selon le schéma qui prévalait encore vers 1980-1990, le jeune homme lui-même décidait de se faire circoncire vers 18 ou 20 ans. L'opération avait lieu lors d'une période de réclusion de un à trois mois dans des huttes de fortune, au milieu de la forêt ou en brousse, loin des habitations. Là, les jeunes circoncis recevaient de leurs aînés, leurs « pères », un enseignement appelé *mbiaa*, qui devait rester ignoré des femmes. Énoncé dans un langage crypté sous forme de refrains chantés, avec le support pédagogique de plantes porteuses chacune d'un message symbolique, cet apprentissage était destiné à apprendre aux jeunes gens les règles du comportement adulte. La personne qui le dispensait était un spécialiste de la classe générationnelle des « pères » des circoncis. À travers lui, c'est donc le système d'âge qui anime ou animait l'éducation de ces jeunes hommes. Cette dernière comprenait deux volets essentiels : le respect des aînés (salutations et comportements) et l'attitude à adopter envers les femmes, en général (lors de leurs règles, en cas d'accouchement, etc.), et avec leur future épouse en particulier. Au sortir de leur période de réclusion, les circoncis observent (observaient) divers interdits alimentaires. Ils ne devaient pas manger de légumes verts, ni de bananes mûres, mais surtout, ils n'étaient pas autorisés à boire de la bière de banane, réservée à leurs aînés (Baroin 2001). Ces derniers déplorent que ce privilège soit en désuétude aujourd'hui. Un grand nombre d'entre eux ont vécu la circoncision « traditionnelle » et leur avis est très positif sur l'enseignement qui leur a été dispensé à cette occasion. Ils regrettent son quasi-abandon.

10. Si par hasard un non-circoncis provoque une grossesse, ce qui est très honteux, il s'empresse de se faire circoncire au plus vite.

En effet, les contraintes de la vie moderne ont sérieusement mis à mal cet enseignement. Aujourd'hui, la circoncision est toujours pratiquée, mais elle est rarement accompagnée d'enseignement, sinon très écourté. Elle se fait à l'hôpital et le plus souvent à un âge beaucoup plus jeune, sur décision paternelle. Deux facteurs ont contribué à ce changement. Le premier est le souci d'hygiène car on limite ainsi les risques d'infection, notamment du sida. Le second est la scolarisation, car la longue période initiatique de réclusion n'est guère compatible avec le calendrier scolaire. Ici comme ailleurs, la contrainte scolaire a donc fortement joué à l'encontre des enseignements initiatiques. Lorsqu'ils sont circoncis très jeunes à l'hôpital, les enfants ne reçoivent plus cet enseignement traditionnel qui suppose une maturité suffisante et qui fut longtemps un facteur très efficace de socialisation, mettant l'accent sur le respect des adultes.

Qu'ils soient circoncis de manière ancienne ou moderne, les jeunes hommes intègrent la classe générationnelle correspondant à leur âge, dont le recrutement s'ouvre lorsque les guerriers en exercice deviennent trop vieux pour assumer ce rôle. Pour marquer la transition, ces guerriers trop vieux organisent une grande cérémonie où, littéralement, leur génération « va se coucher » (*irika likelala*, « la génération va se coucher »). Pour la troisième fois, ils changent de statut. Après avoir été non circoncis (*iseka*, pl. *maseka*) puis guerriers (*nsero* pl. *wasero*), ils passent collectivement au troisième et dernier statut masculin, celui des hommes d'âge mûr (*nsuri*, pl. *wasuri*). Il importe à ce stade d'être marié, d'où les tensions anciennes entre générations adjacentes évoquées plus haut.

Les hommes d'âge mûr, mariés par définition, peuvent accéder à des fonctions auxquelles les guerriers ne peuvent prétendre, en particulier celles de chef de lignage ou de clan si le choix de leurs pairs se porte sur eux. Cette règle stricte peut d'ailleurs entraîner un changement exceptionnel de génération, comme l'illustre le cas du chef Sandi Nanyaro – dont le nom est orthographié Sante par Spear (1997). Sandi était encore guerrier, de la génération Kisali (n°18), lorsqu'il fut élu chef (*mangi*), en 1923. Comme cette position nouvelle était incompatible avec son statut de guerrier, il fut réhaussé à la génération précédente, celle des Ulutareto (n°17). Un tel changement de génération, toutefois, ne peut se produire qu'au stade de guerrier, car il est exclu pour un homme d'âge mûr. Les responsabilités nouvelles qui s'ouvrent aux hommes d'âge mûr après leur retraite collective, la gestion du pays en général, seront les leurs jusqu'à un âge avancé. Plus tard, lorsque leurs capacités de déplacement diminueront avec l'âge et qu'ils ne pourront plus se rendre aux réunions, ils pourront devenir de simples conseillers, mais aucune transition officielle ne marque ce passage. Le statut d'homme d'âge mûr est conservé jusqu'au décès.

La structuration hiérarchique de la nouvelle génération

Après la retraite de la génération précédente de guerriers, celle qui lui succède procède à sa propre structuration. Prenons pour exemple le cas le plus récent, celui des Kilovio (génération n°23). Dans un premier temps, ils se choisissent des « pères » spécifiques pour les guider. Ces « pères » appartiennent à la génération des Ulutalala (n°21), puisque les Kilovio sont les « fils » des Ulutalala. La préférence va aux plus jeunes de ces « pères », et le choix se fait d'abord au niveau local du village, puis au niveau du groupe de villages, et enfin à l'échelle globale de l'ensemble des Rwa. De la sorte, chaque groupe local de Kilovio est lié à un « père » local particulier, tandis qu'au niveau général, un « père » de tous les Kilovio guide l'ensemble de leur génération. Après avoir mis en place cette structure de « pères », les Kilovio procèdent à l'élection de leurs propres chefs et des assistants de ces derniers. Les choix se font de la même manière aux divers niveaux hiérarchiques. Le système d'âge définit donc une pyramide de chefs qui encadrent la société de façon comparable à celle des chefs de clan, mais avec des rôles distincts. Comme chez les Nuer (Evans-Pritchard 1940 : 255), une homologie de structure s'observe entre le système lignager et le système d'âge.

L'encadrement des guerriers par des conseillers qu'ils choisissent eux-mêmes dans la génération de leurs « pères » est un moyen efficace de contrôle social sur lequel s'appuie une forte gérontocratie. Ici aussi, nous avons affaire à un mécanisme très répandu dans les systèmes d'âge est-africains, sur lesquels Spencer (1965) a mis tout particulièrement l'accent à propos des Samburu, qui sont des locuteurs maa du nord du Kenya. Chez les Rwa, des liens consensuels lient ainsi certains « pères » particuliers à leurs « fils », à chaque niveau hiérarchique. Ces « pères » conseillent leurs « fils » en diverses circonstances, par exemple lorsqu'il s'agit d'organiser une réunion ou de choisir un nouveau chef. Inversement, les « fils » font appel à leurs « pères » si une difficulté se présente qui ne relève pas du domaine de compétence du clan. En effet, les rôles du système clanique et du système d'âge sont distincts. Les clans gèrent les questions foncières et les problèmes juridiques (héritage, sort des veuves, etc.), tandis que le système d'âge s'intéresse aux comportements personnels et aux rapports de couple. À cet égard, les sources potentielles de conflit sont nombreuses : relations sexuelles, infidélité, ivresse, violence conjugale, conflits confessionnels lorsque le mari et la femme s'opposent sur le plan religieux, dans le cas par exemple où le mari est luthérien et sa femme pentecôtiste, et qu'ils ne s'accordent pas sur quelle église fréquenter le dimanche. Cela donne aux « pères » et aux chefs générationnels de multiples occasions d'intervenir, et conserve au système d'âge une certaine pertinence, au-delà du rôle défensif ancien des guerriers.

En effet, il n'est plus question aujourd'hui d'assurer la défense du pays, d'organiser des razzias ni même de récupérer le bétail volé (le plus souvent par des Maasai), car ces vols sont moins fréquents. Au lieu de cela, les « guerriers » de la génération en exercice assument divers travaux d'intérêt collectif. Ce sont eux notamment qui sont en charge, lors de funérailles, du creusement de la tombe, de la distribution de nourriture aux visiteurs et du nettoyage des lieux après la cérémonie. Ils peuvent aussi se voir confier le port des briques pour construire une école, ou l'entretien des routes. Les absents sont soumis à une amende.

Les « guerriers », sous le contrôle de leurs « pères », doivent en principe respecter le code de conduite très strict qui leur était enseigné lors de la circoncision. Mais avec la quasi disparition de cet enseignement, une plus grande licence s'observe chez certains jeunes. Nombre d'entre eux s'enivrent alors que la consommation d'alcool leur était interdite autrefois. La déférence se perd, et face à cette dégradation des mœurs, les responsables politiques des Rwa envisageaient, en 2014, de remettre cet enseignement à l'ordre du jour sous la forme de séminaires de formation, manière moderne de restaurer la tradition. De plus, une mesure énergique fut prise en 2011 pour rétablir la discipline chez les jeunes, sous l'impulsion du « père » en chef des Kilovio. Un grand meeting eut lieu sous l'arbre emblématique des Rwa, le *mringaringa* (*Cordia abyssinica*, Borag.)¹¹ du village de Poli, réunissant les Kilovio et leurs « pères » Ulutalala sous la houlette du chef suprême. On y décida de châtier de 60 coups de bâton (sur les fesses) tout Kilovio qui tiendrait des propos abusifs liés à l'ivresse, ou dont la tenue serait indécente : boucle à l'oreille, coiffure en crête de coq ou pantalon tombant laissant apparaître le slip pour les hommes, jupe trop courte ou pantalon moulant pour les femmes¹². Cette mesure consensuelle, que les chefs Kilovio en tous lieux sont chargés de mettre en œuvre, est d'une incontestable efficacité.

Mais le dialogue des générations, l'apprentissage du respect et la consolidation de l'assise gérontocratique de la société ne sont pas les seules fonctions du système d'âge. Son rôle consiste aussi à réguler la vie sexuelle, les alliances matrimoniales et la procréation.

La vie sexuelle, le mariage et la procréation

Les sociétés à système générationnel d'Afrique de l'Est, comme l'a remarqué Hazel (2000), présentent un certain nombre de règles convergentes qui visent à renforcer la séparation des générations. Elles ne s'exercent

11. Sous cet arbre majestueux se tiennent toutes les réunions qui concernent l'ensemble des Rwa.

12. Les femmes, cependant, ne sont pas exposées à cette sanction. Elles sont reconduites chez elles et priées de changer de tenue.

pas seulement dans le domaine temporel, mais aussi spatial, sexuel, matrimonial et procréatif. Ces règles sont toutes présentes de manière plus ou moins marquée chez les Rwa, et cela les intègre dans une logique sociale qui dépasse largement le cadre de leur propre société.

Il est inutile de revenir sur la séparation temporelle des générations, qui est bien établie comme nous l'avons souligné. Du point de vue spatial, par contre, la séparation est bien moins nette que chez d'autres groupes, tels que les peuples couchitiques (Rendille, Borana, Konso et Dassanetch) qui servent de point de départ à l'analyse de Hazel, ou encore les Toposa du Sud-Soudan :

When a visitor comes to a Toposa settlement during the daytime, he or she would rarely find men in the village as they would all be under their shade trees. There would be different and spatially separated trees, one for each generation-set of the closer vicinity. ... It would be mostly the elders, who are not active any more, to sit or to lie under the tree, but when the younger men are not in the cattle camps or busy otherwise, they would also come to their tree. (Müller-Dempf 2009 : 189).

Chez les Rwa, il n'y a pas un lieu de réunion spécifique pour chaque génération. Les guerriers rwa, certes, tiennent séparément leurs réunions, mais ils côtoient des hommes de tous âges dans les réunions de clan ou de lignage. Par contre, une certaine distance entre les générations s'observe dans les comportements. Les guerriers doivent faire preuve de déférence envers leurs aînés, et toute familiarité envers les garçons non circoncis est exclue.

Dans la vie sexuelle aussi, certaines règles établissent un cloisement strict des générations. La première d'entre elles est que les non-circoncis sont hors jeu. Il est admis que seuls les circoncis peuvent avoir des relations sexuelles, extraconjugales ou conjugales, au terme de leur période d'initiation. L'enseignement initiatique vise d'ailleurs cet objectif, puisque nous avons vu qu'il assigne aux hommes les comportements à adopter envers les femmes.

Mais si les relations sexuelles sont licites pour les guerriers, elles ne le sont pas avec n'importe qui. Tout d'abord, elles sont parfaitement admises entre membres d'une même génération. En effet, l'un des grands traits communs à tous les systèmes d'âge, comme nous l'avons souligné plus haut, est la solidarité entre les membres d'une même génération. Chez les Rwa, cette solidarité prend diverses formes : entraide pour les travaux agricoles, pour construire une maison, pour récupérer du bétail volé, pour contribuer aux préparatifs et faire des cadeaux au mariage d'un camarade, pour cotiser aux frais d'hôpital si l'un d'eux est malade (cette

contribution s'ajoutant à celle des membres du clan). L'esprit de partage et la camaraderie qui règnent entre compagnons d'âge s'exercent aussi dans leur vie sexuelle, avec le partage des épouses (et par conséquent, celui des époux). Chez les Rwa comme chez les Maasai, les Borana (Hazel 2000 : 13-14) ou d'autres, un mari ne saurait s'offenser des relations sexuelles de sa femme avec un camarade de sa génération¹³. Les termes d'adresse reflètent d'ailleurs cette situation puisqu'une épouse rwa appelle « mon mari » (*mmi wakwa*) tous les hommes de la génération de son mari, qui réciproquement l'appellent « ma femme » (*nka wakwa*). Ces appellations toutefois ne sont pas synonymes d'un partage généralisé des épouses, et ces relations sexuelles sont moins fréquentes aujourd'hui. Elles dénotent cependant l'existence d'un *pool* matrimonial symbolique. Les hommes (et les femmes) d'une même génération forment une « unité de procréation », selon les termes de Hazel (2000 : 26).

Outre la règle positive autorisant les relations sexuelles entre membres d'une même génération, deux interdits très stricts contribuent à marquer les contours de ces unités de procréation. La première est qu'un homme ne peut se marier avec la fille d'un camarade de sa propre génération, et la seconde qu'il ne peut non plus avoir de relations sexuelles avec une femme de la génération de son père. En d'autres termes, deux catégories de femmes lui sont interdites : celles qui appartiennent à la génération de ses « pères », et celles qui appartiennent à la génération de ses « fils », soit les femmes de génération $n - 2$ et $n + 2$, pour un homme de génération n .

Sans même parler de mariage, de telles relations sexuelles sont un inceste (*vaisi*), et la souillure qui en résulte nécessite un rituel de purification. La transgression expose le contrevenant à trois lourdes sanctions : exclusion, amende et rituel de purification pour réparer la faute. La plus grave de ces sanctions est l'exclusion de sa génération. Le fautif est rabaisé à la génération suivante, ce qui est très honteux (*usutu*) pour lui. Il devra aussi payer une forte amende (*kitooso*), c'est-à-dire offrir aux membres de la génération offensée un bœuf, 12 seaux de bière de banane et deux moutons noirs à queue grasse qui seront sacrifiés dans la forêt et dont ses anciens camarades consommeront ensemble la viande. En troisième lieu, pour laver sa faute, il devra subir un rituel de purification qui consiste, après s'être dénudé, à être enduit de la graisse des moutons qu'il a offerts en sacrifice à la génération offensée. Dans le même temps les femmes, à l'écart des hommes, feront subir le même sort à sa partenaire, qu'il pourra ensuite épouser.

13. La multiplication des partenaires chez les Rwa s'inscrit d'ailleurs dans une politique parfaitement admise de diversification des risques. En effet, si le mari est frappé de malédiction, toute sa progéniture biologique est menacée, alors que ceux de ses enfants qu'il n'a pas lui-même procréés seront épargnés (Baroin 2013).

Ces interdits, qui restent très respectés, élargissent considérablement le champ des prohibitions matrimoniales dictées par la parenté, qu'il y a lieu à ce propos de mentionner. Les Rwa évoluent dans un système patrilinéaire et patrilocal, et leur terminologie de parenté est de type omaha. Dans ce cadre, divers mariages sont interdits. Le mariage est accepté dans le patriclan (*ufwari*), mais prohibé dans le patrilignage (*numba*) qui englobe cinq générations, ainsi qu'entre cousins croisés, et plus encore entre enfants de sœurs (cousins parallèles matrilatéraux). On évite aussi les redoublements d'alliance, et en particulier les échanges de sœurs.

Les interdits sexuels qui résultent du système générationnel contribuent donc à établir la distinction des générations, qui est par définition un principe fondamental de ce genre de système. Ce sont des formes de prohibition de l'inceste. En effet, lorsque naît un enfant, qui saurait dire qui est son père biologique ? Le partage des épouses entre camarades d'une même génération fausse les pistes. Un homme qui voudrait épouser la fille d'un compagnon d'âge ne peut donc garantir qu'il n'est pas, lui-même, le père de cette jeune femme. Le risque encouru est d'épouser sa propre fille, et le veto absolu qui s'oppose à ce type de mariage relève donc de la prohibition de l'inceste. De manière moins directe, l'union d'un homme avec une femme de même génération que son père est une autre forme d'inceste. Cette femme, certes, n'est pas la mère de cet éventuel partenaire, mais rien ne permet de prouver que le père de ce dernier n'a pas lui-même couché avec elle. On se trouverait alors dans la situation où le père et le fils auraient mêlé leurs semences dans la matrice de la même femme. Ce « court-circuit » d'identité établi par l'intermédiaire d'un partenaire sexuel commun est qualifié d'inceste « de deuxième type » par Héritier-Augé (1991).

Outre l'évitement de l'inceste, ces prohibitions visent à départager sans ambiguïté les générations, comme nous l'avons souligné plus haut. Quelles seraient en effet les conséquences du manquement à ces règles ? Il induirait une confusion insurmontable des générations, puisque l'enfant né de parents de générations distinctes¹⁴ serait inclassable dans la séquence des générations.

La nécessité de préserver la distinction des générations explique d'autres restrictions, relatives à la procréation. Une femme, en effet, doit mettre un terme à ses grossesses lorsque sa fille devient mère à son tour. Comme mère et fille sont de générations distinctes, elles ne sauraient avoir des enfants de même âge et donc de même génération. Cette régulation de la procréation, comme l'ont souligné Baxter et Almagor (1978), est un aspect crucial de

14. Dans le cas d'un mariage avec la fille d'un camarade générationnel, l'enfant à naître serait à la fois fils (par son père) et petit-fils (par son grand-père maternel) d'hommes de la même classe.

la logique des systèmes générationnels. Elle a même plus d'importance que l'âge au mariage, qui est considérablement retardé dans certains cas, tels que celui des Samburu du Kenya (Spencer 1965). D'ailleurs, l'âge de la procréation n'est pas systématiquement lié à celui du mariage, puisque l'avortement ou l'infanticide sont d'autres manières fréquentes d'éviter les naissances malencontreuses (Hazel 2000 : 21). Chez les Rwa, l'âge au mariage n'est pas tardif, mais ils ont, dans le passé, régulé le rythme générationnel des naissances en ayant recours à l'infanticide. Ce dernier, très combattu par l'Église luthérienne, a quasiment disparu aujourd'hui. La régulation générationnelle des naissances est d'ailleurs moins respectée de nos jours, ce que déplorent surtout les hommes âgés. Une autre règle dont ils regrettent la disparition est celle de l'espacement entre deux grossesses : il fallait autrefois que le dernier-né soit sevré avant la conception suivante. Ces écarts ne sont plus toujours tenus, sous l'influence notamment de l'Église luthérienne. Cette dernière, prépondérante en pays rwa, encourage en effet la natalité pour accroître le nombre de ses paroissiens¹⁵.

Cet ensemble de règles visant à réguler la procréation se retrouve dans de nombreuses sociétés à système d'âge et de générations d'Afrique de l'Est, comme l'a souligné Peatrik (1995 : 35-39). Selon cet auteur, elles caractérisent les systèmes « bridés », à population stable, par opposition aux systèmes à population en expansion. Chez les premiers, le mariage est monogame, tandis qu'il serait polygame chez les seconds. Peatrik remarque cependant qu'il n'y a pas de limite très tranchée entre ces deux modes, et le fait est que le cas des Rwa cadre mal dans cette typologie. En effet, ils partagent les règles restrictives des systèmes « bridés », à l'exception de la monogamie (car la polygamie était générale chez eux avant d'être contrecarrée par le christianisme), et pourtant, leur population est en constante expansion, comme nous l'avons souligné plus haut. Mais il est vrai aussi que le système d'âge des Rwa n'est pas purement générationnel, puisque les filiations biologiques au sein des familles ne coïncident que très partiellement avec les filiations symboliques de ce système.

Les cérémonies et l'aspect rituel

Un autre aspect, et non des moindres, du système d'âge est sa dimension cérémonielle. De nombreuses cérémonies y sont liées, qui ponctuent avec éclat la vie sociale des Rwa. La plus importante du point de vue historique

15. La toute-puissance, chez les Rwa, de l'Evangelical Lutheran Church in Tanzania (E.L.C.T.) fut ébranlée par un violent conflit interne, en 1990-1993. Une Église luthérienne rivale fut alors créée en parallèle, et de nombreuses autres confessions s'implantèrent ou connurent un bel essor (Baroin 1996). Cependant, l'Église pentecôtiste, présente localement depuis 1968 et dont l'influence est croissante, est loin d'avoir l'importance décrite par Droz (2015) chez les Kikuyu du Kenya.

est la cérémonie de retraite d'une génération, lorsqu'elle va « se coucher » pour céder la place à une génération nouvelle. Cette cérémonie est organisée village par village et scande l'histoire de ce peuple. Ainsi la retraite des Kisali (n°18) a-t-elle eu lieu vers 1946-1947, celle des Sitimu (n°19) vers 1963-1965, celle des Seuri (n°20) vers 1976-1978, celle des Roketi (n°21) entre 1991 et 1997, et enfin celle des Kakisha (n°22), entre 2005 et 2009¹⁶. Mais le processus cérémoniel est loin de se limiter à ces grands moments. Prenons, par exemple, le cas de la dernière génération en date en 2014, celle des Kilovio (n°23). Après la retraite des Kakisha, les Kilovio ont procédé à leur propre structuration, par un choix de « pères » et de chefs évoqués plus haut. Ces choix sont l'occasion d'autant de cérémonies d'investiture, à tous les niveaux hiérarchiques de la société. C'est ainsi que les Kilovio ont d'abord institué tous leurs « pères », puis tous leurs chefs et tous les assistants de ces chefs. Enfin, une dernière cérémonie clôt ce cycle, par laquelle les Kilovio demandent à leurs « pères » l'autorisation d'être circoncis. Cette demande est purement formelle, car la plupart d'entre eux en réalité sont déjà circoncis. Mais ils devront tous être circoncis et mariés avant que n'arrive le moment de prendre leur retraite à leur tour.

Ces cérémonies ont un coût, car la génération en cause qui en assume tous les frais s'efforce de faire les choses de la manière la plus fastueuse possible. Il faut donc se cotiser, après avoir obtenu l'autorisation du *District Commissioner* tant pour la collecte des fonds que pour l'organisation de la cérémonie. Cette collecte prend du temps, car les contributeurs à solliciter sont nombreux : 105 foyers, par exemple, pour la retraite des Roketi du village de Songoro en 1997, 125 pour le village voisin d'Urisho la même année, chacun contribuant pour environ 5 000 shillings tanzaniens (Tsh), soit un peu moins que le prix d'une caisse de 24 bouteilles de soda¹⁷. Cet argent permit d'effectuer des achats considérables. Ainsi les Roketi d'Urisho achetèrent-ils pour leur retraite 130 seaux de bière de banane, 8 caisses de bouteilles de sodas, 1 caisse de bouteilles de bière, 2 bœufs, 2 sacs de maïs (soit 180 kg), 50 kg de riz, 8 à 10 litres d'huile. Les Roketi de Songoro, de leur côté, n'offrirent pas de boissons alcoolisées pour leur retraite en raison de la forte influence, dans leur village, de l'Église luthérienne qui s'oppose farouchement à toute consommation d'alcool et boycotte systématiquement toutes les cérémonies qui en proposent.

16. Ces dates sont voisines de celles indiquées pour les Arusha par Spear (1997: 29).

17. La caisse de 24 bouteilles de soda valait 6 000 shillings tanzaniens (Tsh) deux ans plus tôt. Cette contribution de 5 000 Tsh en 1997 n'a de sens qu'au regard, non pas de l'euro, mais de son pouvoir d'achat local à cette date. À titre indicatif, un bœuf valait alors 70 000 Tsh.

À défaut d'alcool, ils achetèrent 70 caisses de bouteilles de soda, ainsi que 2 bœufs, 2 chèvres, 2 sacs de maïs, 75 kg de riz et 4 seaux de pommes de terre. Ces achats alimentaires donnent une idée de l'ampleur de l'assistance qu'il y a lieu de régaler à la fin de la cérémonie. La mise en place de ce dispositif est longue, et un délai d'un an ou deux peut s'écouler entre le moment où la décision est prise et le jour où se tient la cérémonie. La date retenue pour celle-ci est volontiers un samedi, car certains participants sont salariés, et le dimanche est réservé à la messe. On préfère août ou septembre, quand les travaux des champs sont terminés.

Toutes ces cérémonies, qu'il s'agisse de la retraite d'une génération, de l'investiture d'un chef ou de la demande formelle d'autorisation de circoncision, se déroulent selon un processus similaire. Elles ne commencent jamais tôt, tout au plus en fin de matinée ou en début d'après midi, car il faut attendre que les invités soient arrivés, en particulier les notables, et certains viennent de loin. Une tribune est préparée, ou un rang de fauteuils en plastique, pour les personnalités les plus importantes, tandis que les autres s'assièront en face, sur des bancs ou des chaises, ou, à défaut, par terre. Les membres de la génération intéressée font leur entrée en procession, brandissant vers le ciel leurs bâtons de guerriers. Par-dessus leurs vêtements habituels, ils se drapent à cette occasion d'un tissu rouge à la manière des Maasai. C'est un rappel du passé en même temps qu'une forme de déguisement, car leur tenue est loin de ressembler vraiment à celle des Maasai (photographie n°2, 4 et 6). Dans certains cas, ces guerriers sont suivis de leurs épouses qui portent sur la tête les caisses de soda, en remplacement de la bière de banane consommée autrefois pour la circonstance (photographie n°3). Quand tout le monde est installé, une prière commune précède de longs discours de notables, avant que la cérémonie elle-même se déroule.



Ph. 3 : Les caisses de soda remplacent aujourd'hui la bière de banane (inauguration du chef des Kilovio du village de Ndoombo, le 3 juillet 2010).

© Catherine Baroin

Prenons le cas de la cérémonie de retraite d'une génération, observée à trois reprises¹⁸. La génération qui va se retirer arrive sur les lieux en brandissant son drapeau. Elle s'installe, avant que la génération qui va la remplacer arrive à son tour en procession, précédée de ses « pères ». Ces jeunes hommes brandissent bruyamment leurs bâtons et leur tenue s'inspire de celle des Maasai : ils portent un pagne ou un tissu rouge noué sur l'épaule, qui s'ajoute à leurs chemise ou tee-shirt et pantalon habituels, ou bien ils sont tous habillés de la même manière, d'un tissu à carreaux acheté pour la circonstance (photographie n°4)¹⁹.



Ph. 4 : Les guerriers pour leur retraite aiment revêtir une tenue identique (retraite des Kakisha du village de Songoro, le 2 juillet 2010).
 © Catherine Baroin

Après diverses harangues, on procède à la remise d'une série de cadeaux honorifiques. Ceux-ci passent de main en main, d'un notable à l'autre, avant de parvenir au chef suprême qui les remet à leurs destinataires. Ces derniers sont d'abord les « pères » conseillers de la génération sortante qui reçoivent chacun un long bâton, puis un chasse-mouches, et enfin une couverture épaisse dont le chef suprême leur entoure les épaules. Leurs épouses reçoivent chacune un pagne. Puis les chefs de la génération qui se retire reçoivent à leur tour chacun une couverture plus mince de style maasai, rouge à carreaux, que le chef suprême déploie de même sur leurs épaules (photographie n°5). Enfin leurs épouses, comme les précédentes, sont gratifiées chacune d'un pagne. Cette série de dons prend du temps, car

18. Retraite des Roketi du village d'Olunkungwado, dans la circonscription administrative (appelée *ward* en anglais) d'Engare Nanyuki, le 26 octobre 1992 ; retraite des Roketi de l'ensemble de la circonscription d'Engare Nanyuki le 23 novembre 1992 ; retraites des Kakisha du village de Songoro le 2 juillet 2010.

19. Tel fut le cas des Kakisha de Songoro en 2010. Ils choisirent toutefois un tissu bleu pour se démarquer des tenues à carreaux rouges des Maasai.

chaque objet est déballé publiquement avant d'être passé de main en main et remis à son destinataire.

Après cette première phase honorifique de la cérémonie, on procède au transfert symbolique des fonctions. Le chef de la génération sortante de guerriers en restitue les symboles, la lance et l'épée, et ces objets sont remis solennellement au futur chef des nouveaux guerriers. Le drapeau de la génération sortante est ensuite abaissé, tandis que celui de la génération nouvelle est brandi à sa place. On passe autour du cou des divers notables et chefs de grands colliers de bougainvillées, avant de se rendre au repas offert à tous par la génération sortante.



Ph. 5 : Après avoir honoré leurs « pères » par le don d'épaisses couvertures et les épouses de ces derniers par le don d'un pagne, les chefs des guerriers à leur tour reçoivent chacun une couverture plus légère, de style maasai (cérémonie de demande de circoncision des Kilovio à leurs « pères », à Migandini, le 1^{er} mars 2014).

© Catherine Baroin

Certaines évolutions, sur la longue période au cours de laquelle diverses cérémonies ont été observées, de 1992 à 2014, sont manifestes. Tout d'abord, la montée en puissance de l'influence cléricale est évidente. L'Église luthérienne la plus importante localement, l'Evangelical Lutheran Church in Tanzania (E.L.C.T.), était très hostile en 1992 aux cérémonies générationnelles. Elle les condamnait et les boycottait en tant que manifestations païennes donnant lieu à des danses lascives (*sic*) et à une consommation effrénée d'alcool. Toutefois, d'autres Églises, moins hostiles aux traditions²⁰, ne boudaient pas ces festivités. Mais de nos jours, l'E.L.C.T. préfère ne pas abandonner le terrain aux Églises concurrentes. Elle réussit fréquemment à imposer qu'aucune boisson alcoolisée ne soit servie, moyennant quoi ce sont ses propres pasteurs qui prononcent les prières, et dans certains cas, les guerriers, en fin de cérémonie, entrent tous dans l'église locale pour y être bénis par le

20. En particulier l'African Mission Evangelism Church (A.M.E.C.), Église luthérienne concurrente de l'E.L.C.T.

pasteur²¹. De nos jours, la bière de banane ancienne a pratiquement disparu de toutes les cérémonies, au profit des sodas.

Autre évolution notable, la mise en œuvre des moyens modernes de communication. On envoie volontiers un carton d'invitation aux notables, et le programme de la journée est tapé à la machine sur une feuille blanche distribuée sur place. L'horaire y est même précisé, bien qu'il ne soit jamais respecté. Une sonorisation est installée, avec de puissants haut-parleurs et un micro. Un maître de cérémonie (MC) règle le déroulement des diverses étapes (photographie n°6) et souvent, un spécialiste vidéo vient filmer la scène pour composer un DVD qui sera vendu en mémoire de l'événement. Si la tenue des femmes n'a pas sensiblement changé (en général, c'est un corsage ou un tee-shirt, et un pagne masquant les jambes enroulé autour de la taille), la volonté d'être moderne se manifeste aussi dans les costumes-cravates flambant neufs qu'arborent désormais les hommes les plus en vue, ainsi que dans la contribution au progrès voulue par certains acteurs. La génération des Kakisha du village de Songoro en donne un bon exemple : lors de leur retraite en 2010, ces guerriers ont offert publiquement un lot de toilettes en porcelaine neuves pour les latrines de l'école primaire locale.



Ph. 6 : Le maître de cérémonie (MC), à l'aide d'un micro et d'un puissant haut-parleur, dirige la cérémonie tandis qu'au premier plan, un guerrier plante une lance au sol (inauguration de l'assistant du chef suprême des Kilovio, à Singisi, le 1^{er} juillet 2010).

© Catherine Baroin

Le rôle intégrateur du système d'âge

Pour conclure cet exposé des divers rôles que joue ce système d'âge, il y a lieu de souligner sa puissante fonction d'intégrateur social et idéologique. L'embrigadement militaire – facteur très efficace d'intégration – n'est certes plus à l'ordre du jour, mais d'autres composantes essentielles du système d'âge contribuent toujours à cette intégration. La première est l'affectation

21. Tel fut le cas à Songoro, en 2010.

de chaque individu (masculin) à un groupe donné. Tout homme dès sa naissance est voué à devenir membre d'une génération particulière, selon des règles qui excluent le choix personnel et ne laissent personne à l'écart. C'est très sécurisant du point de vue psychologique, car on sait aussi que l'on ne peut être exclu²². Le deuxième facteur, tout aussi sécurisant, est la solidarité systématique des membres d'une même génération. Elle se complète par le choix personnel, dans sa génération, d'un ami particulier avec lequel des liens privilégiés sont entretenus. Le cadrage exercé par une structure d'autorité, en troisième lieu, constitue lui aussi un moyen puissant d'intégration sociale, d'autant plus que les « pères » et les chefs qui encadrent chaque génération nouvelle sont choisis par les intéressés eux-mêmes, de manière consensuelle, comme nous l'avons noté plus haut. Autre facteur d'intégration, l'ensemble des règles qui canalisent la vie sexuelle des individus, leurs choix matrimoniaux et même certains aspects de leur cursus de procréateurs. Enfin le cinquième élément, et non des moindres, est une série d'actions menées en commun, en particulier l'organisation collective de grandes cérémonies. La génération en cause prépare matériellement et financièrement l'événement, et se fait fort d'en assurer le succès afin de démontrer sa compétence collective.

De manière générale, le système d'âge crée donc un ordre cognitif et structurel qui régule la vie de chacun. Du point de vue collectif, il assure la stabilité, sur le long terme, de la société. Chaque génération nouvelle se trouve ainsi inscrite dans le prolongement de l'histoire des Rwa. Un rythme est imposé au vieillissement collectif. Le sentiment général d'appartenance qui en résulte tient au fait que le processus se répète au fil du temps, pour tous, de façon identique. Le rôle moral et social du système d'âge est donc essentiel. Dans la sphère politique, à l'inverse, son influence est très limitée.

RAPPORTS ENTRE LE SYSTÈME D'ÂGE, LES CLANS ET LA CHEFFERIE

Le système d'âge des Rwa a peu de poids en matière politique, dans la mesure où aucune génération n'y est exclusivement détentrice du pouvoir, pour une période donnée, avant de transmettre ce statut à une autre génération. La situation chez eux est donc bien différente de ce qui s'observe dans certaines sociétés plus septentrionales, aux organisations lignagères peu marquées, où l'autorité politique qui accompagne le statut de « Pères du pays » passe périodiquement d'une génération à une autre, dans des systèmes qui peuvent être cycliques ou linéaires et qui sont

22. Les auteurs d'incestes générationnels sont exclus de leur génération, comme nous l'avons signalé plus haut, mais ils intègrent la génération suivante : quoi qu'il arrive, on appartient toujours à une génération.

souvent très complexes. Il n'y a pas de « Pères du pays » chez les Rwa, d'autant que la fonction politique est détenue par une chefferie centrale bien structurée. Le système d'âge comme l'organisation clanique y sont subordonnés. La Constitution des Rwa, évoquée plus haut, en fait état de façon très précise. Elle ne se borne pas à rappeler le droit coutumier, elle énonce aussi avec une grande clarté les règles du fonctionnement politique. Le mode d'élection, les prérogatives et les responsabilités de chaque catégorie de chef y sont consignés. Toutefois, ce texte ne dit pas tout. Il ne formule pas ce qui est pour tous une évidence, le fait qu'un guerrier ne peut être chef²³. Cette fonction n'est accessible qu'aux hommes d'âge mûr, à tous les hommes d'âge mûr (à moins qu'ils ne soient trop vieux), et non à une seule génération d'entre eux, au contraire des systèmes que nous venons d'évoquer. En ce sens, le système d'âge des Rwa ne peut être qualifié de purement générationnel, même si tous ces systèmes ont beaucoup de points communs.

La place du système d'âge dans l'organisation politique des Rwa se mesure à ses liens avec la chefferie, en comparaison des clans. La description détaillée du fonctionnement de la chefferie pourrait faire à elle seule l'objet d'un copieux article²⁴, de même que celle du rôle des clans. Tel n'est pas ici notre propos. Nous nous bornons à présenter de façon succincte l'architecture globale du système politique, pour en dégager les éléments significatifs concernant le système d'âge.

La chefferie actuelle des Rwa a été créée en 1951, dans les circonstances houleuses évoquées plus haut. Elle se compose aujourd'hui de trois instances : le chef suprême, son conseil et la Constitution. Considérons d'abord le titre du chef suprême, car il est révélateur des hiérarchies en place. En langue ki-rwa, on l'appelle *nshili nnini*, littéralement le « grand chef », en faisant usage du mot *nshili* qui désigne tout chef quel qu'il soit. Dans la Constitution, en revanche, il n'est pas chef mais président. Ce texte, qui a valeur officielle pour les Rwa, est un document écrit en langue swahili, et il fait l'objet de remaniements périodiques. Nous faisons ici référence au texte de 2008, toujours en vigueur en 2014, qui s'intitule *Katiba ya jadi na mila za Wameru*, « Constitution des coutumes et traditions des Méru²⁵ ». Le chef suprême des Rwa y porte deux titres. Il est d'abord « président de tous les clans », *Mwenyekiti wa koo zote Meru* (*Chairman of all Meru clans*). Il est aussi *Mwenyekiti wa Jadi na Mila za Wameru*, ce que les Rwa traduisent en anglais par *Chairman of Taboo*

23. À l'exception, bien entendu, des chefs que les guerriers se choisissent dans leurs propres groupes, comme nous l'avons vu plus haut, p. 235.

24. Pour une présentation succincte, voir Baroin 2003.

25. Les Rwa étant connus en Tanzanie sous le nom de Méru, c'est ce terme qu'ils utilisent pour se désigner dans leur Constitution.

*and Meru Traditions*²⁶. L'élément significatif est qu'il est président *de tous les clans* : les groupes d'âge ne sont pas mentionnés. La Constitution précise d'ailleurs que seuls les chefs suprêmes de clan ont autorité pour le désigner. En outre, ce qui n'est pas dit dans ce texte, mais que nombre d'informateurs soulignent, c'est que seul un chef suprême de clan peut être légitimement choisi comme chef suprême. On respecte ainsi la hiérarchie, car on ne peut placer au-dessus de soi quelqu'un qui était de statut inférieur. Ainsi, de la même façon, le chef suprême d'un clan est choisi parmi les chefs de lignages, et le chef suprême d'une génération parmi les chefs locaux de cette génération. Mais ces deux hiérarchies restent distinctes, d'autant que la Constitution précise aussi qu'un chef de génération ne peut devenir ni chef de clan, ni chef suprême. Le titre du chef suprême et cet ensemble de règles expriment donc clairement la primauté des clans sur le système d'âge : le chef suprême est président de tous les clans (et uniquement des clans), les chefs de génération n'ont pas voix au chapitre pour le désigner, et les deux hiérarchies parallèles de chefs sont étanches. Les chefs de génération sont donc cantonnés à un statut inférieur, dans ce système politique.

La position subalterne des chefs de génération, par rapport aux autres chefs, se marque aussi dans les *regalia*, à savoir les bâtons de chef. Le bâton de chef, appelé *ndata*, est un symbole de pouvoir largement répandu dans la région²⁷, que tout chef rwa tient à la main dans l'exercice de ses fonctions. Long de 50 cm environ, il est taillé dans un bois très dur, le *senèfu* (*Juniper procera*), et se termine à l'une de ses extrémités par une boule d'environ 8 cm de diamètre. Le chef tient verticalement, sous la boule, cet objet sacré et dangereux qu'il peut utiliser pour attirer la malédiction sur quelqu'un ou pour séparer des belligérants. Mais tous les bâtons ne sont pas identiques. La Constitution des Rwa stipule que les bâtons de chef se différencient les uns des autres par le nombre des rainures tracées sous le pommeau. Le bâton du chef suprême comporte trois rainures, celui d'un chef suprême de clan en a deux, celui d'un chef local de clan une seule, et celui d'un chef de génération n'a aucune rainure. On ne saurait souligner plus clairement la hiérarchie de ces divers chefs.

Le chef suprême des Rwa, le *Nshili nnini*, préside un conseil qui l'assiste dans ses fonctions. Les Rwa l'appellent *Mringaringa*, du nom de l'arbre majestueux près duquel il siège (voir plus haut). Dans la Constitution, en swahili, c'est le *Kamati kuu* ou « Grand Comité ». Cette dernière en

26. Cette traduction est en fait inexacte puisque *jadi* ne signifie pas « tabou », mais se traduirait plutôt par origine, ancêtre, filiation, généalogie.

27. D'après Médard, on retrouve l'usage de tels bâtons chez les Maasaï et, selon Kagabo, c'est dans l'ensemble du monde swahili que les sages et les arbitres utilisent un bâton (*bakora*) pour arrêter un combat ou maudire quelqu'un (communications personnelles).

précise la composition : le chef suprême et son assistant, le secrétaire et son assistant, les 17 chefs suprêmes des 17 clans, les chefs suprêmes de générations, et six personnalités choisies sur divers critères. Les chefs de génération sont donc membres de ce conseil comme les chefs de clan, à ce détail près qu'ils sont cités après eux et qu'ils sont à l'évidence beaucoup moins nombreux. Le chef suprême et son conseil forment l'instance suprême qui représente et dirige le peuple rwa. Ils tranchent toute question qui n'a pas pu être réglée à un échelon inférieur, veillent au respect de la Constitution, assurent l'harmonie générale. Ils sont les seuls à pouvoir autoriser le dangereux rituel de malédiction, qui menace des pires calamités tout fautif non déclaré (Baroin 2013). Le chef suprême et son conseil coordonnent également le rythme du cycle générationnel. Il leur appartient de donner le signal de lancement des cérémonies de retraite d'une génération et de préciser dans quel délai elles doivent avoir lieu. Le chef suprême est l'invité d'honneur de ces festivités.

La Constitution précise avec force détails les responsabilités respectives des chefs de lignages et de clans patrilinéaires. Elle témoigne d'un grand souci de clarté, pour éviter les conflits qui pourraient surgir entre les chefs des divers niveaux hiérarchiques. Évoquons brièvement leurs prérogatives. Il appartient au chef suprême de clan de régler les éventuelles querelles avec d'autres clans, d'aider les chefs locaux de son clan, de discuter dans son clan du déclenchement éventuel du rituel de malédiction²⁸, de rassembler ou d'exiger, selon le cas, les compensations pour blessures ou meurtre, d'inaugurer les chefs locaux de son clan et d'organiser les cérémonies de retraite de ces chefs, de veiller à l'harmonie générale au sein du clan. À l'échelon inférieur, les chefs patrilinéaires locaux sont responsables des partages d'héritage et arbitrent tous les problèmes de coups et blessures. Enfin, les chefs de lignage, au bas de la hiérarchie clanique, se bornent à éviter les troubles dans les familles placées sous leur responsabilité, et à protéger les veuves et les orphelins, ainsi que leurs terres, souvent menacées par la convoitise de proches agnats.

Face à l'étendue des précisions qu'apporte la Constitution sur l'organisation clanique, les responsabilités des chefs de génération sont énoncées plus succinctement. Il appartient à un chef de génération d'organiser les réunions de son groupe pour veiller au respect des bonnes mœurs, de prendre les dispositions nécessaires lorsque vient le moment de la retraite, d'assurer la mise en place de la génération suivante, de veiller au respect envers les autres générations et de ne prendre aucune responsabilité relevant du clan. S'il contrevient à ces règles, le chef de

28. Car ce rituel, lancé à tort, peut être une menace pour tous les membres du clan, dans le cas où le fautif non avoué qu'il vise serait l'un d'entre eux.

génération devra payer une amende importante que la Constitution précise également, à savoir un bœuf. On constate, une fois de plus, le souci qu'exprime ce texte de ne pas voir les chefs de génération empiéter sur les prérogatives des clans.

Au total, la Constitution assure donc une mise sous contrôle énergique du système d'âge par la chefferie. Elle donne l'avantage politique aux clans et veille à ce que les chefs de génération n'outrepassent pas leur domaine de compétence.

De même, chez les Chaga du Kilimandjaro, le contrôle du chef sur les guerriers était bien établi. Leur système d'âge a quasiment disparu aujourd'hui, au point que d'importants auteurs comme Stahl (1964) et Moore (1986) n'en font pas même mention. Mais l'ouvrage de Raum, *Chaga Childhood* (1940), apporte quelques indications à ce sujet. Vers la fin du XIX^e siècle, écrit-il, les Chaga furent tentés d'imiter le système maasai (Raum 1940 : 40, n. 2), mais l'institution resta fermement sous le contrôle du chef chaga. Ce dernier nourrissait et habillait les guerriers (*ibid.* : 344), et décidait du moment opportun pour circoncire une nouvelle classe de jeunes, faisant en sorte qu'un de ses fils figure parmi eux. Ce fils devenait ainsi le chef tout désigné de cette nouvelle classe. "An age-group is the bodyguard of a royal son" (*ibid.* : 372). Le pouvoir central, chez les Chaga, s'était donc tout de suite emparé du système d'âge qu'il manipulait à son profit, tandis qu'à la même époque, chez les Rwa, le système d'âge était indépendant. Si les camps d'initiation pour circoncis ne sont plus organisés chez les Chaga depuis plus de deux siècles (*ibid.* : 320), le système d'âge conserve tout son sens chez les Rwa. On constate un renouveau d'intérêt et même d'enthousiasme à son égard, sensible en particulier lors des cérémonies.

Pourquoi cette différence ? Ces deux peuples n'ont pas vécu la même histoire et le système d'âge des Rwa, pour sa part, a traversé des périodes difficiles. Un regard sur ce passé peut éclairer les raisons qui poussent aujourd'hui les Rwa non seulement à maintenir, mais à revigorer leur système d'âge, en dépit des conditions de la vie moderne qui, de manière générale, provoquent plus souvent le déclin des systèmes d'âge est-africains.

PERSPECTIVE HISTORIQUE ET TENDANCES ACTUELLES

Si le système d'âge des Rwa est aujourd'hui totalement subordonné à la chefferie, tel n'a pas toujours été le cas. Il avait un rôle prépondérant à la fin du XIX^e siècle, suivi d'une quasi-disparition dans les années 1960, et d'un vigoureux renouveau cinquante ans plus tard.

Dans la période précoloniale, à partir des années 1830, les Rwa furent d'abord victimes des raids des Arusha, fraîchement arrivés sur le mont Méru ; puis ils se joignirent à eux pour attaquer d'autres groupes plus éloignés.

Les guerriers rwa organisaient leurs expéditions indépendamment de leur chef (*mangi*) et des chefs de clan. Ils en rapportaient un butin considérable de bétail et de femmes, ce qui les émancipait de leur dépendance envers leurs aînés pour se marier et leur permit de dominer la scène politique sur le mont Méru (Spear 1997 : 30-34). Telle était la situation lors des premiers contacts avec des Européens, d'abord les explorateurs Teleki et Höhnel, en 1887, puis les premiers missionnaires, en 1896. Le système d'âge des Rwa avait alors fusionné avec celui des Arusha/Maasai²⁹. Ces premiers contacts furent malheureux. En 1887, Teleki et Höhnel furent dépouillés de leurs biens par les guerriers rwa. Teleki vint s'en plaindre à *mangi* Matunda, le chef des Rwa, qui lui répondit qu'il n'avait aucune influence sur les guerriers. Et de fait, « [n]ous sommes les maîtres ici », confirma l'un d'entre eux (Spear 1997 : 31). Neuf ans plus tard, en 1896, le chef Matunda ne contrôlait pas mieux les guerriers et ne put les empêcher de tuer les premiers missionnaires, Ovir et Segebrock, qui malgré ses mises en garde avaient installé leur camp près de lui. La répression allemande fut terrible, les guerriers rwa furent décimés et le pays dévasté. On peut imaginer qu'avec ce désastre, il y eut des classes creuses dans la pyramide des âges, ce qui put entraîner une modification du système d'âge et notamment la fin de l'hostilité entre générations adjacentes évoquée plus haut.

Par la suite, la paix s'établit sous domination coloniale. Des missionnaires luthériens s'établirent en pays rwa et le christianisme s'implanta peu à peu, entraînant de grands changements dans les mentalités. Les missionnaires combattirent avec force la polygamie et l'alcoolisme, ainsi que le système d'âge dont ils cherchèrent à contrecarrer l'influence rétrograde à leurs yeux (Baroin 2001). Les guerriers perdirent leur ascendant politique et le système d'âge des Rwa se dissocia de celui des Arusha/Maasai. Les liens pourtant se maintinrent encore longtemps, puisque les Rwa continuèrent de prendre part aux cérémonies générationnelles des Maasai jusqu'en 1959 (Spear 1997 : 30). Quant à la chefferie traditionnelle, elle connut au début de nombreuses difficultés avec les autorités allemandes puis britanniques, mais elle fut ensuite consolidée ne serait-ce qu'en vertu de l'*indirect rule* : les chefs, appuyés par le pouvoir colonial comme partout ailleurs en Afrique, devinrent des administrateurs et collecteurs d'impôt.

Les informations suivantes nous viennent de l'anthropologue canadien Puritt, qui séjourna en pays rwa en 1965-1966. Selon lui, le système d'âge était alors en total déclin (Puritt 1970 : 105). Les jeunes chrétiens se faisaient circoncire à l'hôpital et l'initiation était en voie de disparition.

29. La période où trois générations consécutives des Rwa (n^{os} 15, 16 et 17) se fondirent dans le système des Arusha/Maasai correspond aux années 1880-1920, selon Gulliver (1963 : 33).

La génération des Sitelingi (n°20) était la dernière et l'ouverture d'une génération nouvelle était débattue. Ces informations, toutefois, tiennent pour beaucoup au lieu et aux dates où Puritt fit ses enquêtes, et il y a lieu de les relativiser. En effet, du point de vue géographique, d'une part, le séjour de Puritt se limita à la zone la plus occidentale du pays rwa (autour du village d'Akheri), zone la plus proche d'Arusha où l'influence de la vie moderne est la plus marquée. Sans doute la circoncision s'y pratiquait-elle déjà à l'hôpital pour certains jeunes gens, comme il l'affirme, mais nos enquêtes menées trente ans plus tard (à partir de 1992), dans l'ensemble du pays rwa et non dans la seule zone d'Akheri, ont mis en évidence le fait que dans les zones les plus reculées (Engare Nanyuki, sur la face est du mont Méru, et dans les plaines, au sud), la circoncision traditionnelle accompagnée d'initiation continua d'être pratiquée au moins jusque dans les années 1980-1990. D'autre part, les dates du séjour de Puritt correspondent assurément à un creux de vague du système générationnel. Mais il n'était pas éteint pour autant, contrairement à ce que cet auteur laisse entendre, puisqu'une nouvelle génération fut instaurée dix ans après son départ.

Tournons-nous maintenant vers la période récente et les facteurs d'évolution qu'elle comporte. De manière générale, divers auteurs ont considéré que les systèmes d'âge sont incompatibles avec l'éducation moderne, avec le capitalisme qui offre maintes possibilités de promotion en dehors des systèmes traditionnels, et avec les interdictions étatiques (Kurimoto et Simonse 1998 : 25-26). Quel fut leur impact pour la société rwa ?

L'éducation moderne, comme nous l'avons signalé, joue au détriment du système d'âge parce que la période de réclusion des circoncis est peu compatible avec le calendrier scolaire. De même, la circoncision à l'hôpital, dès le plus jeune âge pour raison sanitaire, dissocie cet acte de l'enseignement qui lui est lié, lequel tombe *ipso facto*. À l'inverse, en Tanzanie, les directives étatiques ne sont pas hostiles aux systèmes d'âge. Dans ce pays, le *District Commissioner* local doit donner son accord pour la collecte des fonds et l'organisation des cérémonies, mais il le donne volontiers et ce notable, comme d'autres, est invité à ces fêtes publiques.

L'influence du capitalisme, pour sa part, est plus complexe à décrypter. D'un côté, il est source de nombreux emplois, qualifiés ou non, en particulier dans la ville proche d'Arusha dont l'économie est florissante, tandis que d'autres acteurs tirent leurs revenus d'une fonction administrative ou d'activités commerciales ou artisanales qui accaparent leur temps. Le sociologue Larsson (2001) donne de cette situation une description approfondie. Les personnes impliquées dans ces activités diverses peuvent attacher moins d'importance au maintien des traditions. Mais en même temps, elles en tirent des revenus qui sont notamment mis à profit pour l'organisation des cérémonies du système d'âge, dont nous avons signalé le coût élevé.

À vrai dire, c'est peut-être sur l'organisation clanique que le capitalisme fait peser les plus fortes menaces, car il remet en cause l'autorité des chefs de clan dans le domaine foncier. Le contrôle des ventes de terres, qu'ils supervisent en principe, leur échappe de plus en plus. En effet, l'essor économique d'Arusha fait monter très haut le prix des parcelles proches de la route qui relie Arusha à Moshi et Dar-es-Salaam, grand axe routier goudronné qui passe au pied du mont Méru. La tentation est donc grande, pour celui qui possède une telle parcelle, de ne pas la vendre en priorité (et à un moindre prix) à un membre de son clan, comme le veut la règle ancienne. Les chefs de clan sont impuissants à contrecarrer cette dérive, et leur souhait de maintenir les traditions n'en est que plus fort.

De façon générale, les Rwa sont bien conscients des menaces diverses que la vie moderne fait peser sur les identités locales, et ils n'en éprouvent que davantage le besoin d'affirmer leur spécificité culturelle. Leur situation géographique et démographique particulière renforce d'ailleurs ce besoin. Ils ne forment en effet qu'un petit peuple, à l'étroit sur un territoire restreint, face aux deux vastes groupes qui les voient, les Arusha/Maasai à l'est et les Chaga à l'ouest. On ne s'étonnera pas qu'ils tiennent à s'en démarquer³⁰. Quels moyens ont-ils d'affirmer leur différence ? Le premier est la préservation d'un système politique « traditionnel » bien structuré. Le chef suprême, à la tête du Conseil suprême, appuie son autorité sur un texte écrit, la Constitution, qui consigne les coutumes et les règles du fonctionnement politique. La mise à jour périodique de ce texte fait d'autant plus l'objet d'attention qu'il importe de ne pas se laisser dépasser, de rester en phase avec les évolutions de la vie moderne³¹. L'autorité des chefs de clan, en dépit de dérapages dans le domaine foncier, reste très affirmée et la chefferie y prend garde également. Quant au système d'âge, son importance est moindre dans l'architecture politique d'ensemble, où il dépend lui aussi de la chefferie. L'enseignement traditionnel lié à la circoncision a presque disparu, certes, mais il est toujours possible d'organiser de belles cérémonies. Le riche environnement naturel³² et les bonnes opportunités économiques dont bénéficient les Rwa, en dépit d'inégalités croissantes (Larsson 2001), sont à cet égard un atout indéniable. Le contraste est fort avec nombre de sociétés pastorales à système d'âge plus septentrionales.

30. Ce fut l'une des causes d'un grave conflit religieux, en pays rwa, en 1990-1993. Les Rwa voulaient échapper à la prépondérance des Chaga dans le Northern Diocese de l'Église luthérienne (E.L.C.T.), en obtenant des autorités cléricales la création d'un diocèse autonome qui leur fut d'abord refusée (Baroin 1996).

31. Par exemple, la dernière version de cette Constitution, celle de 2008, introduisit par rapport à la version précédente l'obligation de circoncision pour les hommes (pour limiter la diffusion du sida) et l'interdiction de l'excision pour les femmes (alors qu'elle était pratiquée de longue date chez les Rwa), en réponse aux injonctions de l'État tanzanien.

32. Il est menacé toutefois par un trop fort usage de produits chimiques dans l'agriculture, et par l'abattage d'un nombre important de grands arbres pour en vendre le bois.

Pour ces dernières, la sécheresse et les conflits récurrents sont une menace plus grande que la modernité car ils portent atteinte non seulement à leurs systèmes d'âge, mais à leur survie. Rien de tel chez les Rwa, dont la situation globalement favorable leur permet d'affirmer sereinement leur spécificité culturelle. Leur chefferie et leur système d'âge en sont les vecteurs essentiels.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAROIN Catherine, 1996, Religious Conflict in 1990-1993 Among the Rwa: Secession in a Lutheran Diocese in Northern Tanzania, *African Affairs* 95 (381) : 529-554.
- 2001, De la bière de banane au soda en bouteille. Religion et boisson chez les Rwa du mont Meru (Tanzanie du Nord), *Journal des africanistes* 71-2 : 77-94.
- 2003, Une chefferie « traditionnelle » réinventée : les Rwa du mont Meru (Tanzanie du Nord), in Claude-Hélène Perrot, François-Xavier Fauvelle-Aymar (dir.), *Le Retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, actes du colloque *Rois et chefs dans les États africains de la veille des indépendances à la fin du XX^e siècle. Éclipses et résurgences*, Paris, 8-10 novembre 1999, Paris, Karthala : 419-428.
- 2012, Les forgerons des Toubou : vers un nouveau regard sur l'endogamie des forgerons en Afrique, in Caroline Robion-Brunner, Bruno Martinelli (dir.), *Métallurgie du fer et sociétés africaines. Bilans et nouveaux paradigmes dans la recherche anthropologique et archéologique*, « Cambridge Monographs in African Archaeology » 81, « British Archaeological Reports International Series » 2395 : 61-71.
- 2013, La malédiction au secours de la justice chez les Rwa de Tanzanie du Nord, in Raymond Verdier, Nathalie Kalnoky et Soazick Kerneis (dir.), *Les Justices de l'Invisible*, actes du colloque *Puissance de la nature, justices de l'invisible : du maléfice à l'ordalie, de la magie à la sanction*, université Paris-Ouest, 2 et 3 décembre 2010, Paris, L'Harmattan, « Droits et Cultures » : 317-330.
- BAXTER P. T. W., ALMAGOR Uri (dir.), 1978, *Age, Generation and Time: Some Features of East African Age Organisations*, London, Hurst.
- DROZ Yvan, 2015, Jeunesse et âge adulte en pays kikuyu. Des éthos précoloniaux aux nouveaux mouvements politico-religieux, *Cahiers d'études africaines* 2 (218) : 213-230.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1936, The Nuer Age-Sets, *Sudan Notes and Records* 19 (2) : 233-269.
- 1940, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press.

- FOSBROOKE Henry A., 1948, An Administrative Survey of the Masai Social System, *Tanganyika Notes and Records* 26 : 1-50.
- 1956, The Masai Age-group System as a Guide to Tribal Chronology, *African Studies* 15: 4, 188-206.
- GULLIVER P. H., 1963, *Social Control in an African Society. A study of the Arusha: Agricultural Masai of Northern Tanganyika*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- HARAM Liv, 1999, "Women out of Sight": *Modern Women in Gendered Worlds. The Case of the Meru of Northern Tanzania*, Bergen, University of Bergen, Department of Social Anthropology, Allkopi.
- HAZEL Robert, 1985, Classes d'âge et générations en Afrique orientale, in Marc Abélès et Chantal Collard (dir.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris et Montréal, Karthala / Presses de l'université de Montréal : 247-266.
- 2000, Segregating and Timing Generations : Social Organization in Cushitic East Africa and Beyond. *Zeitschrift für Ethnologie* 125 : 1-37.
- HÉRITIER-AUGÉ Françoise, 1991, Inceste, in Pierre Bonte, Michel Izard (dir.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 347-349.
- KURIMOTO Eisei, SIMONSE Simon (dir.), 1998, *Conflict, Age and Power in North-East Africa: Age Systems in Transition*, Oxford, James Currey.
- LARSSON Rolf, 2001, *Between Crisis and Opportunity. Livelihoods, Diversification, and Inequality Among the Meru of Tanzania*, Lund (Suède), Université de Lund, « Lund Dissertations in Sociology » 41.
- MOORE Sally Falk, 1986, *Social Facts and Fabrications. "Customary" Law on Kilimanjaro, 1880-1980*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MÜLLER-DEMPF Harald, 2009, The Ngibokoi Dilemma: Generation-sets and Social System Engineering in Times of Stress: An Example from the Toposa of Southern Sudan, *Zeitschrift für Ethnologie* 134 : 189-211.
- NDAGALA Daniel K., 1992, *Territory, Pastoralists, and Livestock: Resource Control among the Kisongo Maasai*, Uppsala (« Uppsala Studies in Cultural Anthropology » 18).
- PEATRIK Anne-Marie, 1985, Sociologie des *politiques* à générations d'Afrique orientale, Nanterre, université de Paris 10, mémoire de maîtrise du département d'ethnologie.
- 1995, La règle et le nombre : les systèmes d'âge et de génération d'Afrique orientale, *L'Homme* 35 (134) : 13-49.
- 1999, *La Vie à pas contés. Génération, âge et société dans les hautes terres du Kenya (Meru Tigania-Igembe)*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- PURITT Paul, 1970, *The Meru of Tanzania: A Study of Their Social and Political Organization*, Ph. D., University of Illinois at Urbana Champaign.
- RAUM Otto F., 1967 [1940], *Chaga Childhood. A Description of Indigenous Education in an East African Tribe*, Oxford, Oxford University Press for the International African Institute.

- SANDFORD George R., 1919, *An Administrative and Political History of the Masai Reserve*, London, Waterlow & Sons, <http://ehrafWorldCultures.yale.edu> consulté le 10 septembre 2015.
- SPEAR Thomas, 1997, *Mountain Farmers. Moral Economies of Land and Agricultural Development in Arusha and Meru*, Oxford, James Currey/Dares-Salaam, Mkuki na Nyota/Berkeley, University of California Press.
- SPENCER Paul, 1965, *The Samburu. A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- 1988, *The Maasai of Matapato. A Study of Rituals of Rebellion*, Bloomington, Indiana University Press.
- STAHL Kathleen, 1964, *History of the Chaga People of Kilimanjaro*, London, The Hague, Paris, Mouton.
- TORNAY Serge, 2001, *Les Fusils jaunes. Générations et politique en pays nyangatom (Éthiopie)*, Nanterre, Société d'ethnologie.

SUR LES PAS DE GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE

- Marie-Dominique MOUTON, *Geneviève Calame-Griaule
et les archives*
Éric JOLLY
Christiane SEYDOU *Le fulfulde, langue de nomades...
(Mali)*
- Sandra BORNAND,
Cécile LEGUY *Des « paroles d'Afrique » dans un
musée : de la valorisation à la
transmission*
- Marie-Rose
ABOMO-MAURIN *Oralité et art de la communication
chez les Bùlù*
Paulette ROULON-DOKO *Le conte gbaya des échanges
successifs : une analyse
ethnolinguistique*
- Anne-Marie
DAUPHIN-TINTURIER *Femmes entre Ciel et Terre*
Ursula BAUMGARDT *« Koumbo qui fait tomber la pluie »
et d'autres figures féminines :
l'exemple de quelques contes peuls
du Nord Cameroun*
- Jean DERIVE *À quoi rêvent les jeunes filles
dioula ? (Côte d'Ivoire)*

ÉTUDES ET RECHERCHES

- Stéphan DUGAST *Apparitions et figurations de
l'invisible chez les Bwaba
du Burkina Faso.*
I. De l'objet-fétiche au masque
- Catherine BAROIN *Un système d'âge dans une
chefferie tanzanienne :
les Rwa du mont Méru*
*À propos de l'initiation Masa
(Tchad/Cameroun)*
- Françoise
DUMAS-CHAMPION *Six days towards the polar star:
orientation among Tubu Teda*
Tilman MUSCH *Patrimoine culturel et identité
nationale : construction historique
d'une notion au Sénégal*
- Adama DJIGO *Rêve, sang et maladie.*
Amalia DRAGANI *Biographies nocturnes
et diurnes de poètes touareg*

MÉLANGES

- Notes et documents*
Marie-Paule FERRY *Le temps des Tendras (Sénégal)*
Denis DOUYON *Merci pour hier! Merci pour l'eau!
Merci pour la parole, Femme de
parole. À Calame-Griaule*
- In Memoriam (G. Calame-Griaule, Y. Tata Cissé)*
Comptes rendus
Ouvrages reçus
Informations
Erratum

