HAL
open science

Jouer avec le paradoxe: l'exemple des Pokot du Kenya Tome 1

Janick Maisonhaute

To cite this version:

Janick Maisonhaute. Jouer avec le paradoxe: l'exemple des Pokot du Kenya Tome 1. Histoire. The se préscntée en vuc de lobtention du titre de Docteur de 1'Université Paris X, 2002. Français. NNT : . tel-01259981

HAL Id: tel-01259981

https://shs.hal.science/tel-01259981

Submitted on 21 Jan 2016

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

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

Université de Paris X - Nanterre

Thèse

présentée en vue de l'obtention du titre de

Docteur de l'Université Paris X

Discipline : Ethnologie et sociologie comparative

par

Janick Maisonhaute

Jouer avec le paradoxe : l'exemple des Pokot du Kenya

Tome 1

Directeur de thèse : Dr. Colette Le Cour Grandmaison

Soutenue le 15 NOVEMBRE 2002

Devant le jury composé de :

Mr le Professeur Michel CARTRY, Président

Mr le Professeur Serge TORNAY, rapporteur

Mr le Professeur Michael BOLLIG, rapporteur

Mme le Professeur Colette Le Cour Grandmaison, Directeur de Recherche

Université de Paris X - Nanterre

Thèse

présentée en vue de l'obtention du titre de

Docteur de l'Université Paris X

Discipline : Ethnologie et sociologie comparative

par

Janick Maisonhaute

IFRA

IFRA003150

23/07/03

MAI 301.209-T-1.

Jouer avec le paradoxe : l'exemple des Pokot du Kenya

Tome 1

Directeur de thèse : Dr. Colette Le Cour Grandmaison

Soutenue le

Devant le jury composé de :

, Président

, rapporteur

, rapporteur

,

A tous les membres de la sous-classe
générationnelle
Chereel Korka
à Nginyang
(Septembre - Novembre 1994)

Erratum

Thèse de janick Maisonhaute

Jouer avec le paradoxe : l'exemple des Pokot du Kenya,

Soutenue le 15 novembre 2002

Tome 1

Dans tout le texte les adjectifs ou noms « couchite » et « couchitique » auraient dû être mis entrre guillemets pour exprimer notre réserve quant à l'utilisation de ces concepts par Murdock, en remplacement de celui de nilo-hamitique.

P.4 (l. 9) : **construction**

P.4 (l.28) et p.8 (l.30) : année sans **salaire**

P.5 (l.11) : **Aux alentours**

P.7 (l.8) : De retour **à** Paris et (l.9) : **avant-gardiste**

P.12 (l.25) : Ehrct (...) **Écrit :**

(La note 1) : langue **couchitique**

P.13 (l.5) : Ce que révèle une **preuve**

(L14) : Sous la pression des envahisseurs **maasaï**, un groupe de Pokot, sous l'influence de **son devin**, *werkoyon*, **quitte** les montagnes avec **ses** troupeaux

P.16 (l.1 de la note 3) : ***statutum, i***

P.17 (l.1) : les Pokot **sont rattachés à une aire culturelle renommée kalenjin**

(l.14) : Au Kenya, Les Pokot **sont divisés** en deux communautés :

(l.24) : Supprimer **l'un de l'autre**

(l.25) : **(F.P.Conant 1965 : 433)**

(l.19-21) Ajouter devant la citation de Conant la phrase : **Le noyau d'acteurs capable d'interpréter le « biogramme » culturel pokot et constituer une communauté ne peut être établi que dans un groupement des Pokot agriculteurs et pasteurs (Arensberg 1961).**

P.18 (l.19) : **paradoxal**

P.22 (l.1) : un peuple **nilotique**

P.23 (l.5 à l.14) : Remplacer les paragraphes deuxième et troisième par : **Trois groupes de Nilotes sont répertoriés par Greenberg (1963) : les Nilotes des Hautes Terres avec les Tatoga et les Kalenjin dont les Pokot ; les Nilotes des Lacs et des Rivières avec le groupe Luwo ; les Nilotes des Plaines avec les Masaï, le groupe Bari, les Karimojong et le groupe Teso. Les Pokot sont des Nilotes des Hautes Terres, ils se rattachent au groupe linguistique nandi. Ce groupe fortement couchitisé vit dans la section montagneuse à l'ouest du Kenya, au nord-est du lac Victoria sur les pentes du Mont Elgon tout proche (cf. carte 1).**

À l'exception de quelques petites communautés, tous les membres pratiquent une agriculture intensive caractérisée en certains endroits par l'irrigation en terrasse le long des pentes.

P.27 (l.3) : Remplacer : période coloniale par : période **post-coloniale**

(l.24) : Remplacer : l'immunité des raids par : **l'absence de raids mutuels**

P.28 (l.14/ 15) : Remplacer : Le groupe Pokot s'explique par lui-même par : **Le groupe pokot est un groupe en lui-même**

(l.26) : difficilement **compréhensibles**

P.29 (l.3) : Remplacer : élusine par : **éleusine**

(l.11) : partageant **la même localité en zone surélevée**

(l.15) : **« démocratique »**

P.33 (l.9) : **éleusine**

P.34 (l.17) : **« établissement »**

(l.18) : Remplacer femmes par **épouses**

P.36 (l.27) : Remplacer : Office du par : **Bureau dû**

P.39 (l.3) : Retirer **en arrière**

(l.15) : **« d'atemporalité »**

P.40 (l.25) : sans **étroites** relations linguistiques

P.45 (l.17) : Remplacer : témoigne de l'évidence par : **témoigne de la preuve**

(l.19) : Retirer : **correspondant**

(l.25) **On trouve** la chasse, la cueillette, la culture et le pastoralisme **simultanément** dans les différentes communautés.

(l.29) : Remplacer : alimentation par : **nourriture**

P.50 (l.20) : Remplacer : mentionné par : **mentionnée**

P.55 (l.16) : des Itunga, **« les Gens »**

(l.20) : Remplacer : à travers la plupart du territoire kalenjin d'Elgon par : **à travers presque tout le territoire de l'Elgon**

(l.25) : **« comme les Kalenjin »**

P.59 (l.12) : Remplacer : dont le type basique par : le type **de base**

P.87 (l.1) : Remplacer : effecurer par : **effectuer**

P.92 : Ajouter cette note en bas de page : **la carte est un fac-similé d'une carte du début du XXe s. Il faudrait savoir pourquoi Kipkorir et Ssemyonga la reproduisent en 1985. Deux peuples du nord (Donyiro, = Nyangatom, Merrille = Dassanetch) sont très loin à l'ouest de leur territoire actuel, et un autre, les Murle, a disparu vers 1910 de la maladie du sommeil.**

P.94 (l.6) : Remplacer : panzoties par : **panzooties**

P.96 (l.2) : Remplacer : la première décade par : la première **décennie**

(l.22) : Remplacer : Le Journal Géographique par : Le ***Geographical Journal***

P.97 (l.11) : Remplacer : Wicking par : **Vickings**

(l.23) : **« Montagnes Blanches »**

P.98 (l.7) : Remplacer : La décade du conflit par : La **décennie** du conflit

(l.20) : Remplacer : kerio par : **Kerio**

P.111 (l.14) : Remplacer : le fermage par : **l'activité agricole**

(l.20 : Remplacer : L'autorité est déléguée aux mâles adultes par : L'autorité est déléguée aux **hommes** adultes

P.115 (l.2) : Remplacer : divisés dans trois unités par : **divisés en trois unités**

P.118 (l.21) : Ajouter à la dernière ligne : **L'important est leur pourcentage et les critères de sélection.**

P.119 (l.17) : ils parlent **bovin** »

P.121 (l.1) : Remplacer : Le Fermage par : **Les activités agricoles**

(l.12) : Remplacer : les Pokot ne sont pas intéressés pour ajouter par : les Pokot ne sont pas intéressés **à ajouter**

P122 (l.8) : Remplacer : les pratiques de plantation érosive par : les pratiques de plantations **qui provoquent l'érosion des pentes**

(l.23) : Remplacer : au fermage par : **à l'agriculture**

P.135 (l.4) : Remplacer : la Rixe de Kolowa par : l'**Emeute** de Kolowa

P136. (l.7) : Remplacer l'église Romane par : l'église **Romaine**

P.137 (l.8) : Remplacer : N'est-ce pas les blancs par : Remplacer N'est-ce pas les **Blancs**

P.138 (l.3) : Remplacer : d'énormes cheptels de bétails par : **d'énormes cheptels**

P.139 (l.2) : Remplacer : les évènements par : les **événements**

P.142 (l.22) : Rempalcer : l'apparance par : l'**apparence**

P.143 (l.18) : le travail obligatoire est exigé et **se concrétise** dans la construction...

(l.20-21) : **vingt-deux personnes sont condamnées à mort. Sept sont pendues. Les autres sont condamnées à des sentences plus légères, voire acquittées.**

(l.23) : Remplacer : L'évidence prouve que par : **La preuve était faite** que les Pokot

P.144 (l.1) : Remplacer : la rixe par : l'**émeute**

(l.15) : Remplacer : aux noirs par : aux **Noirs**

P.145 (l.4) : Remplacer : Baerchler par : **Baeschler**

P.149 : Ajouter à la légende : **Le Comté de Upe en Ouganda est occupé par les Pokot. La ligne frontière est le double trait qui sépare le Comté de Upe de la Région des Pokot de l'Ouest.**

P.163 (l.14) : Remplacer : élusine par : **éleusine**

P.164 : Source des schémas :

(l.13) : Habitation des Pokot pasteurs de Masol **(J.J.Visser 1989 : 57)**

(l.13) : Habitation des Pokot pasteurs de Nginyang **(District Atlas West Pokot :1985 :59)**

P.165 : Source des schémas :

(l.13) : Habitation des Pokot pasteurs d'Alale **(District Atlas West Pokot : 1985 :59)**

(l.13) : Habitation des Pokot agriculteurs de Sigor **(J.J.Visser 1989 : 57)**

(l.26) : Intérieur d'une hutte chez les Pasteurs **(J.Maisonhaute : 1995)**

(l.26) : Intérieur d'une hutte chez les agriculteurs **(J.Maisonhaute : 1995)**

P.186 (l.13) Remplacer : des droits exclusifs sur la sexualité de son épouse par : des droits **sexuels** exclusifs sur son épouse. »

P.187 : Légende du diagramme : Rempalcer préférenciels par : **préférentiels**

P.208 : Modification de la note 61 : **Dans le texte de la thèse, le premier mot est au singulier, le second au pluriel. L'utilisation du concept de « génération » synonyme de classe d'âge pour les Pokot, nécessite d'être mis entre guillemet pour éviter toute confusion avec le concept de classe générationnelle qui fait référence à l'organisation des Karimojong et des Turkana en classes générationnelles empruntées par les Pokot des plaines de l'est et de l'ouest au cours de leurs migrations et qu'ils nomment eux-mêmes « classes *sapana* », *ngi sapan.***

P. 209 (l.16) ; Le tout premier *pïn*, « **génération** » ou classe d'âge

(l.27) : huit **noms** de classes d'âge sont en rotation

(l.29) : même classe **en tant que groupe**

P. 210 (l.3) : En 1995, **six des huit noms de classes d'âge** ont

(l .6-9) **Les huit classes récurrentes de l'organisation des classes d'âge des Pokot des montagnes répondent aux règles (2) et (4) de formation de classes énoncées par Stewart et ainsi rassemblées par A.M. Peatrik (1995 : 20) : « (2) les classes se rangent et disparaissent selon leur ordre de recrutement ; (4) il y a toujours au moins deux classes qui cœxistent ».**

(l.10) : 2. Les principes de constitution des « **générations** » ou classes d'âge, *pïn*

P. 212 (l.22) : pour pin '**génération**', ***pïn*** ».

(l.26) ; une **classe d'âge**, ***pïn***, comme cela

P. 213 (l.34) : avec force **précautions** verbales

P. 214 (l.26) : les membres **masculins** de la même classe d'âge

P. 215 (l.25) : 2.4. Appartenir à quelle classe d'âge ou « **génération** », *pïn*

P. 216 (l.20-23) : **Tous les enfants de la première doivent avoir disparu pour permettre la récurrence du nom de cette classe d'âge. Les noms de classes d'âge sont accordés selon certains critères d'écarts générationnels et de contraintes démographiques. Il faut attendre non pas seulement que cette case soit vide, mais aussi celle de ses enfants.**

P. 217 (l.28-31) : Suite à la citation de J.Péristiani le même nom de classe d'âge… » : **C'est-à-dire que la classe d'âge d'*ego* qui porte le même nom que celle de son arrière petit-fils et celle de son arrière grand-père, est précédée et suivie par quatre classes d'âge, huit : qui représentent le nombre total des classes d'âge nommées, de telle sorte que grand-père et petit-fils portent le même nom de classe d'âge.**

(l.34): Remplacer : appartiennent à la même classe d'Ego par appartiennent **au même nom de classe d'âge** qu'*Ego*… »

P.218 (l.2-6) : **Il signifie que *Ego* et AAGP d'une part, *Ego* et AAPF d'autre part appartiennent à la classe d'âge du même nom et que chaque membre d'une classe d'âge participe du point de vue individuel à la reproduction du cycle des huit classes d'âge au fur et à mesure de la progression de sa descendance.**

P.220 (l.21-25) : **Cette règle de la position de chaque homme, si elle entraîne une simple identité nominale, c'est à dire le même nom de classe d'âge toutes les deux « générations », « petit-fils et grand-père portent le même nom de classe d'âge », distribue alternativement toutes les classes d'âge dans les paliers pairs ou impairs en fonction de la classe d'âge d'*Ego*, ce que nous rapprochons volontiers de ce qui se passe dans le système de classes générationnelles « du modèle karimojong, modèle mécanique » (A.M.Péatrik 1995 : 21), sauf que nous ne sommes pas ici dans un système générationnel.**

P.221 (l.18-19) : **la répartition de toutes les « générations » du même coté, en Palier A ou Palier B et alors l'organisation des classes d'âge viendrait renforcer l'appartenance lignagère.**

P.222 (l.3-4) : **L'organisation socio-politique, en montagne, est articulée en 8 classes d'âge, ou « générations »…**

(l.9-11) : **Ce nom répond à l'exigence de la règle de récurrence qui précise que tous les fils de cette classe d'âge précédente, du même nom, dans tout le pays pokot, doivent être morts.**

(l.20-22) : **Supprimer les trois dernière lignes de la page**

P.223 : **Supprimer le schéma figure 15**

P.225 et 226 : **La première ligne du tableau de la page 224 a été omise ;**

Classes d'âge : *pïn*	Grand-père (GP)	Père (P)	*Ego (E)*	Fils (F)

P.226 (l.17) : **il nous faut rendre compte de la réalité observée de la position idéale...**

(l.19) : **la classe alterne à celle de leur père, c'est-à-dire avec un écart générationnel**

(Après la dernière ligne) : **Dans les tableaux qui suivent, l'échantillon est réparti en fonction de l'observation du respect de « la position idéale » d'une génération à l'autre. Trois cas de figures apparaissent :**

La « position idéale » se trouve uniquement entre *Ego* et son fils

La « position idéale » se trouve uniquement entre *Ego* et son père

La « position idéale » se trouve uniquement entre le grand-père et le père d'*Ego*.

Pour chaque cas de figure des tableaux par classes d'âge font apparaître la répartition des membres de l'échantillon à chaque génération sur le même modèle que celui de la figure 14 (p.221). Les chiffres en PA et PB sont ceux que nous avons adoptés depuis la note en bas de la page 209.

P.230 (l.11–26) : Remplacer générations par : **« générations »**

P.233 (l.1) : **Arrière-grand-père et fils sont dans une classe d'âge qui porte le même nom**

P.236 (l.26-27) : **Dans cette perspective, nous faisons l'hypothèse que les lignages sont « pris » dans les classes d'âge qui renforcent d'une certaine manière l'appartenance lignagère. Seule la répartition...**

P.237 (l.13) : **Les anciens font prêter serment aux initiands. (à corriger dans tout le texte). « Ce néologisme, dérivé de l'adjectif verbal latin *initiandus* ou du gérondif *initiandum*, 'devant être initié', est utilisé en anglais par Dyson Hudson (1963) ; il me semble pouvoir combler une lacune du français, car «'néophyte' paraît trop lié à l'apprentissage de 'mystères' qui ne font pas partie du paysage culturel de 'l'Afrique démasquée' »** (S.Tornay *Les Fusils jaunes* 2001 : 330).

P.238 (l.33) : Après ... La dation du nom de classe. Ajouter : **Les anciens ont ce pouvoir d'ouvrir une nouvelle classe d'âge à la fin de son recrutement et de lui donner son nom qu'ils connaissent d'avance.**

P.240 (l.10) : Supprimer « **jusque-là** »

P.243 (l. 31-32) : Les références à l'intérieur de la citation de F.P.Conant : **(J.Péristiani, 1951 ; H.K. Schneider, 1953 : 236-282, cités dans le texte).**

P.244 (l.10-11) : ... 52 foyers à Masol » **(fin de citation).**

P.245 (l.2) : « huit **noms de** classes d'âge... »

P.247 (l.26) : **Notre première « génération », *pïn*, la seconde « génération », *ngi sapan* concerne *sapana*.**

P.251 (l.11-15) : **les Merkinei : un boeuf de la couleur d'un léopard fut tué, Kolimong : un boeuf avec le train arrière blanc et le ventre noir, Rionomong : un boeuf noir, Ditimong, ils sont aussi à N'ginyang, un petit boeuf, Chumakedeny : le bétail fut tué d'un coup de lance à gauche, Mermesek : un boeuf avec des taches sur la poitrine,**

P.259 (l.23) : **Être** anciens...

P.273 à 276 : **Polices en 10** pour la longue citation de J.Péristiany

P.274 (l.21) : Remplacer alure par : **allure**

P.275 (l.24) : comme ils **pensaient**

P.276 (l.16) : A la fin de la citation :(J.Péristiany 1975 ; 184-189 « **notre traduction** »).

(l.19) : **En 1948, avec de si bon augure**

P.277 (l.4) : **Deux classes d'âge ou « générations »,** ***pïn*** **recrutent simultanément**

P.278 (l.1) : **Les classes d'âge ou « générations »,** ***pïn*** **sont liées aux événements**

(l.11) au moment où un Blanc

(l.14) : **La succession de ces événements attachés à des « générations »**

P.279 (l.16) : Les « **générations** » passées

(l.29) : **L'organisation des classes d'âge ainsi mise au jour ... »**

P.287 (l.9) : **le mariage d'un homme avec la fille de l'homme, époux de la femme qui lui a prêté la parure au moment de la circoncision**

P.290 (l.18) : Je voudrais qu'il **voie** comment ils font

REMERCIEMENTS

L'aboutissement de ma recherche ethnographique fut rendu possible par la contribution de diverses institutions, auxquelles j'adresse ma profonde gratitude et reconnaissance et mes remerciements pour leur soutien et leur accompagnement. Le gouvernement kenyan et les membres de l'*Institute of African Studies* de l'Université de Nairobi. Les membres du Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Maison René - Ginouvès et ceux du département d'Ethnologie, Université de Paris X Nanterre. Les membres de l'IFRA, l'Institut Français de Recherche en Afrique de Nairobi et tout particulièrement Colette Le Cour-Granmaison, Directeur en 1994 / 1995.

La mission catholique de Sigor avec le Père Léo Staples, celle d'Amakuriat avec Sœur Irèna, celle de Kacheliba avec le Père Mario et Sœur Esperanza. Les organisations *Freedom for Hunger*, à Chemolingot, avec Monika, *Arid and Semi-Arid Land, ASAL,* à Kapenguria avec Mr Kuhlman. Ce furent autant de lieux précieux où j'ai toujours trouvé un accueil convivial et une aide efficace pour rencontrer les communautés pokot, faciliter mes déplacements des Pokot des plaines de l'est de Nginyang, à ceux des montagnes dans les Cherangany à Sigor et à Chepareria, jusqu'à ceux des plaines de l'Ouest dans la Division d'Alale. Qu'ils soient vivement remerciés et assurés de ma profonde gratitude.

Je suis tout particulièrement reconnaissante à celles et à ceux qui m'ont toujours encouragée et aidée de diverses manières pour aboutir à ce jour. Colette Le Cour-Grandmaison, Directeur alors de l'IFRA, qui a suivi la progression de mon travail de terrain avec tant d'attention et d'encouragements. Elle a poursuivi son soutien et ses conseils avec patience et grande générosité, en acceptant d'être mon Directeur de thèse. Serge Tornay, Professeur au Musée de l'Homme, qui a toujours su répondre avec justesse et grande convivialité.

Toute ma gratitude et ma reconnaissance s'adressent aussi à Michel Cartry, Directeur de recherche au CNRS, pour ses lectures attentives de ma thèse, les nombreuses rencontres de travail qu'il a su m'offrir et les opportunités de communications au cours de son séminaire à l'EHESS ; à Anne-Marie Peatrik, Directeur de recherche au CNRS, pour ses lectures

attentives, ses critiques, commentaires et observations ; à Michael Houseman, Directeur du Laboratoire associé au CNRS ESA 8048 « Systèmes de pensée en Afrique Noire », Ivry, pour ses suggestions ; à Marie Raynal, chercheur au Laboratoire associé au CNRS ESA 8048 « Systèmes de pensée en Afrique Noire », Ivry, pour ses lectures attentives, ses observations, ses conseils et ses critiques ; à Yann Bassaglia, chercheur en biologie, Maître de conférence à Paris XII, pour son aide essentielle, sa disponibilité, ses observations attentives, ses critiques et son savoir-faire.

Que les Professeurs Louis Mallart Guimera, Remo Guidieri et Alain Babazan qui ont contribué activement à la contruction de ma pensée ethnologique soient ici vivement remerciés.

Que Monique Wanniez, secrétaire du Département d'Ethnologie et Christiane Grin, secrétaire du Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative de Paris X Maison René-Ginouvès soient vivement remerciées pour leur attention très fine et si précieuse aux bons moments.

Que Marie-Dominique Mouton et Dany Bonora, à la bibliothèque, soient vivement remerciées pour leur efficacité, leurs qualités d'accueil et leur disponibilité toujours présentes.

Que Jean-Marc Chavy soit vivement remercié pour son exigence du travail bien fait et sa discrétion.

Que Elizabeth Meyerhoff Roberts et Murray Roberts, qui m'ont toujours accueillie avec tant de chaleur et de générosité à Kampi ya Samaki soient ici assurés de ma profonde gratitude.

Je suis très reconnaissante à tous mes collègues d'ISIS, Institut Supérieur d'Interventions Sociales, à Neuilly sur Marne et parmi eux : Joëlle Duthruil, Rachid Aitsiselmi, Dominique Frappier et nos partenaires de Paris XIII dont Robert Etien, juriste, Professeur, pour leur générosité offerte, lors de mon année sabbatique en 1994 - 1995 et de mon année sans soldes en 1998 - 1999.

Je n'oublierai pas non plus tous ceux, parents et amis qui m'ont toujours encouragée, aidée et soutenue dès le début de l'organisation de mon projet : Yann et Cécile Bassaglia, Christel et Alain Favray, Séverine et Vincent Dupuy, Joëlle et André Bassaglia, Soizick Vaillant, Professeur de français, Annie Bouttier, Directrice de l'Ecole française à Hong Kong.

A mes Amis Pokot, je ne dirai jamais assez combien je leur dois.

Je souhaite ici exprimer mes profonds remerciements et ma profonde gratitude aux communautés pokot rencontrées, avec lesquelles je demeure en dette. Les Pokot pasteurs de l'Est dans la Division de Nginyang, parmi eux, Chef Salomon, mon conseiller privillégié, Hezron et Loreng, mes précieux informateurs. Tous les Anciens et amis rencontrés au cours des rituels *sapana* aux alentour de Nginyang et qui m'ont tant offert. Parmi eux : Ngorianyang, fameux expert rituel, *P'kwanian* (celui des intestins), Loyale, Tumbo, Chemkan, Napale, Modiata, Twarit, John, William, Steven. Les Anciens et amis, pasteurs des plaines de l'Ouest. Parmi eux, Fabiano à Amakuriat, John Wiliam Lochakai à Lokitelaoyan, Mughe à Sasak, Mark à Akwanga Lokoriase à Kacheliba. Les Anciens et amis, agro-pasteurs des montagnes des Cherangani : Daudi à Cheptulel, Andrea Loyatum à Chepareria, Awes à Sigor, Litole, le plus âgé des Pokot, à Kaptila. Ils me manquent.

AVANT - PROPOS

Ma démarche scientifique en ethnologie fait suite à deux cursus : le premier, alimentaire, me permet d'obtenir le DEES, Diplôme d'Etat d'Educateur Spécialisé et d'amorcer ma démarche professionnelle à La Marcotte en Septembre 1970 à Versailles, pour être suffisamment près de la capitale et voir la tour Eiffel tous les jours ! Le second, simultanément à mon engagement professionnel, est la poursuite d'un cursus en psychologie au quatrième étage du bâtiment C de cette maison.

En effet, si la formation professionnelle qui aboutit au DEES m'a fait prendre goût à diverses disciplines universitaires, elle a été trop courte pour m'en régaler suffisamment.

Sortant d'une démarche de formation en alternance, je prolonge cette dynamique en suivant les cours à Nanterre et simultanément en effectuant avec mes collègues de La Marcotte un accompagnement socio-éducatif à la dizaine de jeunes femmes mineures en danger de prostitution. Certes, il fallut travailler. Mon intérêt pour Mélanie Klein, Jean Piaget, Sigmund Freud et tous les autres, conduit dans un lien immédiat et permanent avec le terrain, s'il a été très exigeant en terme de travail, a toujours été très heureux en terme de satisfaction, tant sur le terrain qu'au département de psychologie. Ajoutons à cela que l'accueil de la directrice de La Marcotte, Madame E. Besse, à mon entreprise, « Organisez votre horaire professionnel en fonction de votre emploi du temps universitaire » fut un encouragement essentiel et stimulant. Sans vouloir bénéficier des équivalences du DEES, j'effectue le DUEL et la licence tranquillement et surtout en m'offrant toutes les possibilités pour la maîtrise de l'époque, par un choix d'UV suffisamment large. C'est la psychologie sociale qui a ma préférence, après avoir été retenue par Jean Maisonneuve. L'année de maîtrise fut la meilleure. Jean Maisonneuve me conseille de poursuivre en DESS de psychologie sociale, mais mon souci d'ouverture me dirige vers un DESS en psychopathologie clinique à la rue Serpente à Paris IV. Ces deux années furent essentielles pour mettre en correspondance mon engagement professionnel et les moyens acquis pour les mieux décoder.

Forte de cette complémentarité, mon objectif se porte alors vers la formation de travailleurs sociaux à l'IFEN, Institut de Formation d'Educateurs de Normandie, au Havre, pour voir la mer tous les jours ! Et ainsi, je commence dès Septembre 1976, à faire porter les

fruits de mon premier cursus universitaire, tout en le prolongeant - tous les samedis à l'EPHE - par les séminaires de Georges Devereux, pour continuer à rencontrer régulièrement « un groupe de personnes qui pensent », élargir mon champ de connaissances à l'ethnopsychiatrie et faire la rencontre de mon deuxième maître à penser, après J. Maisonneuve. L'objectif n'est donc pas un diplôme, mais le simple déplacement hebdomadaire à Paris, plus stimulant que le Havre pour ces rencontres de travail qui, trois années durant, furent sans doute le levier qui introduisait ma dernière perspective qui aboutit à ce jour.

De retour sur Paris en Décembre 1979, à l'IGH, l'Institut Georges Heuyer, je prolonge ma démarche professionnelle dans une configuration avant gardiste, qui pratique une pédagogie contractuelle par objectifs et individualisée. Son Directeur est le docteur Claude Veil. Simultanément, je m'inscris en Sorbonne en première année d'ethnologie. Mais la Sorbonne n'est pas mon lieu de prédilection et de graves soucis familiaux me détournent momentanément de mon prochain objectif.

Septembre 1980 : me voici en première année d'ethnologie à Nanterre. Invitée à entrer directement en maîtrise, je ne l'ai jamais souhaité. Certes, si les séminaires de G. Devereux m'ont ouverte aux perspectives de l'ethnologie, la littérature de la discipline m'est étrangère.

Au bout de six mois d'ethnologie, déjà la nécessité d'inscrire cette démarche dans l'alternance et donc le terrain, me démange. Je sais déjà que ce sera en Afrique, orientale de préférence, pour mon goût de la langue anglaise. Ma rencontre avec S. Tornay, en Janvier 1981 est décisive : je suis tombée en Pokot ! Je pars l'été suivant au Kenya pour rencontrer la société pokot et ce plusieurs étés consécutifs.

- 1981, je suis invitée à une célébration de *sapana*, près de Kolowa.
- 1982, la communauté de Nginyang m'accueille au moment des célébrations du *lapan*, le rite d'agrégation au terme de l'initiation des jeunes filles.
- 1983, à Nginyang, la mort accidentelle d'un jeune homme provoquée par l'un de ses amis est l'occasion d'être témoin de la transaction de la dette entre le clan de la victime et celui du coupable.
- 1985, à Nginyang, les célébrations du *lapan* sont de nouvelles opportunités pour consolider mes relations.
- 1986, de sérieux problèmes avec les autorités kenyanes m'obligent à rester deux mois à Nairobi.

Ces séjours sont déterminants dans mon engagement universitaire, fil conducteur de ma progression intellectuelle.

- 1988 conclut la première étape du parcours, avec la maîtrise « Les Pokot, gens de bétail et gens de céréales ».
- 1989 ouvre le début de la seconde étape, véritable parcours du combattant, qui s'achève en Septembre 1991 par le DEA.
- En Janvier 1990, un stage de langue pokot au *Makioki Language Services*, à Nairobi est une première étape qui vient consolider mon apprentissage de la langue sur le terrain avec mon jeune professeur natif de Nginyang, Husein Ambani.
- Eté 1992, un deuxième stage de langue pokot dans le même organisme avec le même professeur, me permet de réels progrès.
- Eté 1993 : pour favoriser un peu plus mes chances de communication avec les Pokot, je fais un troisième stage de langue, cette fois-ci le kiswahili, toujours au *Makioki Language Services* à Nairobi, suite à un début d'apprentissage du kiswahili à l'INALCO depuis Octobre 1991.
- Juillet 1994 - Août 1995 : je prends une année sabbatique pour mon terrain ethnographique, très cordialement négociée avec le directeur d'ISIS, l'IGH étant devenu ISIS, Institut Supérieur de l'Intervention Sociale, depuis 1990.

Mon objectif, dès le départ, est de travailler dans les trois zones de résidence des Pokot : en montagne, dans les plaines de l'est et dans les plaines de l'ouest, pour comprendre les configurations des systèmes socio-politiques syncrétiques sur les sites choisis. Certes, une année de terrain est vraiment un temps très limité, d'autant que j'ai choisi cinq sites, mais pour celles ou ceux qui m'interrogent sur la gestion des « trous » dans mes données ethnographiques, je soutiens, d'une part, que selon le principe de réalité, il faut s'adapter aux circonstances, d'autre part que ces trous ont tous et toujours été l'occasion de nouvelles hypothèses qu'il faut poursuivre. De plus, n'est-ce pas le propre du chercheur précisément que de « toujours avoir des trous » et poursuivre, sinon la pensée s'arrête, « c'est fini ». Selon moi, il y a des choses amorcées qu'il faudra poursuivre, comme pour tout travail scientifique.

Juillet 1998 - Août 1999 : une deuxième année sans soldes à Chelles, négociée avec Jean-Christophe Panas, Directeur d'ISIS, me permet d'avoir le temps d'écrire et de commencer la construction de ma thèse. L'aboutissement de l'année est encourageant,

d'autant qu'il m'a simultanément permis de répondre à mon engagement auprès de l'IFRA par l'écriture d'un article sur la célébration du *sapana* chez les Pokot, soutenue par la grande générosité et la haute compétence d'A.M. Peatrik.

L'écriture est un long itinéraire et il me faut encore de longs mois pour aboutir à ce jour.

INTRODUCTION

Aussi longtemps qu'il y a quelques chose à trouver, rien n'est jamais perdu

Pierre Dac

« Dieu dit à Abraham ' Et toi tu observeras mon alliance, toi et ta race après toi, de génération en génération. Et voici mon alliance qui sera observée entre moi et vous, c'est à dire ta race après toi : que tous vos mâles soient circoncis. Vous ferez circoncire la chair de votre prépuce et ce sera le signe de l'alliance entre moi et vous. Quand ils auront huit jours, tous vos mâles seront circoncis, de génération en génération. Qu'il soit né dans la maison ou acheté à prix d'argent à quelque étranger qui n'est pas de ta race, on devra circoncire celui qui est né dans la maison et celui qui est acheté à prix d'argent. Mon alliance sera marquée dans votre chair comme une alliance perpétuelle. L'incirconcis, le mâle dont on n'aura pas coupé la chair du prépuce, cette vie-là sera retranchée de sa parenté : il a violé mon alliance' » (Gn. 17-9-14).

« Yahvé parle à Moïse et dit : 'Parle aux enfants d'Israël, dis-leur 'Celui qui offrira un sacrifice de communion à Yahvé lui apportera pour offrande une part de son sacrifice. Il apportera de ses propres mains le mets de Yahvé, c'est-à-dire la graisse qui adhère à la poitrine. Il l'apportera ainsi que la poitrine avec laquelle il doit faire le geste de présentation devant Yahvé. Le prêtre fera fumer la graisse à l'autel et la poitrine reviendra à Aaron et à ses fils. A titre de prélèvement sur vos sacrifices de communion, vous donnerez au prêtre la cuisse droite. Cette cuisse droite sera la part de celui des fils d'Aaron qui aura offert le sang et la graisse du sacrifice de communion. Je retiens en effet aux enfants d'Israël sur leurs sacrifices de communion cette poitrine et cette cuisse, je les donne à Aaron le prêtre et à ses fils : c'est une loi perpétuelle qui oblige les enfants d'Israël' » (Lv 7-28-34).

La circoncision, rite d'introduction dans les classes d'âge, marqueur de la Tradition, et la découpe de la cuisse droite du bœuf, rite de transmission de pouvoir des cérémonies de succession des classes générationnelles, marqueur de l'Innovation sont les fondements culturels des Pokot et à l'origine de leur organisation socio-politique syncrétique, comme nous en rendons compte dans ce travail.

Comme le précise A.M. Peatrik (1995 : 19-24), « ...Tout système d'âge et de génération est-africain se caractérise par une règle de position sociale, une règle de formation des classes, une prescription qui articule les classes sur les positions, et une forme d'avancement... ».

S. Tornay (1995 : 55-57) indique que « Les sociétés à systèmes de classes générationnelles répartissent l'ensemble de leurs membres en un nombre non limité d'‘espèces sociales’... Ces groupes générationnels sont intrinsèquement hétérogènes du point de vue de l'âge : chaque génération est stratifiée en classes d'âge successives selon un principe de séniorité... Le système générationnel ne connaît pas de règle ordinale, pas d'échelles de promotion par rangs, ce qui le différencie sociologiquement des systèmes de classes d'âge... ».

Les sociétés à systèmes de classes d'âge définissent des échelons d'âge successivement franchis à partir du rite d'introduction et s'opposent aux systèmes générationnels qui définissent des « espèces sociales », deux chez les Pokot : celle des Pères du pays et celle des Fils du pays. Les échelons d'âge des classes d'âge, ritualisés par un rite de passage ou pas, ponctuent l'existence des individus et définissent des rôles. L'homogénéité d'âge de ses membres caractérise les classes d'âge et s'oppose à l'hétérogénéité d'âge des classes générationnelles. La plupart des sociétés sont organisées sur un seul modèle ; les Pokot, eux, ont ajouté l'innovation des classes générationnelles à leur tradition des classes d'âge.

Du point de vue linguistique, les Pokot appartiennent à l'une des trois familles linguistiques de l'Afrique de l'est : bantou, couchite et nilote. Les Pokot sont des Nilotes. A l'origine, les peuples nilotiques étaient différenciés en trois groupes de dialectes : les Nilotes des fleuves et des lacs, les Nilotes des plaines et les Nilotes des hautes terres. Les Pokot appartiennent à ce dernier groupe. Le peuple nilotique, considéré comme ancestral était probablement installé sur la bordure méridional des hautes terres éthiopiennes, au nord-est du lac Turkana. Ils gardaient sans nul doute du bétail, buvaient peut-être son sang, étaient organisés sous une forme de classes d'âge.

Ehret (1968 : 158-161-170-176) suggère que « les peuples nilotiques les plus à l'est devaient être associés aux peuples de langue couchitique d'Afrique de l'Est. Les premiers Nilotes ou les peuples de langue couchitique d'Afrique de l'Est étaient des couchites[1] du sud. Les très grandes variations des langues modernes des couchites du sud indiquent que leur présence en Afrique de l'Est date d'une période ancienne, peut-être jusqu'à 3 ou 4000 ans, voire plus. D'autres données linguistiques suggèrent que les communautés ancestrales des

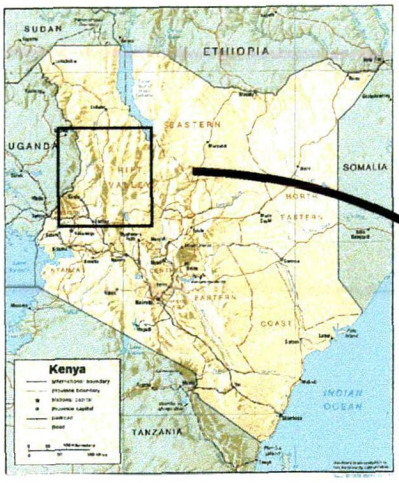
[1] Un groupe est appelé couchite parce qu'il parle une langue couchite

Couchites du sud ont été formées par l'assimilation d'une population indigène originellement de langue non couchitique avec un petit groupe de Couchites... Ils sont arrivés avec leur langue couchite et leur connaissance du pastoralisme. La communauté des proto-couchites du sud avait probablement quelques connaissances en agriculture et vivait sans doute quelque part au sud du Kenya, ce que révèle une évidence linguistique actuelle... Au nord du Kenya, les proto-communautés les plus récentes, il y a environ 1000 ans après JC, d'où les Pokot sont originaires, ont pu s'installer dans le pays, à l'est et au nord-est du Mont Elgon. Depuis leur expansion, qui n'a pas dû commencer avant 1500 de notre ère, ce groupe semble avoir parlé un dialecte ayant des affinités avec certains dialectes modernes. Il a fallu un certain temps, d'une part pour que se développent deux dialectes ancestraux distincts : le pokot et le dialecte de la famille du nandi, à l'intérieur du kalenjin, d'autre part pour que ces dialectes distincts forment un tout linguistique ancestral. L'expansion majeure des Nilotes des hautes terres s'est peut-être terminée vers1700 de notre ère... ».

Jusqu'au début du XIXème siècle, les Pokot sont établis comme agro-pasteurs, et vivent dans les Cherangani Hills et autour du Mont Sekerr. Le lieu de leurs origines, au nord-ouest de la Vallée du Rift, est localisé administrativement dans la région d'habitat actuel des Pokot de l'Ouest : ce sont les Pokot des montagnes.

Quelque temps avant 1800, les Maasaï, mécontents des pâturages de la vallée du Rift et autres herbages, du lac Turkana à la Tanzanie, pénètrent au-delà de l'escarpement dans les hautes terres de l'ouest pour contrôler les Pokot et les lieux de résidence des groupes voisins. Ils occupent le plateau Uasin Gishu et la haute vallée de Nyando. Ils empiètent jusqu'aux plaines des Pokot, aux pieds du Mt. Sekerr et des Cherangani Hills.

Sous la pression des envahisseurs Maasaï, un groupe de Pokot, sous l'influence de leurs devins, *werkoyon*, quittent les montagnes avec leurs troupeaux, en commençant leur migration par l'est, au début du XIXème siècle au moins. Ils sont alors beaucoup plus libres, bien que les basses terres soient toujours contrôlées par les Maasaï, et les pâturages de moins bonne qualité. Ils atteignent les plaines de Masol, à l'est du Mt Sekerr où un certain nombre s'installe. D'autres poursuivent plus à l'est jusque'aux vallées du Kerio et de Suguta. Certains s'installent encore, pendant que d'autres poursuivent au sud-est, jusqu'à Baringo, où ils s'installent et organisent leur nouvelle vie dans les basses terres de Nginyang et sur les hautes terres avoisinantes (Mt. Tiati, les collines de Paka et de Silali).



Carte 1 : Géographie physique de la région

2°44'

Moroto
Mt Moroto
(3084 m)
Collines
Kalapata
(2790 m)
Alale
Turkwel
Lac
Turkana
OUGANDA
Kasei
Mt Kadam
(3068 m)
Mt Mtelo
(3325 m)
Collines
Masol
Sekerr
Weiwei
Sigor
Ortum
Kacheliba
Suam
Suguta
Mt Tiati
(2351 m)
Chepareria
Makutano
Kapenguria
Collines Cherangani
(3370 m)
Tot
Kolowa
Chesongoch
Mt Silali
(1526 m)
Mt Elgon
(4322 m)
Kitale
Kerio
Nginyang
Collines Tugen
Nzoia
Iten
Uasin
Gishu
Tambach
Eldoret
Lac
Baringo

Yann Bassaglia 2002

0°30'

34°30'

36°40'

Zones > 2500 m
Zones > 2000 m
Plateau > 1500 m
Plaine > 900 m

0 50 km

Ils deviennent les Pokot pasteurs des plaines de l'est, à Nginyang. « Quand les Nyongu sont devenus la classe d'âge des guerriers (1865), ils ont immédiatement essayé d'asseoir leur réputation en organisant des raids contre les Maasaï autour de Nginyang, tout près des collines de Paka et à Baringo. A la fin de leur période guerrière (1880), ils ont organisé des raids jusqu'au plateau Leroghi » (M.Bollïg 1990 : 83).

Les causes de cette migration et de la scission de la société pokot ne sont pas connues avec précision. Avec l'expansion des Maasaï, d'autres facteurs, comme le climat, ont joué un rôle important. Les épidémies et la sécheresse provoquent la peste du bétail et sa disparition. L'accroissement de la population qui entrent en compétition pour les maigres ressources dans les Sekerr et les Cherangani, ajouté à la dynamique socio-politique du système qui met en valeur les qualités guerrières, favorise un accès rapide au bétail lié au prestige qui entoure les participants aux raids chez leurs voisins pasteurs, sont des facteurs déterminants (*op.cit. :* 87).

A partir de Baringo, d'autres groupes pokot ont continué à chasser les Maasaï à l'ouest, de retour vers les Cherangani et le Mt. Sekerr « parce que nous, Pokot, nous devons toujours retourner d'où nous venons », dit Lomaku, un ancien de Chepareria (1995). Quand ils atteignent Chepareria, le territoire des Karimojong, « tous les troupeaux des Pokot ont été volés par les raids des Karimojong. Alors les Pokot ont fait à leur tour des raids aux Karimojong, refusant de quitter ce lieu pour retourner à Baringo : ils ont chassé les Karimojong. Nous avons tué tous les Karimojong jusqu'à Amudat », dit J.W. Lochakai, de la classe générationnelle des Gazelle, Ngetei à Alale (1995). Ce territoire est maintenant le lieu de résidence des Pokot pasteurs des plaines de l'ouest, de Kacheliba à Alale. Cette aire fut alors ouverte, et même les Pokot des Sekerr pouvaient, à partir de ce moment, descendre faire paître leurs troupeaux. « Sur une cinquantaine d'années, les Pokot ont conquis environ 5000km^2 » (*op.cit. :* 83).

J.W. Lochakai (1995) poursuit : « Nous sommes ainsi restés jusqu'à ce qu'à leur tour les Turkana organisent des raids, quand nous sommes allés faire paître dans les plaines turkana, le long de la rivière Turkwell, vers 1912. Ils nous ont fait des raids avec des fusils et nous ont poussés jusqu'à Kitale et Eldoret, où nous avons rencontré les Pokot de Baringo, chassés eux-mêmes des plaines de l'est par les Turkana. C'est à ce moment-là que Krimti[2],

[2] Il s'agit de Crampton, un officier anglais resté dans la mémoire des Pokot sous son pseudonyme Krimti, encore très souvent cité par toutes les générations.

l'administrateur britannique, est intervenu et a organisé un énorme raid contre les Turkana. Nous avons reçu des troupeaux des Turkana en échange de nos pertes en 1918 ».

Les migrations des Pokot sont liées de façon significative à leurs mythes d'origine. « Dans l'épopée du héros Merkol, on nous dit que, au cours de son éternelle recherche de pâturages verdoyants, il descendit de sa résidence en montagne jusqu'à Sook (à l'ouest du Mt. Sekerr) et vagabonda à la tête de ses guerriers dans les plaines occupées par les Karimojong. Là, il installa son camp d'été (*kanasian*) et apprit les coutumes de ses voisins Karimojong. Mais la position de son groupe de pasteurs guerriers devint intenable et il partit s'installer à l'est, à Kaplelit (près de Tiati), habité par les Pokot pasteurs de l'est, où sa réputation de grand capitaine fit de lui un personnage hors du commun. Alors qu'on lui demandait de conseiller les jeunes gens sur la manière d'être invincible durant la bataille, il leur dit de recouvrir leur tête d'argile, et quand elle serait sèche, d'y fixer leurs plumes d'autruche pour leur permettre de se reconnaître en pleine bataille, ce qui augmenterait leur férocité. Le narrateur poursuit en disant que Merkol conseilla à ses guerriers de ne pas porter ces signes visibles du status[3] d'adulte tant qu'ils n'avaient pas 'tué d'un coup de lance' et célébré le rituel complet de *sapana* en suivant dans le menu détail les pratiques des Karimojong » J. Péristiany (1951 : 190).

Avec les Turkana, un autre mythe dit encore « qu'il y a bien longtemps, une famille pokot - un homme, son épouse enceinte et un petit garçon - marchaient depuis longtemps quand ils se risquèrent dans une maison turkana pour demander l'hospitalité, car ils avaient faim, ils avaient soif et étaient fatigués. La famille leur donna du lait à boire et un coin pour passer la nuit. Cependant, au cours de la nuit, la famille turkana donna l'assaut et la famille pokot fut assassinée de sang froid. Les Pokot considèrent cela comme un crime de haine contre la société et l'humanité. Parce que premièrement et selon la culture des Pokot, un homme n'a pas le droit de tuer une personne qu'il a nourrie avec sa propre nourriture. Deuxièmement, il est très lâche de tuer quelqu'un qui dort, quelqu'un qui n'a pas les moyens de répondre à l'agresssion. Troisièmement ils ont tué un microcosme de la société, une famille nucléaire toute entière, qui est le berceau de la société. Depuis ce temps-là, les Pokot et les Turkana n'ont jamais trouvé la paix entre eux » J. Akonga (1986 : 25-26).

---

[3] Le choix délibéré de l'orthographe « status » fait référence à l'étymologie *status,us* : position, par opposition à *statutum,ui* : le statut juridique. Il fait aussi référence à l'anglais.

Depuis le début des années 1950, les Pokot font partie de l'aire culturelle des Kalenjin, car leur langage appartient au groupe linguistique kalenjin. Le mot « kalenjin » signifie « Je vous dis... » et renvoie à la manière dont les gens introduisent leurs prises de paroles : les Nandi et les Tugen disent *kolei*, les Pokot disent *kolano*. Ce nom fut créé largement pour des raisons politiques. A côté de cela, c'est un terme commode d'un point de vue linguistique et historique pour regrouper ces gens liés manifestement de près, à la fois dans leur langue et dans leur culture. Les Pokot, les Nandi, les Kipsigi, les Terik, les Tugen, les Sebei, les Marakwet, les Elgeyo, les Kony et les Sabaot sont tous inclus dans le groupe kalenjin. (J.E.G. Sutton 1976 : 22-23).

Le recensement national de 1989 au Kenya fait état de la population des Pokot : environ 190.000 habitants auxquels il faut ajouter les Pokot du Comté de Upe en Ouganda, qui compte environ 60.000 Pokot.

Au Kenya, les Pokot sont grossièrement divisés en deux communautés :

- Un tiers d'entre eux, les Pokot de l'est, vivent dans les plaines de l'est comme pasteurs semi-nomades, dans la Division de Nginyang, dans le District de Baringo,
- Environ deux tiers d'entre eux, les Pokot de l'Ouest vivent comme agro-pasteurs sédentaires établis du nord au sud sur les hautes terres des Chemorongit, des Sekerr, et des Cherangani, comme pasteurs dans les plaines environnantes, dans le District des Pokot de l'Ouest.

« Les Pokot pasteurs et agro-pasteurs sont rarement à plus d'une journée de marche l'un de l'autre. Ils se marient entre eux, ils échangent leurs produits de subsistance, ils partagent les rituels communs » F.P. Conant (1965 : 433). La complémentarité des deux communautés chez les Pokot de l'Ouest fut notée très tôt par les administrateurs anglais : M.W.H. Beech (1911), J.Barton (1921) et devint l'objet d'étude de plusieurs universitaires conduits par J. Péristiany (1951)-1954), H.K. Schneider (1957-1959), F.P. Conant, P.B. Edgerton et R.W. Porter (1965), G.W.B. Huntingford (1953) et J. Akonga (1986) chez les Pokot de l'est.

Les Pokot ont développé une spécificité lors de leurs migrations et de leurs contacts avec les Turkana dans la vallée de la Turkwell, celle du Kerio et au nord du Lac Baringo ; avec les Karimojong, de Kacheliba à Alale. L'opposition géographique et la complémentarité

des montagnes et des plaines sont liées à l'organisation territoriale et socio-politique. Alors que les Pokot des montagnes, sédentaires, sont organisés en classes d'âge, les Pokot des plaines, semi-nomades, ont progressivement introduit les classes générationnelles des Karimojong et des Turkana. Ainsi, ils se réfèrent simultanément aux classes d'âge et aux classes générationnelles. Cette spécificité de leur organisation socio-politique syncrétique fut remarquée par J. Péristiany (1951).

Le contexte de la société pokot posé, la problématique est ainsi énoncée. Le système syncrétique des Pokot est l'aboutissement du changement social opéré au fur et à mesure de leurs migrations des Cherangani et des Sekerr dans les plaines de l'est et de l'ouest, de leur adaptation au milieu : de la montagne à la plaine, au potentiel du milieu : des agriculteurs aux pasteurs, aux variations de territoire et de climat, à la rencontre avec les Turkana et les Karimojong. Tous ces facteurs ont été « déterminants et déterminés » par leur organisation socio-politique qui présente autant de formes d'adaptation et de stratégies de survie nécessaires aux Pokot. Simultanément, ils font la démonstration d'un syncrétisme possible entre un système de classes d'âge à échelons et un système de classes générationnelles à deux positions.

Nous nous proposons de démontrer l'hypothèse suivante : le mode de pensée paradoxale des Pokot est ce qui leur permet la création d'autant de formes de systèmes syncrétiques qui rendent possible et rationnelle l'utilisation simultanée des deux systèmes de classes d'âge[4] et de classes générationnelles[5], pourtant souvent perçus comme incompatibles par les chercheurs.

La présentation du contexte ethnographique sera effectuée dans une perspective diachronique par une approche ethno-historique, puis par l'exposition du cadre de leur vie communautaire, à travers l'organisation territoriale, la parenté et les systèmes socio-politiques de référence. Puis, nous rendrons compte du recueil de nos données, centrées essentiellement sur l'organisation socio-politique en montagne, à Sigor et à Chepareria dans les Cherangany, dans les plaines de l'est à Nginyang, dans les plaines de l'ouest à Kacheliba et à Alale, en

---

[4] Les sociétés à système de classes d'âge définissent des échelons d'âge successivement franchis à partir du rite d'introduction

[5] Les sociétés à systèmes de classes générationnelles répartissent l'ensemble de leurs membres en un nombre non limité d'espèces sociales

précisant notre méthode d'enquête et notre travail systématique plutôt artisanal et pragmatique, qui aboutit à l'émergence de systèmes syncrétiques ou pas.

Le chapitre premier expose, après la présentation de l'aire culturelle kalenjin, la reconstruction de la société pokot dans une approche ethnohistorique avant 1800, centrée sur les phases de leur expansion territoriale, l'état de la société pokot précoloniale, le *modus vivendi* adopté avec les Britanniques pendant la période coloniale, la communauté pokot au moment de l'indépendance en décembre 1964, et enfin la relation des Pokot avec les ethnies voisines Kalenjin et autres Nilotes. Un détour obligé par le travail des archéologues sur les Sirikwa, référence citée souvent par les Kalenjin, donne une perspective de cette société pastorale entre les XIIème et XVIIIème siècles.

Le chapitre deuxième présente les fondements de la société pokot à travers trois dimensions essentielles : l'organisation territoriale, la parenté et l'organisation socio-politique en classes d'âge et en classes générationnelles. L'organisation territoriale en montagne, regroupée, est très directement liée aux établissements des patriclans et s'oppose à la résidence des patriclans des plaines, dispersée « comme des grains de sable », pour répondre à leur nouvelle économie pastorale. La parenté patrilinéaire des Pokot répond à la typologie Omaha, avec nuances entre la montagne et les plaines, où les règles de mariage sont davantage traitées comme des stratégies pour accroître le cheptel. L'exogamie est de règle dans un contexte où, simultanément les mariages avec un clan étranger sont perçus comme dangereux. Enfin, la présentation des trois systèmes socio-politiques de référence : celui en classes d'âge, apparenté à celui des Nandi et ceux en classes générationnelles sur le modèle du système des Karimojong et celui des Turkana, définit le cadre de notre argumentation.

Partant des Cherangani Hills, nous suivrons le même itinéraire que les Pokot dans leurs migrations pour faire état de l'organisation socio-politique, à partir de nos données.

Le chapitre troisième rend compte de l'organisation socio-politique à Sigor et à Chepareria dans les Cherangani, où les classes d'âge sont l'apanage du pouvoir des anciens qui refusent de prendre en compte l'innovation qui déstabilise leur autorité. La deuxième partie du chapitre présente le déroulement du rituel de la circoncision, le rite d'entrée dans le système des classes d'âge.

Le chapitre quatrième dans les plaines de l'est à Nginyang, fait état d'une forme syncrétique du système, où le pouvoir des anciens en référence aux classes d'âge est soutenu

et renforcé par leur interprétation de quelques éléments essentiels du système de classes générationnelles, où l'innovation permet le maintien du recrutement des hommes en sous-classes générationnelles durant la suspension de la circoncision de 1957 à 1988. Les sous-classes générationnelles supplantent les classes générationnelles. Ces dernières sont en toile de fond, mais les sous-classes générationnelles sont les groupements les plus en adéquation avec les classes d'âge et ce sur quoi est organisé le jeu syncrétique. La deuxième partie du chapitre est consacrée à la célébration de *sapana* qui se déroule toutes les « bonnes années », comme à l'automne 1994, pour les jeunes circoncis de la classe d'âge des Kaplelach toujours en recrutement.

Le chapitre cinquième rend compte de l'organisation socio-politique chez les Pokot des plaines de l'ouest, d'une part à Kacheliba, d'autre part plus au nord-ouest, à la frontière ougandaise, à Alale. Le système syncrétique de la communauté de Kacheliba : où comment classes d'âge et classes générationnelles maintiennent un ajustement et une complémentarité par la superposition des classes d'âge et des sous-classes générationnelles. Ces dernières sont, là encore, le facteur déterminant de l'adéquation entre les deux systèmes. Le système d'Alale ne parle plus qu'en terme de classes générationnelles et fait état de la dépendance socio-politique des Pokot aux Karimojong. La seconde partie met en relief les jeux syncrétiques entre la tradition et l'innovation dans les sites observés dans les trois zones d'installation des Pokot et les stratégies développées par les acteurs pour se maintenir dans leur status, tout en préservant une cohérence du système, ce qu'ils ne pourraient pas réaliser sans cette forme exacerbée de leur pensée paradoxale.

Pour conclure, nous tentons de démonter et de démontrer ce lien, du syncrétisme au paradoxe qui jouxte et détermine le passage du système de classes d'âge aux différentes formes de systèmes syncrétiques avec des classes générationnelles.

CHAPITRE PREMIER
APPROCHE ETHNOHISTORIQUE DE LA SOCIETE POKOT

....A ce moment, j'eus la très grande chance de rencontrer plusieurs membres d'une tribu du nord, connus sous le nom de Wa-Suk... (Janvier 1884)

J. Thompson (1885 : 312-313) rencontre les Pokot pour la première fois

L'origine géographique des Pokot les définit comme un peuple Nilotique. Ils appartiennent à la classe linguistique des Nilotes des « Hautes Terres » selon Greenberg (1955). Cette appartenance signifie que les Pokot partagent une communauté d'origine, de langue, de mode de vie, d'organisation domestique et politique avec d'autres groupes relevant de la même dénomination.

Ils ont longtemps été classés comme peuple « Nilo-Hamitique » par de nombreux auteurs de la fin du XIXème siècle. L'application de ce nom biblique pour identifier les peuples noirs du secteur oriental et au-delà, est le résultat d'une interprétation élaborée à partir des premières descriptions linguistiques et ethnographiques des religieux proches des réalités des campagnes africaines et bien souvent implantés avant l'administration coloniale. Ainsi furent inventées des civilisations hamitiques disparues dans certaines régions et des théories de la « conquête des dominés par des gens supérieurs » soutenus par des théories racistes signifiant que « les civilisations d'Afrique sont les civilisations des Hamites », enfin que les intermariages entre « Hamites » et Nègres permettaient à ceux-ci de sortir de la barbarie (Seligman 1932).

Cette terminologie a fait autorité jusqu'à la moitié du XXème siècle, mais elle est révolue aujourd'hui. Véritable « monstruosité linguistique », elle est décriée par Murdock (1959 : 328) qui répugne à utiliser des termes géographiques pour des regroupements linguistiques, d'autant qu'ici Nilotes est un nom « apparemment géographique » : il se réfère originellement au fleuve du Nil, mais il n'inclut pas linguistiquement tous les groupes qui vivent le long du Nil. Murdock (*ibidem*) préfère nommer les deux groupes « Nilotes » et les distinguer l'un de l'autre quand c'est nécessaire de « Nilotes couchitisés ». Mais à y regarder de plus près : Kouch n'est autre que le fils de Cham, fils maudit de Noé, les résistances de Murdock semblent vite estompées et le fondement biblique encore bien ancré. En effet, pourquoi la terminologie « Couchitique » serait-elle plus admissible que celle de « Nilo-Hamitique »?

Cette dénomination fut l'occasion de nombreux débats. C.Erhet (1968 et 1986) pose l'hypothèse « Nilo-Hamitique » comme un bel exemple « d'unité dans la diversité », véritable amalgame des Nilotes et des Hamites qui sont tout à fait différents et singuliers. J.E.G.Sutton (1968 et 1986) dit que le qualificatif « Hamites » comme celui de « Nilo-Hamites » est inacceptable et que l'un et l'autre sont des référents révolus. L'excellent article de Jean-Pierre

Chrétien (1977) « Les deux visages de Cham », permet une élucidation très pertinente du processus progressif d'identification de ces peuples qui au XIXème siècle sont passés des « Chamites maudits » aux « Hamites supérieurs » : signe du détachement progressif des scientifiques d'alors des textes de référence émanant des missions.

Ainsi les Pokot sont des Nilotes Couchitisés. Ces groupes Couchitiques s'étendent principalement à l'est où trois groupes distincts sont identifiés, nommément du nord au sud : les groupes Karamojong, Nandi et Maasaï. Les Pokot se rattachent au groupe linguistique nandi selon la classification de Murdock. Ce groupe fortement couchitisé, vit dans la section montagneuse à l'ouest du Kenya, au nord-est du lac Victoria sur les pentes du Mont Elgon tout proche (cf. carte 1).

A l'exception de quelques petites communautés vivant dans des lieux particulièrement mal situés, tous les membres pratiquent une agriculture intensive caractérisée en certains endroits par l'irrigation en terrasse le long des pentes. (*ib.* 330)

Le nom « Kalenjin » fut attribué aux ethnies de ce groupe depuis les années 1950. Cette reconstruction ethnohistorique doit nous permettre dans un premier temps d'identifier l'aire culturelle kalenjin dans son espace géographique, son histoire, ses similarités et ses singularités. Les travaux de JEG. Sutton (1968, 1986, 1990) archéologue et C. Ehret (1968, 1976), linguiste, sont les deux références principales à partir desquelles est construite cette approche. Ainsi présentée dans son appartenance socio-culturelle, la société pokot sera l'objet du second développement, aussi loin que les investigations nous le permettent avant l'arrivée des colons britanniques, pour s'achever sur les relations des Pokot avec les colons britanniques de la fin du XIXème siècle à l'indépendance en 1964. Les travaux de H.K.Schneider (1959), J.G.Péristiany (1954), M. Bollïg (1987, 1990) et les données tirées des Archives Nationales du Kenya ont permis la construction de cette présentation ethnohistorique.

1. L'AIRE CULTURELLE KALENJIN

1.1. Le pays kalenjin

Les Kalenjin constituent la population principale de la région montagneuse à l'ouest du Kenya. Elle dépend administrativement de la Province de la Vallée du Rift actuelle. Elle s'étend du lac Baringo à l'est jusqu'au Mont Elgon à l'ouest sur une largeur d'environ cent

kilomètres, du Mont Sekerr au nord jusqu'à la pointe sud de l'escarpement Mau au sud sur une longueur de trois cents kilomètres. Dans l'ensemble, c'est une région fertile avec une densité de population moyenne d'environ quarante habitants au kilomètre carré. Comparativement aux plaines arides du nord occupées par des pasteurs semi-nomades, c'est une région favorisée qui ne reçoit pas moins de soixante quinze centimètres d'eau en moyenne par an. La variation pluviométrique est en relation avec l'altitude, le terrain, la végétation et la densité de population. Le pays kalenjin est un pays de contrastes d'une altitude moyenne de 1.500 mètres, mais sur les hauteurs des Cherangany et du Mt Elgon, les populations vivent à 3.000 mètres. Le pays humide est recouvert de forêts qui lorsqu'il a été déboisé produit des terrains cultivables de qualité. Le sol est principalement volcanique. Disséminés çà et là entre les habitations, les champs et la forêt, on rencontre quelques zones de pâturage luxuriantes où le bétail, les chèvres et les moutons peuvent brouter. Mais quand la nécessité de terres cultivables s'impose, les pâturages de qualité s'amenuisent et la quantité de bétail est réduite.

Une seule exception à cette vue générale des régions agricoles kalenjin est située dans la basse vallée du Kerio, région plutôt sèche et malsaine pour le bétail. A l'extrémité ouest de la vallée, au pied de l'escarpement abrupt, on trouve quelques zones de culture intensive basées sur des systèmes d'irrigation anciens et très performants établis à partir des rivières qui descendent le long des montagnes humides. La zone la plus propice au bétail se situe dans les aires de pluie moyenne. La plus notable se trouve sur le plateau Uasin Gishu qui forme une large étendue d'herbe onduleuse - un paradis pour pasteurs - au milieu du pays kalenjin. Autrefois, peu de Kalenjin occupaient le plateau au profit des régions plus fertiles de part en part sur les collines : ils envoyaient leurs bétail, gardé par de jeunes hommes sur le plateau utilisé comme pâturage externe.

1.1.1. Le nom kalenjin et les membres de l'aire culturelle

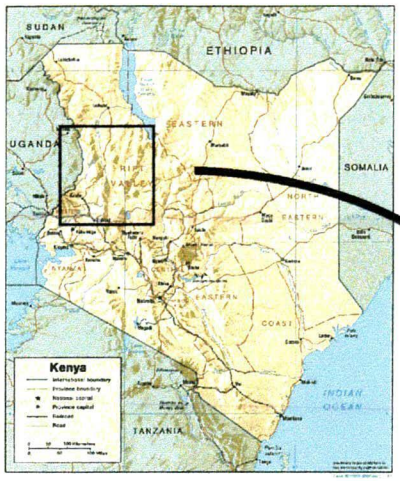
Le mot *Kalenjin* signifie « Je vous dis » et fait référence à la manière dont ces peuples introduisent la prise de parole, ainsi : *kolei* pour les Nandi et les Tugen, *kolano* pour les Pokot. Il fut attribué aux ethnies de ce groupe dans les années cinquante et confirmé au moment de l'indépendance du Kenya le 12 Décembre 1963 pour identifier cette aire culturelle. Ce nom, conséquence d'une construction politique, est, comme le souligne J.E.G. Sutton1986(22-23) tout à fait commode et parfaitement légitime pour évoquer les facteurs linguistiques ethnographiques et historiques qui permettent de rassembler sous le même nom

ces groupes de personnes si étroitement et manifestement liés tant dans leur langue que dans leur culture.

Les Kalenjin rassemblent les ethnies suivantes :

- les **Kipsigis** (nommés quelque fois Lumbwa dans les textes anciens),
- les **Nandi** (autrefois nommés Chemwal),
- les **Elgeyo** (ou plus justement Keiyu),
- les **Nyang'ori** (ou Terik comme ils se nomment eux-mêmes en ajoutant les Nandi du sud),
- les **Tugen** (nommés aussi Kamasya),
- les **Marakwet** (groupés avec les Endo),
- les **Pokot** (souvent connus sous le nom de Suk),
- les **Sabaot** (constitués des Pok, Kony et Bungomek),
- les **Sebei** (ou Sapei, surtout en Ouganda et le long des pentes du nord du Mt Elgon),
- les **Okiek** (connus aussi sous le nom de Dorobo : ils vivent en bandes dispersées sur les montagnes de l'ouest, dans la vallée du Rift et au nord de la Tanzanie. Ils sont chasseurs-cueilleurs et échangent avec leurs voisins dans les zones forestières).

Les plus nombreux sont les Kipsigis suivis des Nandi : ensemble ils représentent un peu plus de la moitié des Kalenjin qui comptent environ un million de personnes (Sutton1986). Une évaluation approximative mais raisonnable de la population d'il y a un siècle la situerait à environ un tiers de la population actuelle.



Carte 2 : Répartition des Kalenjin
et de leurs voisins
(d'après Langley 1979, modifié)

2°44'

Mt Moroto
Collines Kalapata
Turkwel
Turkana
Lac Turkana
OUGANDA
Karimojong
Mt Kadam
POKOT de L'OUEST
Mt Mtelo
Sekerr
Weiwei
Collines Masol
Samburu
Suguta
Suam
Mt Tiati
Collines Cherangani
POKOT de L'EST
Mt Silali
Mt Elgon
Sabaot
Kerio
Nandi
Uasin Gishu
Marakwet
Tugen
Maasaï
Lac Baringo
Yann Bassaglia 2002

0°30'

34°30'

36°40'

Zones > 2500 m
Zones > 2000 m
Plateau > 1500 m
Plaine > 900 m

0 50 km

1.1.2. La constitution de l'identité kalenjin

Si le regroupement kalenjin peut sembler légitime et administrativement pertinent durant la période coloniale, son caractère arbitraire voire artificiel mérite quelque attention. En effet, les actuels Marakwet, par exemple, regroupent plusieurs groupes vivant en amont, sur et en aval de l'escarpement Kerio et sur les hauteurs des Cherangany. Autrefois, ces groupes étaient différents les uns des autres, du point de vue politique et portaient des noms distincts : seul celui de « Marakweta » a été conservé. Simultanément, lorsque l'on se déplace le long de l'escarpement du nord au sud, il est difficile de faire la distinction entre les Endo, les Pokot les plus au sud et les premiers Marakwet, ou entre les Elgeyo et les Marakwet. A l'est de la vallée du Kerio, il serait bien hasardeux de devoir distinguer les Tugen du nord et ceux du sud en Arror et Samor - nom qu'ils se donnent en parlant d'eux-mêmes - comme deux ethnies distinctes ou une seule. Pour les Kipsigis, les divisions internes avaient probablement une importance politique bien supérieure à celle d'une unité « tribale » à l'époque pré-coloniale. Les Nandi apparaissent, quant à eux, comme les détenteurs d'une unité plus homogène et de la reconnaissance d'une véritable « identité nandi » regroupant plusieurs sections développées au XIXème siècle. Ce fait tient à une combinaison de facteurs externes et internes et principalement d'un leadership charismatique tenu par des experts rituels qui s'est tout d'abord érigé face aux Maasaï puis aux Britanniques.

Ainsi, bien que les divisions de base officielles des Kalenjin fussent très ténues, elles ont malgré tout maintenu parmi ses membres un sentiment de fraternité avec leurs voisins, ce qui leur interdisait les raids et d'autres formes d'hostilité. De fait, des groupes voisins se sont souvent alliés pour en attaquer d'autres, ou constituer une défense plus importante à l'attaque d'ennemis. Ainsi, l'immunité mutuelle des raids favorisait l'expansion vers de nouveaux territoires. Non seulement les Nandi n'attaquaient pas d'autres Nandi, mais il est aussi dit qu'ils considéraient les Kipsigis comme leurs frères.

Il ne faut pas pour autant idéaliser les relations inter-ethiques des Kalenjin et demeurer réaliste : des récits témoignent également de raids des Nandi contre d'autres groupes kalenjin plus au nord, dans la vallée du Kerio, les collines des Cherangany et le Mont Elgon : ils attaquaient aussi leurs voisins de l'ouest, les Nyang'ori ou les non-Kalenjin Luyia ou Luo. De

la même manière, les Pokot du nord n'ont jamais hésité et continuent aujourd'hui encore à faire des raids contre des Kalenjin du nord, de l'est et du centre.

On peut conclure que bien qu'il existât un sens de « l'appartenance kalenjin » avant la période coloniale, elle n'était pas entièrement vécue comme telle par tous et n'était pas non plus un facteur d'unité. Mais les Kalenjin savaient - et c'est encore le cas aujourd'hui - qui est et qui n'est pas Kalenjin. Non seulement le langage, mais aussi les modes de vie de base et le système social des différentes ethnies et sections kalenjin les identifiaient clairement et les distinguaient des autres populations. C'est ainsi que l'on peut définir les Kalenjin pour l'époque pré-coloniale, sans oublier qu'ils ne se sont jamais identifiés eux-mêmes comme « Kalenjin » jusqu'à l'aube de l'indépendance.

1.1.3. La langue

Il est également important de noter que la langue kalenjin, bien qu'intelligible d'une région à l'autre, n'est pas uniforme. Elle comporte des dialectes qui peuvent être regroupés en trois « groupes» principaux : Pokot, Elgon et celui des Kalenjin du sud. Le groupe Pokot s'explique par lui-même. Le groupe Elgon concerne les Sebei, Sabaot (Kony, Pok et Bungomek). Le groupe des Kalenjin du sud est le plus élargi tant du point de vue géographique que du nombre de ses membres : les Marakwet les plus au sud, la plupart des Tugen et les dialectes Elgeyo, Nandi, Nyang'ori et Kipsigis et le dialecte des bandes d'Okiek. Ajoutons enfin que les divisions entre ces groupes de dialectes ne sont pas très bien délimitées. Ainsi le dialecte des Marakwet et celui des Tugen du nord témoignent de variations progressives par rapport à celui des Kalenjin du sud au profit de celui des Pokot.

Ces variations de langages signifient que, bien qu'il soit possible pour chacun d'être compris et de comprendre partout où il se déplace en pays kalenjin, un étranger du sud exprime quelques difficultés à suivre une conversation courante avec les habitants d'Elgon et plus précisément les Pokot des plaines. D'une manière générale, peu de langages restent réellement difficilement compréhensible pour l'oreille kalenjin, même parmi les langues distinctement étrangères.

Mais le lien des Kalenjin dépasse celui de la langue et le trait central de la vie kalenjin : la circoncision des garçons et l'excision des filles représentent un trait culturel commun, même si des variations peuvent intervenir dans l'élaboration de l'initiation. D'autres

traits culturels sous-tendent l'appartenance kalenjin : ils sont polygynes, héritent du père, ne se marient pas à l'intérieur de leur clan, ils sont d'abord agriculteurs et font pousser le millet et l'élusine et pasteurs avec des troupeaux de chèvres, de moutons et de bovins.

1.1.4. Organisation sociale et politique

Les Kalenjin sont organisés en petites unités territoriales : *pororosiek* (sing. *pororiet*) en dialecte nandi, *korok* (sing. *korok*) en pokot. A l'intérieur de chaque unité les affaires sont soumises à des règles, les lois sont appliquées et les décisions sur le bien-être et la défense de l'unité territoriale sont prises en conseils.

L'unité territoriale est simultanément une unité politique et une unité militaire. A l'intérieur de ces unités, les différentes localités, consistant en des groupes de quelques établissements[6] partageant le même monticule, ont leurs propres conseils, plus petits, qui organisent les activités agricoles et pastorales et résolvent les plaintes et les petites offenses. Il y a ainsi des conseils à des niveaux différents ; plus le conseil est grand et important, plus sa procédure est formelle. Les chefs ou présidents de chaque conseil sont élus par leurs pairs.

A tous les niveaux, le système de gouvernement est essentiellement démocratique. Comme beaucoup d'autres populations des montagnes et des plaines du Kenya : les Kalenjin n'ont pas de chef et le concept de naissance royale ou nóble leur est étranger. Ceci dit, le concept « démocratique » mérite quelques explications : les femmes sont exclues des discussions importantes. Les jeunes hommes cèdent la préséance aux anciens. Et si les anciens parlent et décident, attention et respect sont accordés à ceux qui témoignent de la connaissance de la coutume, de discrétion et de fortune. Un homme riche en bétail aura un grand nombre de personnes à charge et sera très influent dans la communauté.

Le système politique kalenjin n'est ni un système lignager, ni un système clanique. D'un point de vue théorique, les clans et les sous-clans existent réellement dans la société kalenjin et jouent un certain rôle. La signification politique des clans est négligeable sauf du côté du Mt.Elgon où l'influence bantoue est considérable. Ainsi, non seulement les clans

---

[6] L'établissement, *kaw*, la maison, la hutte, *kö* : « La famille polygyne consiste en un homme, ses femmes et les enfants de ces dernières. Chaque famille de ce type est divisée matériellement en deux résidences : l'établissement principal, celui où se trouve le père et l'établissement secondaire, dont l'homme peut être un frère cadet, non encore marié, ou un fils aîné du père. Dans chaque établissement, les domaines propres des épouses sont une hutte de jour, une hutte de nuit, un paravent et une aire de travail. Cette cellule est la *maison*, unité dont se réclame chaque enfant né de telle mère... » S. Tornay 1971 (74-75).

n'ont pas de chefs, mais ils sont extrêmement dispersés et pratiquent des intermariages entre les diverses ethnies kalenjin. Les lignages ne sont pas développés et le territoire n'est pas construit au regard de groupes de descendants ou de clans. Ces aspects négatifs en terme d'organisation sociale et politique kalenjin, aussi dépourvue de règles traditionnelles, pourraient faire penser que les Kalenjin souffrent d'un manque total de gouvernement ou d'organisation structurelle. Mais à leur manière et à travers un remarquable système de classes d'âge, ils maintiennent un système de gouvernement hautement sophistiqué.

La succession des classes d'âge, *pïn* en pokot, est l'essence même du système socio-politique des Kalenjin. Sa mise en place est complexe et simultanément raisonnablement flexible. Elle varie d'une région à l'autre. Au moment de la puberté, les jeunes garçons kalenjin passent par un processus d'initiation long et exténuant d'endoctrinement des coutumes et des valeurs de la communauté. Le summum de ce processus intervient lors de la cérémonie de la circoncision. A travers son initiation, chaque garçon et ses pairs de même classe d'âge entrent dans le rang des « jeunes guerriers » de l'unité territoriale et prennent le nom de sa classe d'âge. Une classe d'âge se forme sur une durée de neuf à quinze ans au moins, voire davantage, de quinze à vingt ans. Quand elle est close, elle comporte des membres d'une quinzaine d'années à des hommes d'âge mûrs d'environ trente-cinq ans. D'un extrême à l'autre, l'idée d'être « camarade pour la vie » est à nuancer et apparaît davantage comme un souhait théorique qu'une réalité. C'est au niveau de la sous-classe que des liens étroits et réels se forgent entre les membres, à l'intérieur de l'unité territoriale, attachés à leurs leaders qu'ils choisissent.

L'institution des classes d'âge est formalisée par une très importante cérémonie de transmission des pouvoirs environ tous les quinze à vingt ans : *saket ap eito*, le sacrifice du bœuf blanc. Cette cérémonie est l'événement le plus important dans la vie politique des Kalenjin et ponctue la transmission officielle des pouvoirs d'une classe d'âge à l'autre. Ainsi, les initiés ou « guerriers junior », dont le nombre a augmenté au fur et à mesure du recrutement de leur classe d'âge qui est alors fermée, sont élévés au status de « guerriers au pouvoir » - leur temps commence maintenant - alors que les membres de la classe qui occupaient cet échelon jusque-là deviennent les « anciens junior » et que les anciens, toujours présents, deviennent progressivement les « anciens sénior ». Ainsi chaque classe d'âge progresse par échelons successifs qui définissent le status individuel des membres.

Les anciens perdent progressivement leur pouvoir tel qu'il est défini dans les sociétés kalenjin par le status de guerrier, mais à l'opposé, ce sont des conseils d'anciens qui ont le pouvoir de décision dans chaque unité territoriale. Dans les faits, ce sont les hommes les plus jeunes et les plus mobiles qui détiennent le status de guerrier et entreprennent les activités quotidiennes de pastoralisme, de défense et de raids. Les guerriers choisissent leurs représentants et les leaders de raids, qui exercent une très grande pression sur les anciens. Ces derniers ont la responsabilité d'encourager ou non, la décision d'un raid ou d'une action militaire, d'encourager la bravoure ou de réduire l'imprudence. De fait, il existe une tension permanente, ouverte ou diffuse, entre les anciens et les guerriers au pouvoir et entre ces derniers et la génération des initiés qui attendent leur tour. L'un des rôles des anciens est précisément de réduire ces tensions. On rapporte que la période au pouvoir de certaine classe d'âge a été close prématurément pour défaut d'obéissance à la règle ou de conduite honteuse.

Pour les Kalenjin, le gouvernement s'appuie sur la sagesse des anciens, mais il est représenté par la classe d'âge des guerriers « au pouvoir » dont dépend le bien-être de la communauté de l'unité territoriale. Tout moment particulier de l'histoire des Kalenjin est mémorisé par « l'époque de telle ou telle classe d'âge », encore aujourd'hui, quand ils étaient alors « guerriers au pouvoir » et non pas anciens.

La permanence de ce système politique est maintenue, non seulement à travers les transmissions de pouvoir plus ou moins régulières, mais aussi par le cycle des sept ou huit noms de classes d'âge récurrents. Dans le passé, le nom des huit classes était adopté par la plupart des Kalenjin : Maina, Chuma, Sawe, Korongoro, Kipkoimet, Kaplelach, Kimnyike, Nyongi et la classe Maina recommençait. Un cycle complet s'étale sur un siècle, voire un siècle et demi. Il est impossible de savoir quand et comment ce système a été mis en place, ou comment et pourquoi des transformations ont eu lieu, mais dans ses fondements, il est très ancien et au-delà de la mémoire. Il y a ainsi une permanence de l'ensemble du système. Chacun sait lorsque chaque classe d'âge a été promue au status de « guerriers au pouvoir » et elle est en quelque sorte une réincarnation de la précédente : les noms et les exploits servent d'héritage et d'inspiration.

Il est important d'insister sur le fait que le système n'est pas inflexible. Le temps des classes d'âge n'a pas été fixé à un nombre d'années particulier, mais demeure variable autour d'une quinzaine d'années, à moins que les anciens ne décident de la fermer plus tôt. Également l'ordre de la chronologie des noms est occasionnellement modifié, voire de

nouveaux noms apparaissent : les Merkutwa au lieu des Kimnyieke chez les Pokot. Plus singulièrement, quelques régions ont limité leur cycle de huit à sept noms : c'est le cas chez les Kipsigis et les Nandi où les Korongoro et les Kimnyike ont été réduits à une seule classe, en souvenir d'une défaite particulièrement catastrophique contre les Maasaï il y a deux siècles. C'est d'ailleurs à la suite de la domination des Maasaï de Uasin Gishu qu'une rupture s'est établie entre les communautés kalenjin et a facilité et entraîné des divergences dans la succession des classes d'âge et leur durée.

Cette forme de gouvernement acéphale ou « à pouvoirs collectifs » (A.M.Peatrik 1995 : 15) fonctionnant sur la permanence de l'institution des classes d'âge n'est pas parfaite en elle-même et ne répond à tout état de crise éventuel, interne ou externe ; une autre dimension doit être prise en compte dans le système politique des Kalenjin , c'est le rôle des *orkoiik* (sing. *orkoiyot*) langage nandi, *werkoi* (sing. *werkoyon*) en langage pokot. Ce mot peut être traduit par « sage », « juge », « devin », « prophète » ou « sorcier ». Mais le concept « d'expert rituel » est sans doute le plus pertinent.

Ce sont à la fois des connaisseurs des plantes médicinales et des devins dont la compétence à conseiller et à prédire est fondée sur des pouvoirs naturels et surnaturels. Ces pouvoirs peuvent être hérités ou non : quelques familles sont réputées pour détenir de tels pouvoirs que le père transmet à son ou à ses fils. Ces hommes sont nombreux dans le pays et on peut les rencontrer. Beaucoup d'entre eux sont des personnes humbles, sans aucun ou peu d'intérêt politique ou d'ambition. Mais certains, au hasard des opportunités et surtout en période de crise ou de tension exercent une réelle influence même en dehors de leur localité, par leur force de caractère et la fiabilité de leurs pronostics. A côté de leurs conseils pour les cultures, quelques experts rituels sont des « faiseurs de pluie », ou au contraire peuvent l'arrêter. Ces puissants experts donnent leur approbation et soutiennent les raids de bétail contre d'autres ethnies, influencent les décisions de guerre dans tel ou tel lieu et comment. En temps de crise, le soutien d'un expert tant auprès des guerriers que de la population est très excitant. L'un des meilleurs exemples est celui qui a eu lieu chez les Nandi à la fin du siècle dernier et de ses conséquences sur les capacités des Nandi à résister aux Britanniques. A l'inverse, les experts qui ont usé de leur charisme pour encourager d'intolérables tensions et semer la terreur dans le pays ou qui prédisent de mauvaises augures ou causent des désastre militaires, sont passibles d'être battus à mort.

1.1.5. L'économie

Tant au cours du XXème siècle qu'au cours des siècles précédents, les Kalenjin ont toujours pratiqué une économie agro-pastorale. Aujourd'hui, on dit souvent que les Kalenjin sont des pasteurs, que l'agriculture est d'origine récente et qu'elle leur a été imposée contre leur gré au XXème siècle du fait de l'accroissement de la population, de l'aliénation du pays et de la politique du gouvernement. Ce point de vue, bien que juste à certains égards est à nuancer. Simultanément à leur longue tradition pastorale et à leur dépendance au lait et à la viande de leurs chèvres et de leurs moutons, ils ont aussi une longue tradition de cultures, spécialement du millet élusine, du sorgho et d'autres tubercules. Aujourd'hui, le maïs s'impose dans de nombreuses régions. Pour les Kalenjin, le pays se présente comme une terre fertile et cultivable, agrémentée de plateaux propices à des pâturages de qualité.

Pour la plus grande partie de la population, le modèle d'économie normale est de vivre sur ou contre les collines humides et la forêt, d'où des champs étaient dégagés comme dans les Cherangany, l'escarpement du Kerio et les contreforts de l'Elgon. Dans ces lieux, les pâturages sont restreints et de grands troupeaux ne pouvaient être entretenus à des fins économiques qu'en les faisant paître loin de chez eux dans des lieux d'herbage inhabités, entre autre sur le plateau Uasin Gishu. L'usage courant de pâturages externes exigent une organisation pastorale très sophistiquée qui s'articule avec harmonie à l'organisation en classes d'âge des Kalenjin dans le fait que la vie pastorale est essentiellement sous la responsabilité des « guerriers » et des jeunes hommes. Le nombre de têtes du cheptel et du petit bétail est limité, d'une part au nombre limité des pâtures externes, d'autre part par le nombre de pasteurs disponibles pour cette tâche. Egalement la vie pastorale est dépendante plus particulièrement de la compétition exacerbée par d'autres Kalenjin convoitant le même site et venus des côtés opposés du plateau ou à l'occasion par d'autres populations non-kalenjin comme certaines divisions de Maasaï. Dans ces conditions, chacun doit se préparer à défendre ses propres intérêts spécialement en cas de saison trop sèche où l'herbe est insuffisante pour tous. Ceux qui n'ont pas les moyens de satisfaire à ces conditions, se voient contraints de retourner chez eux et de se consacrer davantage à l'agriculture.

Les pâturages étant limités, simultanément le nombre de têtes de bétail possible l'est aussi, ainsi que la population humaine qu'il peut entretenir. C'est un facteur important à ne pas négliger au regard de l'accroissement de la population par le passé et plus récemment. L'accroissement de la population a imposé d'accroître la superficie de terres cultivables et de

défricher la forêt. Il est vrai toutefois que les Kalenjin sont aujourd'hui davantage cultivateurs et moins pasteurs qu'autrefois, mais le processus de changement ne s'est pas fait d'un seul coup : il est le résultat d'un long processus d'adaptation sur une centaines d'années voire des milliers d'années.

De l'ensemble des Kalenjin, les Pokot pasteurs sont sans doute les plus singuliers. Ils vivent au nord de la région de Baringo où il est impossible de faire de la culture. Ils mènent une vie semi-nomadique et méprisent l'agriculture et ceux qui la pratiquent. Ainsi, ils nomment les Marakwet dans la vallée du Kerio *chebleng*, les pauvres. Pour les Pokot, le fait de ne pas posséder de bétail est un signe de pauvreté. En période de sécheresse, cependant et de calamités naturelles comme les épidémies de peste bovine, ce sont les « pauvres » Marakwet qui peuvent souvent permettre aux « riches » Pokot de survivre.

1.1.6. L'habitat

Dans les zones d'habitations importantes et de cultures intensives, les établissements sont toujours à bonne distance les uns des autres. Nulle part on ne peut trouver des établissements regroupés en villages. Comme on le rencontre très souvent en Afrique de l'Est, le modèle d'habitat est celui d'établissements dispersées, entourés de champ et quelque fois de pâturages. Chaque établissement renferme souvent plusieurs huttes, en fonction du nombre de ses femmes, de ses enfants, de ses dépendants et de ses ressources. L'homme peut avoir besoin de une, deux, trois maisons ou davantage, d'un grenier, d'étables à chèvres et d'un enclos nocturne pour le bétail, soigneusement installés à l'intérieur de l'établissement. La construction traditionnelle et universelle chez les Kalenjin est du type « d'un cône posé sur un cylindre » avec des murs de bois rond, recouverts de bouse de vache, qui soutiennent un toit conique en chaume.

1.1.7. Industrie et commerce

Les Kalenjin n'avaient pas une grande réputation artisanale et commerciale durant la période pré-coloniale. L'artisanat, la poterie et la forge étaient produits par des experts hommes ou femmes, dans des endroits bien définis. Mais beaucoup de poteries utilisées en pays kalenjin, viennent des pays Bantou et Luo à l'ouest. On sait que les forgerons kalenjin appartiennent à un ou plusieurs clans spécifiques. Ils sont très sollicités pour la fabrication des armes.

On sait peu de chose sur le commerce du sel, bien que les pierres à sel pour le bétail soient très nombreuses. On en trouve beaucoup près des ruisseaux qui convergent dans des trous d'eau où va s'abreuver le bétail. Autour du Mt Elgon, en pays kipsigis et au sud-ouest de l'escarpement nandi, on trouve de grandes carrières qui ont été pendant longtemps le support de cendres volcaniques et d'agglomérat. Elles contiennent un sel tout à fait propice pour le bétail. Beaucoup de ces carrières sont toujours utilisées. Elles servaient au XIXème siècle pendant les temps d'insécurité de cachettes ou de lieux d'habitation pour les hommes et leur bétail

De toutes les régions d'Afrique de l'Est les plus peuplées, les montagnes de l'ouest du Kenya ont été les dernières à être pénétrées par les négociants venant de la côte. Ce n'est qu'à partir de 1850 que des caravanes à longue distance ont commencé à longer puis à traverser cette région, alors même que la réputation de certains groupes Maasaï, Turkana et aussi Nandi, continuaient à décourager des contacts proches et fréquents. Précaution émergeant largement de leur réputation.

Cependant, bien avant le développement du trafic des caravanes, les Kalenjin avaient obtenu des vêtements, des ornements de métal, des coquillages et des perles de verre. Quand, comment et par qui les ont-ils obtenus, est difficile à établir, mais une petite entreprise de collecte et de vente d'ivoire avait été remarquée par des bandes d'Okiek sur l'escarpement Mau. D'une façon générale, les Kalenjin n'ont pas été très marqués par les négociants comme leurs voisins. Quelques localités, au pied de l'escarpement du Kerio fournissaient leurs surplus de grains aux caravanes, mais à la fin du XIXème siècle, la plupart d'entre elles traversant l'ouest du Kenya, évitaient les montagnes et se ravitaillaient aux surplus des campements et des marchés Maasaï et dans les villages kabras chez les Luya juste en contre bas de la région voisine des Kalenjin de l'ouest.

1.1.8. De la construction de l'unité kalenjin

Quand les Britanniques se déplaçaient à l'intérieur de l'Afrique à la fin du XIXème siècle, ils rencontraient beaucoup de problèmes avec les Nandi. Ces derniers sortaient d'une grave attaque militaire des Maasaï. Bien qu'ils avaient réussi à traverser la vallée et à repousser les Maasaï jusqu'aux plaines du nord-ouest de la région supérieure de la vallée du Rift, ils échouèrent dans leurs tentatives d'acquérir du bétail par des raids contre les Sabaot, les Marakwet et les Pokot, raids qui se sont transformés en défaites sanglantes. Si les Nandi

n'obtiennent pas le succès escompté dans les raids, ils organisent une résistance extrêmement efficace contre la règle britannique (A.T.Matson 1972). Cette résistance retient l'attention des Britanniques. Quand ils rencontrent d'autres ethnies s'exprimant dans un langage proche de celui des Nandi, ils les désignent comme membres de la « tribu des Nandi ». Les missionnaires européens suivent la voie indiquée par l'administration et font de même.

Les missionnaires chrétiens venus d'Europe apprenaient toujours la langue des populations avec lesquels ils travaillaient et en produisaient des versions écrites à travers la traduction de la Bible. A propos des Kalenjin, le langage nandi est le premier à être reproduit, suivi des textes en kipsisgis, mais les missionnaires se sont toujours servis du nandi comme langue de référence des Kalenjin. Une forme d'impérialisme est alors instauré et ressenti avec force par beaucoup de Kalenjin qui ne sont pas Nandi et revendiquent de ne s'exprimer que dans leur propre langage.

Ainsi jusque dans les années 1950, les Kalenjin sont identifiés comme « ceux qui parlent nandi » : ou *mnandi* en kiswahili, quelquefois également *mlumbwa*, « ceux qui parlent kipsigis ». Puis, au fur et à mesure de leurs déplacements dans les centres urbains : Mombasa, Nairobi, Eldoret, Kitale et Nakuru, ceux qui ne sont ni Nandi ni Kipdigis sont irrités de se voir affublés de cette identité. De fait, les jeunes hommes sortis de leurs études et les soldats de retour de la seconde guerre mondiale n'acceptaient pas cette réalité.

La participation militaire des Kalenjin avec les Forces Britanniques, pendant la deuxième guerre mondiale aboutit à un véritable engagement réciproque traduit à travers la cérémonie de *kalet* en l'honneur des Kalenjin tombés pendant la guerre et à la création de la Société Kalenjin, *Kalenjin Society*. Dès 1948, une Union Kalenjin, *Kalenjin Union,* est créée à Eldoret.

A côté du mécontentement de certains groupes d'être ainsi nommés Mnandi ou Mlumbwa, les Kalenjin commencent à découvrir, à connaître et à promouvoir leur héritage linguistique et culturel commun. Ce nouveau sentiment d'unité est renforcé quand le mensuel *Kalenjin* est créé. Ce magazine est publié par le Département d'Information de l'Office du Gouvernement d'Eldoret, *Départment of Information of Eldoret office of the Government.* Les Kalenjin de toutes les classes témoignent d'un très grand intérêt pour les colonnes du magazine relatant chaque mois des événements importants concernant des personnalités kalenjin.

L'unité des différents groupes est érigée à deux niveaux : culturel et polititique. A la fin des année cinquante, début des année soixante, les Kalenjin intéressés par la politique créent l'Alliance Kalenjin Politique, *Kalenjin Political Alliance*, qui joue un rôle clef et aboutit à la création de l'Union Démocratique Africaine du Kenya, *Kenya African Democratic Union,* la KADU.

La pensée politique kalenjin de l'époque rassemble celle de *Mwambao*, un mouvement de la côte qui regroupe des membres qui veulent que les Africains aient davantage le contrôle politique le long de la côte. D'autres populations, comme les Abaluya de l'ouest du Kenya, ont une expérience politique identique dans les années quarante, pendant que les Kikuyu du Kenya Central œuvrent dans le même esprit depuis 1920.

On peut dire que l'expérience coloniale encourage la conscience ethnique et la loyauté à deux niveaux:

- d'une part, chaque communauté tribale devient consciente des différences entre les autres communautés et elle-même,
- d'autre part, jusqu'ici, de petites unités tribales qui mènent une vie insulaire, peuvent découvrir d'autres unités tribales avec des langages et des traditions similaires aux leurs.

Ajoutons pour clore cette construction politique du groupe Kalenjin, que le président du Kenya, Daniel Toroitich arap Moi, Kalenjin appartenant à la communauté Tugen et fondateur de la KADU dans les années cinquante, entre au gouvernement lors de l'indépendance le 12 Décembre 1963. Il dissout la KADU à la demande du président, Jomo Kenyatta, le *Mzee*, l'ancien, ce qui n'est pas étranger à sa nomination à la vice-présidence en 1967 où il seconde fidèlement le Mzee jusqu'à sa mort en 1978. Il lui succède conformément à la constitution. Craignant peut-être d'être évincé par les Kikuyu qui n'ont jamais vu en lui qu'un président temporaire, il officialise en parti unique la KANU, l'Union National Africaine du Kenya, *Kenya African National Union.* En août1982, une tentative de coup d'état militaire lui offre un prétexte pour renforcer son pouvoir. Les élections de 1988, massivement fraudées font la preuve de son impopularité grandissante, mais il concentre tous les pouvoirs et réprime toute contestation. Il neutralise toute opposition jusqu'à présider, à la fin des années 1990 un régime autocratique et répressif. Ayant jusque-là dénoncé le multipartisme sous prétexte qu'il ravivera le tribalisme, il se résigne à créer l'ère multipartiste en 1991. En Janvier 1998 à soixante quatorze ans, il se représente et est réélu aux dernières élections présidentielles. Face aux exigences démocratiques occidentales, il a prouvé ses

talents de chef d'Etat pragmatique et s'est maintenu au pouvoir en alternant ouvertures et intimidations sans jamais être formellement condamné par les bailleurs de fonds, qui apprécient la stabilité, unique dans la région du Kenya.

Mais remontons le temps après cette présentation de l'aire culturelle kalenjin avec la prise en compte des travaux du linguiste (C. Erhet 1968 et 1986) et de l'archéoloque (J.E.H. Sutton 1968, 1973 et 1986) pour reconstruire l'histoire des Kalenjin.

1.2. De la reconstruction de l'histoire des Kalenjin

La pénétration relativement lente et insignifiante des zones montagneuses occidentales du Kenya par des négociants d'outre mer venus de la côte, des explorateurs ou autres sources d'intérêts signifient que l'on trouve peu de sources écrites mentionnant les Kalenjin avant 1900 et elles sont quasiment nulles avant 1850.

Depuis 1900, la littérature est plus volumineuse, mais essentiellement descriptive et souvent basée sur des témoignages oraux et directement ou indirectement pertinente pour une étude de l'époque pré-coloniale. Bien qu'inestimables, ces données sont généralement réduites à des clichés ou des représentations qui nécessitent d'être utilisés avec circonspection pour avoir leur place dans l'exigence d'une perspective de reconstruction historique moderne.

Les sources orales de l'histoire kalenjin, tant celles collectées dans les premières heures que les données actuellement réalisées posent problème. Ce n'est pas tant à cause de l'absence de chefferie, de royauté ou d'une structure lignagère de la société kalenjin : les techniques de collectes de données de sociétés à « pouvoirs collectifs » ont déjà été démontrées ailleurs en Afrique de l'Est. Ce n'est pas non plus l'absence de mémorisation de la tradition de ces sociétés : ils ont retenu des souvenirs de divers types en référence au passé. Mais le problème principal vient du caractère trop impressionniste et sans référence au temps de ces mémoires et traditions et du fait que de nombreuses aires du pays kalenjin n'ont pas encore été l'objet de recueil systématique et scientifique de données. Quelques traditions liées avec les clans et sous-clans et leurs origines présumées sont de bonnes indications sur les directions principales de la deuxième expansion et d'une contraction de diverses divisions kalenjin durant les deux ou peut-être trois cents dernières années. Bien qu'elles mettent en lumière des tendances et des directions plutôt que des origines spécifiques et des migrations, il y a sans doute quelque chose derrière les références fréquentes à Elgon, aux Endo et aux

Tugen du sud. D'autres souvenirs évoquent l'un ou l'autre prophète fameux ou des familles de prophètes, notamment chez les Nandi et chez les Pokot, mais ces références ne remontent jamais à plus d'un siècle et demi en arrière.

On pourrait attendre beaucoup du corps très riche des références aux institutions centrales de la société. Ainsi les exploits des classes d'âge sont mémorisés et chantés ainsi que de nombreux événements de guerre, raids de bétail, victoires et défaites, de migrations, sécheresses et épidémies qui se sont déroulés au temps de « telle ou telle classe d'âge », quand cette dernière était au pouvoir. Les classes d'âge s'enchaînant régulièrement, il est possible de s'y retrouver à partir de la deuxième moitié et de la fin du XIX^{ème}siècle. Mais pour remonter plus loin dans le temps, la méthode déductive est peu fiable du fait des variations dans la périodicité de chaque classe et de l'enchaînement des noms qui peuvent avoir subi quelques variations, absences ou changements d'ordre. Ainsi tant la durée des classes d'âge que leur chronologie ne sont pas suffisamment fiables pour aboutir à des déductions sans failles. Mais le problème majeur et le plus fondamental, est que la succession de ces sept ou huit classes d'âge, avec ou sans variations, est fondée sur une forme d'atemporalité permanente. Ainsi, la question de savoir quand les guerriers de la classe d'âge Kimnyike se sont distingués deux ou trois cycles en arrière, n'a pas de sens, il est délicat d'utiliser la tradition pour répondre à des questions que la tradition, elle-même, conçoit à peine.

Une autre source d'informations très précieuses retrouvées sous diverses formes parmi presque tous les Kalenjin sont les restes de la population appelée Sirikwa ou les explications de leur disparition. L'existence ancienne des Sirikwa est apparente partout depuis que de nombreux sites archéologiques, appelés « *Sirikwa Holes* », les « Trous Sirikwa » ont été découverts dans le pays kalenjin.

Les « Trous Sirikwa » datent d'une époque tout à fait récente. Pour les périodes précédentes, la succession archéologique n'est seulement que partiellement connue.

- La première moitié, ou plus, de l'Age de Fer, de 11.00 à 7.00 avant J.C, qui a dû être la période de formation de l'histoire kalenjin, est vierge d'informations et qui plus est se situe bien au-delà de la zone de survivance de la tradition orale.
- Mais pour la période précédente avant l'arrivée du fer, un nombre de sépultures et de lieux de peuplement à leur premier stade de production de nourriture ont été découverts et fouillés dans les montagnes de l'ouest et la partie adjacente de la vallée du Rift.

Ces découvertes archéologiques ajoutées aux considérations de l'environnement, au contexte anthropologique et à l'analyse linguistique permettent de construire les grandes lignes de l'évolution des Kalenjin dans les montagnes de l'ouest au-delà de deux à trois mille ans.

Cette reconstruction, si générale soit-elle démontre surtout que l'histoire kalenjin est inscrite dans un passé historique bien plus grand que celui auquel les auteurs avant J.E.G.Sutton faisaient allusion. Mais les principales objections, concernant ces données très récentes sont à la fois leur concentration dans un espace réduit et isolé et la confiance sans critique voire absolue accordée à des types particuliers de preuve orale.

1.2.1. L'émergence des Kalenjin

Il est avant tout nécessaire de considérer les liens les plus distants et les plus anciens entre le langage et le peuple kalenjin et de les situer dans une perspective archéologique et anthropologique pertinente .

1.2.2. Du point de vue de la langue et de la culture

Comme nous l'avons vu précédemment, à l'éclairage d'études linguistiques plus rigoureuses et d'une classification objective, le terme «Nilo -Hamitique » a été abandonné et il est courant aujourd'hui de classer le « kalenjin » comme un langage nilotique.

Plus précisément, il appartient à la branche nilotique des Hautes Terres ou Méridionale, qui inclut les Tatoga du nord de la Tanzanie et les Kalenjin. Ce sont les seules sous-branches des Nilotiques des Hautes Terres et la différence entre les deux indiquent que les ancêtres des présents Tatoga ont dû se séparer des Kalenjin et commencer à descendre vers le sud il y a plusieurs siècles. Laissant ces petites unité de Tatoga de côté, les Nilotes des Hautes Terres de date récente et les Kalenjin sont les mêmes.

La situation présente des Kalenjin en tant que groupe culturel divisé par des dialectes internes, sans relations linguistiques étroites, fournit un argument très pertinent pour affirmer qu'il s'agit d'une ancienne population à l'intérieur et autour de l'actuel territoire des Hautes Terres occidentales du Kenya. Une estimation raisonable des Nilotiques des Hautes Terres dans cette région les situerait au moins à mille et peut-être plus près de deux mille ans.

Bien que le langage kalenjin - Nilotique des Hautes Terres pris, comme un tout - est totalement incompréhensible aux Nilotes des deux autres branches - Nilotes des plaines ou Nilotes de « l'Est » et Nilotes des Grands Lacs ou Nilotes de « l'Ouest » -, il dérive d'un langage ancestral « d'origine Nilotique » commun. La fracture de ce « Nilotique original » en trois branches ne s'est pas déroulée à l'ouest du Kenya, mais beaucoup plus au nord, probablement dans le Soudan méridional ou près des arêtes des Hautes Terres Ethiopiennes.

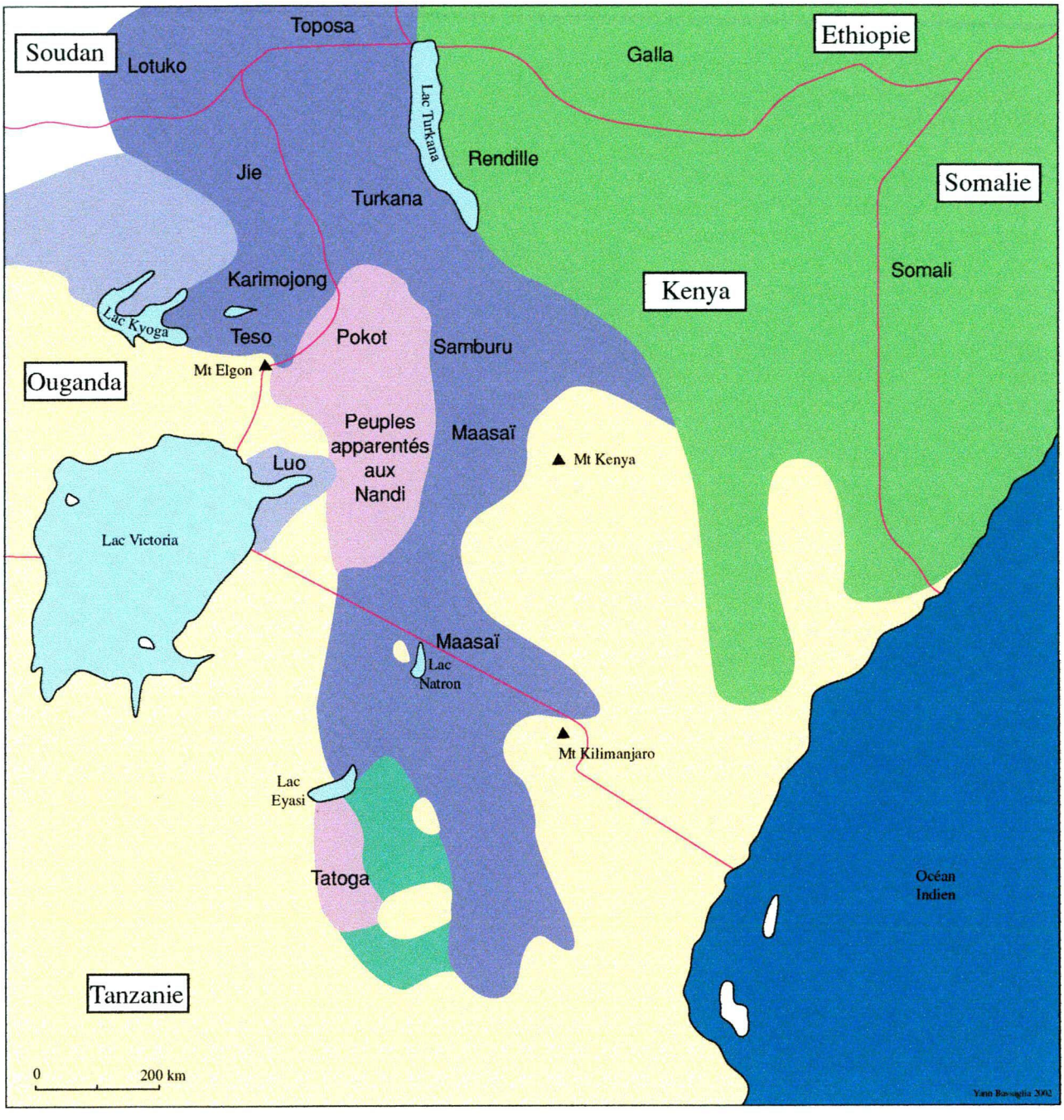
En conséquence et quasiment indépendamment les uns des autres, des représentants des trois branches nilotiques ont migré et se sont déployés vers le sud jusqu'au Kenya :

- Les Nilotes des Rivières et des Lacs, par exemple, en incluant les populations qui parlent Lwoo, dont des poches sont dispersées à travers les grands espaces au sud Soudan, au nord et à l'est de l'Ouganda et au bord du Lac Victoria à l'ouest du Kenya, où on les appelle simplement « Luo ».
- Les sous-branches des Nilotes des plaines se sont également étendues du sud Soudan au centre de l'Afrique de l'Est. Deux de ces sous-branches des Nilotes des Plaines se sont joints aux Kalenjin.
- Au nord de ces derniers, dans les plaines de chaque côté de la frontière ougandaise et kenyane, vivent les peuples « Itunga » (Turkana-Karimojong-Teso etc.).
- Alors qu'à l'est des Kalenjin, dispersés du nord du Kenya au centre de la Tanzanie, on trouve les Maasaï.

L'expansion du langage des Luo et celui des Maasaï montre que l'expansion de ces populations vers le sud est tout à fait récente, elles n'ont atteint les rivages du Lac Victoria et la vallée du Rift au Kenya, qu'au cours les cinq cents dernières années. Cette estimation du temps est confirmée par la tradition orale, pas seulement par les Luo et les Maasaï eux-mêmes, mais aussi par les peuples voisins affectés par leur expansion. L'un de ces peuples voisins sont les Kalenjin Nilotes des Hautes Terres, qui étaient dans l'ouest du Kenya avant et les Luo et les Maasaï.

Carte 3 : Répartition linguistique de la région du Rift Est-Africain

(d'après Sutton 1990 & Ehret 1968, modifiés)



Peuples Nilotiques

- Nilotes des Montagnes
- Nilotes des Plaines
- Nilotes des Rivières et Lacs

Peuples Couchitiques

- Couchites de l'Est
- Couchites du Sud

Peuples Bantous

En fait la distribution des Nilotes des Montagnes relativement réduite et entièrement méridionale, est elle-même une indication claire de son établissement là, bien avant les incursions à la fois des Luo à l'ouest et des Maasaï à l'est. La direction et des détails d'emprunts linguistiques des Kalenjin aux Maasaï donne une indication supplémentaire que ces derniers sont plus récents et ont absorbé quelques uns des Kalenjin qui, autrefois, étaient établis plus à l'est qu'ils ne le sont maintenant. Le détail des relations et des interactions entre les Kalenjin et des groupes parlant le nilotique, plus récemment arrivés, sera l'objet d'un prochain paragraphe.

A côté de ces divers voisins Nilotes, les Kalenjin ont été pendant une période beaucoup plus longue face à des voisins bantous à l'ouest. Avant l'arrivée des Luo, il est probable que des populations bantoues encerclaient le Lac Victoria. Les preuves archéologiques et linguistiques, permettent de postuler que les Bantous étaient installés autour du Lac Victoria dès les premières heures de l'Age du Fer, il y a presque deux mille ans. Pendant longtemps, il y a donc eu une frontière linguistique majeure entre Bantous et Nilotes des Montagnes se déplaçant grossièrement du nord au sud entre les bords ouest des montagnes et les rives du Lac Victoria. La position exacte de cette frontière a continuellement été dans la mouvance et demeure instable. Les modifications les plus récentes causées par les interactions Kalenjin-Bantou seront affinées au paragraphe suivant. A l'est, de plus, il est tout à fait possible que les Kalenjin se soient joints autrefois à d'autres groupes de Bantous dans les montagnes au-delà de la vallée du Rift, avant que l'occupation des pâturage du Rift par les Maasaï ne dresse une barrière entre eux.

Un autre groupe linguistique est d'une importance capitale pour l'étude des Kalenjin, bien qu'ils ne survivent pas dans l'ouest du Kenya sous forme de langue vivante, mais principalement sous forme de traces et d'influences immergées : c'est l'influence couchitique méridionale, clairement établie comme groupe linguistique dominant à travers toutes les Hautes Terres du Kenya avant l'arrivée du fer. Des analyses linguistiques placeraient l'extension des Couchites méridionaux des hauteurs éthiopiennes en Afrique de l'Est à au moins trois mille ans. Cette présence ancienne est attestée par l'emprunt de mots d'origine clairement couchitique que l'on trouve souvent dans les langages non seulement kalenjin, mais aussi bantou des Hautes Terres (Kikuyu etc..) et de populations variées au nord de la Tanzanie.

C'est dans cette dernière région que quelques langages couchitiques méridionaux persistent jusqu'à aujourd'hui comme de petites enclaves : le groupe Iraqw. Ces Iraqw ou Mbulu et d'autres ethnies du sud sont dans un sens les descendants des anciens couchites méridionaux qui se sont répandus, mais ce point ne doit pas être pris de façon trop simpliste. Dans leur lieu d'origine, les Iraqw ont été récemment - et le sont encore - absorbés par leurs voisins Tatoga et Bantou. Inversement, les différentes populations de langage bantou et nilote habitant maintenant les montagnes et la vallée du rift au Kenya et le nord Tanzanie peuvent tous clamer une ancestralité couchitique à un degré plus ou moins grand en dépit des changements linguistiques radicaux dont ils ont souffert à cause d'assimilations ultérieures. Cet élément d'origine ancestrale couchitique est signifiant, non seulement à travers l'emprunt linguistique, mais aussi à travers son influence dans la formation des sociétés, des cultures et des économies de ces régions. Ceci est particulièrement marqué dans le cas des Kalenjin. La masse des Couchites du sud n'a jamais été exterminée ni contrainte à s'installer à l'ouest du Kenya. C'est plutôt au travers d'une longue période d'intermariages et d'assimilation qu'ils ont alors formé une nouvelle population : les premiers Kalenjin.

Il n'est pas suggéré que la culture kalenjin vient directement de ces Couchites méridionaux ancestraux. En fait, très peu d'aspects spécifiques ou de traits culturels peuvent l'attester. On peut toujours prétendre que la pratique de la circoncision et la prohibition de la consommation du poisson, qui sont largement répandues dans les Hautes Terres du Kenya et au nord de la Tanzanie non seulement parmi les Kalenjin, mais aussi parmi des populations nilotes, bantoues et couchites, ont dû être introduites par les Couchites d'origine. Il est concevable, comme les dernières indications linguistiques l'indiquent, que cette forte influence couchitique sur les Nilotes des Hautes Terres ait commencé à travers un contact exclusif avec les populations Couchitiques de l'Est, proches ou au nord du Lac Rodolphe, avant que les Nilotes des Hautes Terres commencent à s'infiltrer et se mêler aux Couchites du sud alors présents. Ces traits n'apparaissent pas chez les Nilotes ni chez les Bantous. Mais en revanche, il serait absurde de suggérer que les classes d'âge des Kalenjin et d'autres aspects de leur système social et politique démocratique sont couchites, ou que leur système agricole et pastoral sont exclusivement d'origine couchitiques.

S'il est vrai qu'un nombre de parallèles, à la fois généraux et spécifiques, pourraient être tracés entre les Kalenjin et les populations couchitiques habitant aujourd'hui sur les Hautes Terres Ethiopiennes, spécialement la partie sud-ouest, on peut toujours voir des

différences. A un certain degré les ressemblances sont explicables par un environnement plutôt proche des deux régions. D'autres traits pourraient être trouvés avec des populations de langue nilotique au sud Soudan et ailleurs. Les systèmes de classes d'âge par exemple, ne sont pas plus caractéristiques des Couchites qu'ils ne le sont des Nilotes. Ce que l'on peut dire alors, c'est que la société kalenjin, ses méthodes de gouvernement et son économie agricole et pastorale qu'elle a maintenues, se sont développées en conformité avec l'ascendance mixte couchitique et nilotique et les traditions des populations kalenjin simultanément en réponse aux ressources et aux demandes de l'environnement des Hautes Terres occidentales du Kenya.

1.2.3. Du point de vue de l'archéologie

A côté de ces indications linguistiques et culturelles, il y a aussi la preuve archéologique démontrant que des productions alimentaires, incluant le pastoralisme et au moins un peu de culture, ont commencé dans les Hautes terres du Kenya et la Vallée du Rift avant l'âge du fer et avant l'arrivée des Nilotes. Un nombre de sites d'habitations et de sépultures ont été étudiés, quelques uns dans les montagnes de l'Ouest et davantage dans la Vallée du Rift, les datations de radiocarbone les situent à deux et trois mille ans. Ces sites archéologiques témoignent de l'évidence d'une économie de chasse, mais un grand nombre d'entre eux contiennent des os de bovins, de chèvres et de moutons, ainsi que des traces de culture de graines. Les ustensiles de la maison correspondant comportent des calebasses, des récipients à boire en bois, des mortiers et des pilons, des pots en argile, des bols et des écuelles en pierre, des paniers et de la ficelle, des haches en pierre polie.

L'absence de métal nous permet sans doute d'expliquer pourquoi ces gens préféraient des régions ouvertes avec un sol plus léger et moins de forêts à déboiser. Probablement la plupart d'entre eux comptent autant, si ce n'est davantage, sur le bétail que sur leurs récoltes. La chasse, la cueillette, la culture et le pastoralisme se trouvaient dans les différentes communautés.

Ces découvertes archéologiques étayent les anciennes preuves de la simultanéité du pastoralisme et de l'agriculture en Afrique de l'Est et sans doute dans toute l'Afrique du Sud. Que ces producteurs d'alimentation aient été des Couchites établis eux-mêmes sur les hauteurs de l'Afrique de l'Est en raison de leur expansion ou de la poussée de populations éthiopiennes, il y a environ trois mille ans, est la déduction la plus vraissemblable en fonction

des données linguistiques et culturelles déjà examinées. De toute évidence, l'Ethiopie est certainement la région de l'origine de troupeaux domestiques et des cultures de grains, qui auraient atteint l'Afrique de l'Est si tôt. Mais des comparaisons archéologiques spécifiques entre les deux pays sont rares quand elles remontent aussi loin. Cependant les tumulus de pierres, à l'intérieur et sous lesquels quelques unes de ces populations étaient enterrées dans les régions montagneuses du Kenya et dans la Vallée du Rift, ont des équivalences dans les régions couchitiques d'Ethiopie tant pour la période ancienne que moderne.

Pour la période suivante : le début de l'âge du Fer, couvrant grossièrement le premier millénaire après la naissance du Christ, qui aurait dû voir l'arrivée de nouveaux groupes linguistiques incluant les Nilotes des montagnes et dans des régions adjacentes des premiers Bantous, aucune trace archéologique si ancienne n'a été trouvée en pratique sur les Hautes Terres. Cependant, les preuves culturelle et linguistique déjà mises en évidence, ajoutées à des preuves archéologiques plus anciennes permettent d'établir les grands traits d'une reconstruction.

En bref, l'histoire des Hautes Terres à l'ouest du Kenya et des parties adjacentes de la Vallée du Rift peut apparaître dans la chronologie suivante (tableau 1) :

Tableau 1 : Histoire de la région des Hautes Terres et des partie adjascentes de la vallée du Rift

1000 ans avant JC	Jusqu'à il y a environ trois mille ans, la région est habitée par des groupes relativement clairesemés de la dernière période de l'Age de Pierre.
de 1000 à 1 an av. JC	Puis, grossièrement il y a entre deux à trois mille ans, des Couchites du sud originaires des montagnes d'Ethiopie pénètrent au Kenya avec du gros et du petit bétail et commencent à absorber quelques uns des anciens peuples de chasseurs. Ils ont apporté quelques produits de leurs récoltes agricoles et des techniques, même s'ils manquent d'outils en métal et doivent se contenter de pierre et de bois etc.
de 1 à 1000 ans ap. JC	Le fer commence à être connu au millénaire suivant, il y a deux mille ans, période qui voit également l'arrivée des Nilotiques des Montagnes venus du nord et du nord-ouest et le début de leur mélange et l'assimilation des anciens Couchites du nord.
de 1000 ans à aujourd'hui	A travers ce processus émerge dans les derniers mille ans un peuple avec un langage, une culture, une économie agro-pastorale et une identité singulière distincts : les Kalenjin.

1.2.4. Les Kalenjin et leurs voisins depuis cinq cents ans

Il y a cinq cents environ, avec la dernière assimilation des Couchites au Kenya occidental et alentours, le langage et la culture kalenjin se sont imposés, non seulement sur leur propre terrain dans la région montagneuse de l'ouest, mais aussi à travers des régions plus ouvertes à l'ouest, au sud et à l'est.

Aux siècles suivants, certains groupes kalenjin ont d'eux-mêmes limité leur expansion simultanément aux extrémités nord et sud et la tendance générale est allée à l'inverse, c'est à dire, à une restriction dans les Hautes Terres de l'ouest d'où une plus grande densité kalenjin. Cela fut en partie dû à l'accroissement des populations bantoues à l'ouest et au sud-ouest, empiétant sur les anciens territoires kalenjin et assimilant ou « bantouisant » un nombre considérable de Kalenjin et à l'est par la rapide et remarquable expansion des Maasaï de la Vallée du Rift et à l'intérieur de zones de pâturages adjacentes, un mouvement qui atteint son apogée au XVIIIème siècle. La grande expansion Maasaï a entraîné l'absorption et la dispersion de beaucoup d'anciens Kalenjin de l'est et du sud-est et avec elles la perte de pâturages de qualité et le confinement des Kalenjin sur les Hautes Terres elle-mêmes, où ils furent contraints de pratiquer l'agriculture et forcés à la déforestation. Quelques pâturages à l'intérieur des montagnes de l'ouest furent sous le contrôle des Maasaï pendant une période.

L'ouest et la population Luyia

Cette partie permettra la mise en évidence de nombreux signes de cette ancienne expansion des Kalenjin, il y a environ cinq siècle et de la contraction qui a suivi. Elle commence à l'ouest et se déplace grossièrement en rond dans le sens inverse des aiguilles d'une montre.

Entre le Mont Elgon et le Golfe de Kavirondo ou Winam, dans les terres fertiles sous l'escarpement occidental des Nandi, vivent un nombre d'ethnies bantoues populeuses nommées collectivement les Luyia. Entre ces Luyia et le Lac Victoria on trouve les Luo, la branche la plus méridionale des Nilotes des Rivière et des Lacs parlant lwoo. L'arrivée et l'expansion des Luo, les quatre ou cinq cents dernières années, implique apparemment l'expulsion et l'absorption de quelques petits groupes de Kalenjin du rivage du lac. Mais plus importante est l'assimilation luo de bon nombre de Bantous de la région et cette expansion a dû être un facteur déterminant aux pressions des Luyia sur les Kalenjin les plus à l'ouest et la retraite conséquente vers l'est de la frontière linguistique et culturelle kalenjin-bantou de ce côté. Des linguistes experts peuvent démontrer ce processus par un bon nombre de mots empruntés du kalenjin aux dialectes bantou luyia. Mais même les profanes ne peuvent y échapper en notant les formes anciennes de tant de noms de lieux dans cette région - *Kakamega*, par exemple qui sont des adaptations ou des corruptions bantoues de formes kalenjin anciennes .

Egalement, les noms de sous-tribu luyia comme Tachoni et Tiriki sont essentiellement kalenjin. Tiriki est en fait le même nom que Terik, un nom alternatif et plus correct de leurs voisins encore de langue kalenjin ou bilingues, que les Luyia et la plupart des étrangers nomment « Nyang'ori ». A côté des Nyang'ori, on peut citer aussi les Kony sur les pentes sud-est de l'Elgon et plus spécifiquement les Bungomek au sud, qui ont toujours été assimilés à leurs voisins Luyia. Il n'est ainsi pas surprenant de trouver parmi plusieurs de ces régions occupées par des gens de langue Luyia, en particulier les Tachoni et les Vukusu (Kitosh) sur les contreforts de l'Elgon, des légendes d'origine du pays kalenjin, entre autre dans les Cherangany et la vallée du Kério, aussi bien que des souvenirs de traverse et de pâturages sur le plateau Uasin Gishu. Ce ne sont pas des traditions bantoues. Il est également remarquable de constater que la plupart des Luyia de l'est et du nord ont des classes d'âges, qui, bien qu'elles ne forment pas, à cette époque, le socle et la partie centrale de leur organisation, dérivent directement du système kalenjin. La plupart des noms de classes d'âge sont kalenjin, en partie parce que cet élément kalenjin et cette influence sont forts, mais surtout parce que les Luyia ont maintenu la circoncision.

Les Kalenjin de l'ouest se sont consacrés à l'agriculture, non seulement en raison de la fertilité du sol, mais aussi en raison de l'absence de pâturages suffisants pour une population croissante. Ce choix les a ouverts à l'innovation culturelle et économique par l'emprunt d'une agriculture plus intensive à leurs voisins Luya. C'est sans doute vrai jusqu'à un certain point et c'est ce qui a favorisé le processus d'assimilation à travers lequel aujourd'hui beaucoup d'anciens Kalenjin sont maintenant identifiés comme Luyia. Mais, la « bantouisation » n'implique pas nécessairement plus de cultures et moins de bétail. Parmi les Luyia, par exemple, les Vukusu ont d'assez bons pâturages et gardent de plus grands troupeaux que ceux que l'on peut voir dans les régions kalenjin.

Le sud-ouest

Du sud du Golfe de Kavirondo ou Winam jusqu'à la frontière tanzanienne, la reconstruction est moins évidente. Il est clair que des groupes de Kalenjin ont été, pendant un certain temps, bien au-delà de leur occupation actuelle dans le sud-ouest.

Plus au sud, dans la zone occupée par les peuples qui parlent kalenjin actuellement, on trouve des peuples de langue bantou : les Kuria, les Zanaki, les Shashi et d'autres qui ont un système d'âge à huit noms, dont la plupart sont identiques à ceux des Kalenjin. Ceci ne

prouve en rien qu'ils sont d'origine kalenjin, mais cela démontre des influences kalenjin très fortes datant de plus de deux cents ans, avant l'expansion des Maasaï et avant que les Kalenjin du sud ne réduisent leur système à sept noms.

Egalement, certains noms de classes d'âge kalenjin : Chuma, Maina et Nyongi sont les mêmes que ceux trouvés chez certains Bantous des montagnes : les Kikuyu et les Embu. L'explication de ces noms de classes d'âge partagés simultanément par ces Kalenjin, Kuria et Kikuyu n'est pas clair et prête à discussion. En effet, il existe aussi des indications plus anciennes qui stipulent des liens inter-batous entre les montagnes de l'est et du sud-ouest et qui sont pertinentes pour l'histoire des Kalenjin du sud. Non seulement les Kuria et leurs voisins en Tanzanie, mais aussi au nord les Gusii et les Logoli qui vivent à côté des Kipsigis et au sud-ouest des Nandi ont des liens linguistiques avec les Kikuyu et d'autres Bantous des montagnes de l'est, trait qui les distingue des Luyia et d'autres Bantous du Lac Victoria. Le groupe Gusii-Kuria doit dériver en partie d'un mouvement de Bantous des montagnes de l'est à travers la Vallée du Rift (zone non-bantou) jusqu'aux montagnes de l'ouest et à ses pieds près du Lac Victoria.

Ces mouvements de populations bantoues ont pu participer à l'absorption et la dispersion des premiers Kalenjin installés dans le sud et la frontière kalenjin / bantou sur ce côté a dû être plutôt complexe et mouvante. Ainsi, les Kipsigis, les Kalenjin les plus méridionaux se souviennent qu'ils s'étalaient le long du flanc ouest de l'escarpement Mau, il y a plus de deux cents ans et ont complètement assimilé un groupe bantou : les Nata et enfermé les Gusii. Ces derniers, au XIXème siècle se sont défendus et ont infligé une défaite aux Kipsigis encore très vivante dans les esprits.

Les Maasaï dans la vallée du Rift et le plateau Uasi Gishu

Du côté des Kalenjin de la zone orientale, l'événement le plus important avant l'arrivée des Britanniques fut l'expansion des Maasaï vers le sud, le long de la Vallée du Rift et à l'intérieur d'aires adjacentes dotées de pâturages luxuriants.

Sous le terme Maasaï, il faut inclure tous les peuples qui se considèrent eux-mêmes comme Maasaï et qui parlent la langue maasaï. Il comprend par conséquent ceux que l'on nomme à juste titre ou non « Loikop », « Humba » et « Kwavi » et avec eux ceux qui se considèrent eux-mêmes comme de « vrais Maasaï. »

Cette nuance de Sutton 1985(43) mérite quelques précisions proposées par A.H. Jacobs 1979 (35-36) qui indique que le concept de « pasteurs maasaï », *Il Maasï*, fait référence tout d'abord à la catégorie « des peuples qui parlent Maa », plutôt qu'à un groupe tribal organisé en corps constitué. En 1979, la catégorie comprend dix sept noms de « sections territoriales » ayant chacune une structure politique autonome fondée sur un système de classes d'âge organisées en corps constitués. Ces «sections» formant les unités les plus grandes de l'organisation politique cohérente des peuples parlant maa, A.H. Jacobs les mentionne sous le nom de « tribu ». Les deux plus grandes de ces « tribus » de Maasaï pasteurs sont les Kisongo (58.000) qui vivent en Tanzanie et les Purko (44.000) installés principalement au Kenya. Les deux plus petites, les Damat (3.000) et les Dalalekutuk (3.600) sont au Kenya.

Jacobs fait maintenant une distinction entre les Maasaï *Il Maasaï* et d'autres peuples parlant maa au regard d'une institution sociale fondamentale partagée entre toutes les « tribus » de pasteurs maasaï : celle du contrat réciproque du « payement de la dette de sang » (*inkishu loilop*) en cas d'homicide involontaire ou « délibéré ». Ainsi, à l'exception de deux groupes ethniques qui ont un statut particulier : les *Il Kunono*, forgerons et les *Il Torrobo*, chasseurs-cueilleurs, les pasteurs Maasaï catégorisent toutes les ethnies parlant maa en raison de ce contrat du sang versé. S'ils ne respectent pas ce contrat, ils les classent en dehors des Maasaï comme *Il Oikop*, « les Violents ». Cette opposition entre les Maasaï et les Iloikop fut mentionné très tôt parmi les premiers explorateurs de l'Afrique de l'Est, dénommant les premiers comme « Maasaï » et les autres par la traduction kiswahili, « Wakwavi ». J.L.Kraft en 1854 est le premier à apprendre l'existence des peuples parlant maa à l'intérieur de l'Afrique de l'est. Les Iloikop ou Wakwafi sont souvent mentionnés en fonction de leur localité : les Wakwafi du plateau Uasin Gishu, de Njemps, Laikipia, Arusha, Barahuyu, Samburu, Dorobo, Ilogolala, Ilosekelai etc...

Ainsi définis, les Maasaï sont répartis le long de la Vallée du Rift et sur les plateaux de pâture de chaque côté, tant dans des zones de pâturages plus pauvres et de zones agricoles, sur la route du Lac Rodolphe à la Tanzanie. La représentation traditionnelle est celle de purs pasteurs et il est vrai qu'un grand nombre de Maasaï, qui peuvent avoir le contrôle de suffisamment de pâturages luxuriants, subsistent la plupart du temps de lait, de sang, de la viande de leurs troupeaux ; ils refusent de toucher aux légumes ou à la viande de chasse. Parfois, cependant, pour avoir suffisamment de viande ou pour obtenir des réserves de bétail,

ils doivent faire des raids de bétail chez leurs voisins. Mais, ces Maasaï, purs pasteurs, sont en réalité la minorité prestigieuse ; le plus grand nombre des Maasaï, à la fois aujourd'hui et dans le passé, n'étaient pas capables de contrôler des pâtures d'assez bonne qualité pour leurs troupeaux et étaient obligés de vivre en partie par l'échange de leurs produits avec leurs voisins agriculteurs ou de cultiver eux-mêmes. Certains de ces groupes d'agriculteurs Maasaï - en particulier les Arusha, Nguruman et Njemps - ces derniers vivant dans deux villages principaux sur le Lac Baringo, ont développé l'agriculture intensive avec l'irrigation et au XIXème siècle étaient spécialisés dans l'approvisionnement des caravanes du commerce à longue distance.

En conséquence de quoi, la compétition pour les pâturages, en partie réglée par la guerre, s'est déroulée par tous les moyens économiques parmi les différents groupes Maasaï les deux derniers siècles. De plus, beaucoup d'entr'eux ont même adopté un moyen social perfectionné en se faisant passer pour des populations non-maasaï mais comme Chaga, Kikuyu et Kalenjin.

L'emprunt de vocabulaire kalenjin par les Maasaï signifie que, au fur et à mesure de leur expansion dans le sud de la Vallée du Rift, ils absorbent progressivement quelques unes des grandes zones habitées par des Kalenjin. A quelle distance à l'est et au sud-est ces Kalenjin sont-ils du territoire qu'ils occupent aujourd'hui est difficile à évaluer avec précision. Cependant l'extension élevée de la Vallée du Rift autour de Nakuru, les escarpements et les forêts de l'autre côté, ont de toutes évidence été occupées par des Kalenjin. Non seulement on trouve beaucoup de noms de lieux de dérivation kalenjin, mais encore aujourd'hui des bandes d'Okiek ou Dorobo y sont installées. Ils sont chasseurs, collectent du miel dans la forêt, fabriquent des poteries et d'autres objets en fer pour la maison, échangent leurs articles fabriqués avec leurs voisins, les Maasaï ou plus à l'est les Kikuyu. Rien de plus signifiant que les restes archéologiques fréquents de l'occupation kalenjin et de garde de bétail retouvés dans cette partie de la Vallée du Rift et estimés a deux ou trois cents ans. Ce sont quelques uns de ces très nombreux « Trous Sirikwa », sur lesquels nous reviendrons .

L'arrivée du plus grand nombre de Maasaï dans les zones montagneuses et la partie centrale de la Vallée du Rift pourrait être datée à environ trois siècles, ce qui corrobore l'hypothèse linguistique, archéologique et orale. Cette dernière concerne non seulement les traditions des Maasaï eux-mêmes, mais également la mémoire de différents peuples avec

lesquels ils ont été en contact, entre autre les Kalenjin et les Kikuyu. Les Maasaï, mobiles et très bien organisés pour la guerre et les raids, chassent les Kalenjin de leurs terres de pâturages les plus à l'est du Rift et les obligent à se concentrer à l'intérieur des zones montagneuses de l'Ouest. Comme les traditions de nombreux clans et groupes le rappellent, beaucoup de Kalenjin ont été déplacés de la Vallée du Rift et de ses escarpements, spécialement l'aire de Nakuru et des Tugen, vers l'ouest tout près des Elgeyo, au sud de l'Elgon, au pays des Nandi, des Nyang'ori et des Kipsigis. Ici, ils sont mêlés à d'autres Kalenjin installés dans cette région de longue date. La situation est compliquée par la venue des Maasaï Uasin Gushu et Sigalai qui, non contents d'occuper seulement les pâturages de la Vallée du Rift, quelque temps avant 1800, pénètrent l'escarpement à l'intérieur de la zone montagneuse de l'Ouest pour contrôler sur une longue période la plupart du plateau Uasin Gishu en plein centre du pays kalenjin et la vallée Upper Nyando entre les Nandi et les Kipsigis.

Cela a eu deux effets capitaux sur les Kalenjin. D'une part, beaucoup d'entr'eux sont forcés de réduire leurs troupeaux et de se tourner davantage vers l'agriculture, en pratiquant la déforestation. D'autre part, cela divise la terre kalenjin en territoires organisés séparément et manquant de communications entre eux : les Kipsigis des Nandi, les Nandi des Elgeyo, ceux des Cherangany des Tugen, l'Elgon des Nandi et des Elgeyo. Ainsi, les Kalenjin dans ces différentes régions, commencent à se développer comme des communautés kalenjin séparées et en « ethnies distinctes ».

Les Kalenjin existent en tant que Kalenjin dans leur territoire montagneux de l'Ouest depuis plusieurs centaines d'années. Les ethnies, groupes et unités terrritoriales tels qu'ils sont aujourd'hui divisés, n'ont développé leur identité individuelle que très tardivement, peut-être depuis deux siècles.

On pourrait imaginer que l'enfermement et la division des Kalenjin par les Maasaï, qui atteint son paroxysme à peu près à la fin du XVIIIème siècle, conjugués avec les pressions directes et indirectes subies par les Luo, Teso, Luyia et autres Bantous à l'ouest et par les Karimojong pillards au nord, a engendré un déclin progressif de la population et de la culture kalenjin. Il n'en est rien : dans l'ensemble, les Kalenjin ont prouvé leur savoir faire et à la fin du XIXème siècle ils font preuve d'un remarquable redressement.

L'expansion vers le sud des Kipsigis a déjà été mentionnée.

Plus au nord, les pâturages de Upper Nyando comme le plateau Uasin Gishu sont de nouveau sous le contrôle des Kalenjin, alors que le pouvoir des Maasaï du nord-ouest décline. Les raisons du déclin des Maasaï au XIXème siècle ne sont pas encore clairement établies. Une partie des explications est liée à leur énorme expansion territoriale et à la compétition pour les pâturages qui a entraîné la guerre, non seulement avec des peuples étrangers, mais également entre certaines divisions et alliances de Maasaï. De telles situations sont en outre exacerbées par les sécheresses périodiques et les épidémies de bétail. Ainsi affaiblis, il est plus facile pour leur voisinage et les populations - beaucoup plus nombreuses - de chaque côté, d'attaquer les nombreuses divisions Maasaï, ce qui doit se passer dans les montagnes de l'Ouest. Parmi les Kalenjin, les Nandi sont les plus nombreux à lutter en retour pour récupérer l'Uasin Gishu Maasaï et assurer le contrôle des pâturages du plateau. Ils y parviennent en adoptant certains des aspects de l'organisation et des tactiques militaire des Maasaï. Les principales divisions territoriales, *pororosiek*, chez les Nandi et les Kipsigis, forment à cette époque des régiments de combattants qui fonctionnent comme des unités politiques et administratives.

Egalement à cette époque, l'émulation de l'influence charismatique et du pouvoir des fameuses familles de prophètes (*orkoiik)* nandi est signifiante, spécialement dans la défense et les activités militaires. Elles inspirent les diverses unités territoriales avec un sens très accrue de « l'appartenance nandi ».

C'est ce même leadership charismatique, émis par les prophètes et leur influence en particulier sur les guerriers, qui aide les Nandi à s'unir et à résister à la règle britannique par une série de guerres de 1895 à 1905. Ces experts rituels nandi du XIXème siècle sont exceptionnels. Leur rôle peut être comparé à celui des grands prophètes Maasaï (*laibons*) ainsi qu'à ceux de la plupart des prophètes (*orkoiik*) kalenjin, dont les expertises médicales, rituelles et prophétiques ont une influence locale et limitée. Un fait significatif est que ces grands prophètes nandi se considèrent eux-mêmes comme étrangers en pays nandi soit réfugiés des Maasaï Uasin Gishu soit des Maasaï Sigilai.

Malgré tout ce qui vient d'être dit, il serait faux de donner une image du XVIIIème et du XIXème siècles uniquement en terme de guerre, de raids de bétail et d'insécurité générale entre Kalenjin et Maasaï, constamment dressés les uns contre les autres tels des groupes rivaux et ennemis, ce qui est loin de la réalité : les Maasaï ont combattu les Maasaï et les Kalenjin ont combattu les Kalenjin en leur temps. De plus, non seulement quelques divisions de Maasaï

ont assimilé nombre de Kalenjin, mais l'inverse s'est également produit, spécialement au moment de la déroute des Maasaï du nord-ouest au XIXème siècle. Des Maasaï qui ont perdu leur bétail ou les pâturages sur lesquels ils le font paître, trouvent refuge parmi les Kalenjin, ainsi que des Luyia. Ils payent leur hospitalité de différentes manières incluant des services d'ordre militaires, de garde du bétail ou rituels.

De plus, avant même ces calamités, quand les Maasaï Uasin Gishu s'imposent encore sur le plateau, on se souvient d'eux contradictoirement en terme d'avidité, d'agressivité et de guerre, mais aussi comme gardiens de la paix capables de maintenir des pactes de pâturages avec les Kalenjin. Ils contribuent aussi à maintenir en dehors du territoire, des intrus comme les Maasaï Purko de la Vallée du Rift et les Karimojong des plaines du nord. Mais, une fois que la force redoutable des Maasaï d'Uasin Gishu et Sigilai a été atteinte au milieu du XIXème siècle, deux rebondissements plutôt contradictoires ont lieu. Les Kalenjin vivant autour du plateau : les Kony, Marakwet, Elgeyo et Nandi, sont théoriquement incapables d'élargir leurs troupeaux et de les faire paître librement une fois de plus sur les pâturages étendus, épais et abondants. Dans la pratique, seuls les Nandi semblent avoir tiré avantage de cette situation sur le plateau d'Uasin Gishu. L'accroissement de leurs raids, en partie organisés par leurs experts rituels, sur les Luyia et les Luo à l'ouest et sur les Kalenjin de l'est et du nord, est à mettre en relation avec leur désir d'utiliser les pâturages possibles au nord-est de chez eux. De plus, à la fois les Nandi et les Kipsigis font un usage plus libre des pâtures de l'Upper Nynado, alors que les Tugen du sud clament qu'ils ont repris le contrôle des pâturages de la Vallée du Rift autour de Solai et au-dessous de Menengai. Mais au même moment, personne ne peut imposer la paix. Alors, non seulement des Nandi, mais aussi des bandes de Maasaï Purko de la Vallée du Rift, des groupes de Pokot et de Karimojong, montent les escarpements des plaines du nord et font le vide de temps à autre à travers le plateau ouvert. Les Kalenjin affaiblis, vivant le long de l'escarpement du Kerio et autour du Mont Elgon, sont obligés de se cacher avec leur petit cheptel et leur bétail dans la forêt, les collines, les rochers et les rebords de l'escarpement et même dans les grottes de l'Elgon. S'ils s'aventurent sur les arêtes du plateau pour les faire paître, ils le font avec grande circonspection.

Les années 1890-1892, celles de la grande épidémie de peste bovine, exterminent les troupeaux et forçent les pasteurs désespérés à chercher et à se battre dans toutes les directions et n'importe où, pour trouver quelques vaches laitières ou des taureaux juste nés qui ont survécu. Aussi, quand les Britanniques arrivent au début de la peste bovine, ils supposent que

les pâturages déserts du plateau Uasin Gishu, tout comme ceux du côté de la Vallée du Rift sont désaffectés. Ils se les approprient en les appelant les Hautes Terres Blanches.

Le nord et les plaines au-delà

Dans les plaines aux buissons d'épines sèches au-delà du Mt. Elgon, les Karimojong deviennent de plus en plus puissants au XIXème siècles ; ils font des raids chez les Kalenjin de l'Elgon. Occasionnellement ils attaquent jusqu'au plateau Uasin Gishu .

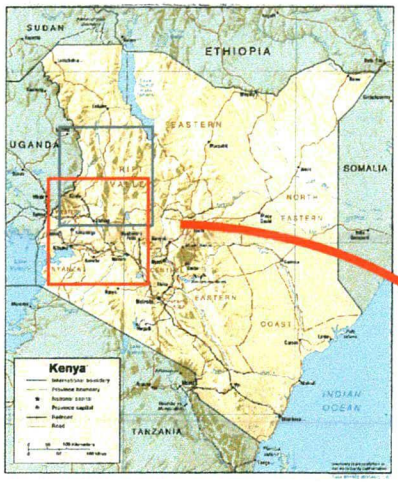
A l'est, les Pokot qui sont les Kalenjin les plus au nord, se déploient à la même époque. C'est un processus intéressant d'une rupture pastorale semi-nomade, à partir d'un noyau établi et largement agriculteur. Car la terre d'origine des Pokot se trouve au nord des Cherangany et des Sekerr et aux pieds de ces collines, où l'agriculture est possible grâce à un système d'irrigation d'une haute technicité[7]. Quelques pasteurs pokot entretiennent toujours le contact avec leurs parents agriculteurs. Mais d'autres parcourent les plaines si loin à l'est, au nord et au nord-ouest que non seulement leur pratiques pastorales sont en harmonie, dans cet environnement aride, avec celles des semi-nomades Karimojong et Turkana parlant itunga, mais quelques uns d'entre eux ont adopté l'organisation sociale de leurs voisins : à la place du système de classes d'âge kalenjin, celui très distinct des Itunga, les classes générationnelles, ils ont même abandonné la circoncision.

1.3. Les Sirikwa

Les Sirikwa sont la population disparue de la tradition kalenjin et on parle d'eux à travers la plupart du territoire kalenjin d'Elgon et des Cherangany au nord jusqu'aux limites sud des Kipsigis.Mais à la question de savoir qui sont les Sirikwa, où sont-ils partis et pourquoi il n'y en a plus, les opinions varient. Quelques uns pensent qu'ils se sont détruits en guerre et que ceux qui sont restés sont descendus vers le sud en « Tanganika », d'autres soutiennent qu'ils se sont retranchés sur l'Elgon et au-delà. Des personnes autorisées voient dans les Sirikwa des populations « comme les kalenjin » et quelques uns d'entre eux soutiennent que les éléments les plus importants des Sirikwa ont été absorbés par les populations kalenjin actuelles.

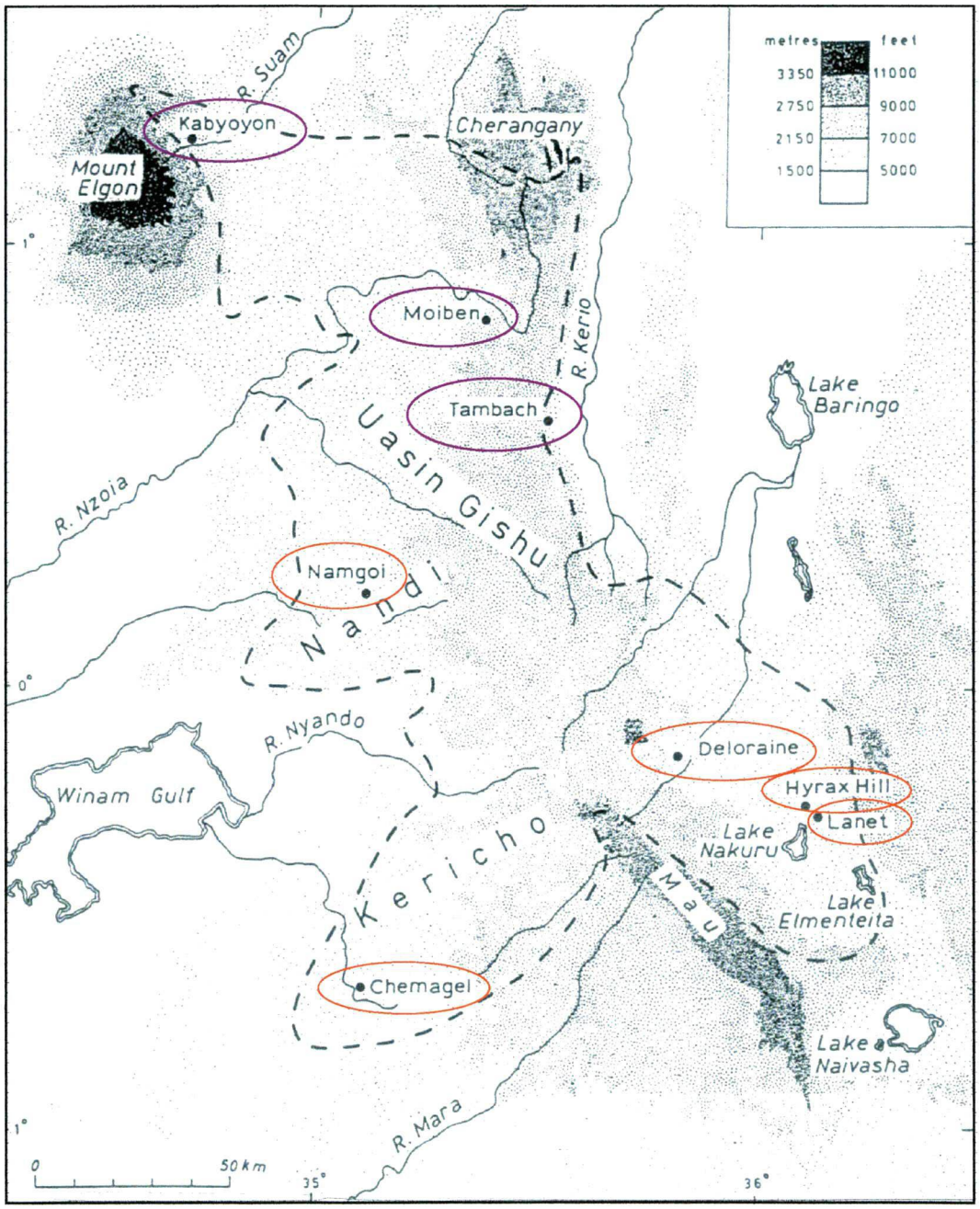
---

[7] Comme chez les Marakwet un peu plus au sud



Carte 4 : Localisation des trous Sirikwa

La carte représente l'ensemble de la zone concernée (trait discontinu), qui s'étale des montagnes de l'Ouest au centre du Rift. Le nom des sites est entouré en violet pour la zone du terrain, en rouge pour la zone hors terrain.
(D'après Sutton, 1990)



Comme le souligne J.E.G. Sutton (1990 : 48) on déplore souvent le fait que les traditions orales des Kalenjin sont généralement décevantes ; si elles ne le sont pas, elles sont collectées avec médiocrité et difficiles à interpréter. Mais ces données sur les Sirikwa sont dans un certain sens différentes, car mémoires vivantes du fait que les travaux des Sirikwa sont présents partout dans la région. Il s'agit d'anciennes cavités organisées par groupes de cinq jusqu'à cinquante, parfois même cent, dispersées de colline en colline de l'extrémité des montagnes à l'ouest, le Mt.Elgon, juqu'à celles de l'est, les Cherangany, mais aussi dans l'élargissement de la Vallée du Rift à hauteur de Nakuru. Elles seraient absentes dans la vallée du Kerio, également dans les collines des Tugen au nord et en pays pokot.

Ces cavités mesurent de cinq à dix mètres de largeur et sont généralement couvertes d'herbe ou obstruées par des buissons sans doute cultivés et progressivement égalisés et détruits. Elles se rencontrent simultanément dans les régions de pâturages et de cultures aussi bien que dans les forêts indiquant que ces Sirikwa ont dû être très nombreux et ont exploité des zones étendues de l'environnement. Dans certaines régions, notamment Uasin Gishu, les cavités sont alignées avec des constructions en pierres fixes tout le long, mais dans les régions sans pierres, des murs en amont de la colline et les voies d'accès sont faits avec des remblais de terre. A l'extérieur, on trouve souvent des monticules de terre. Ces anciennes cavités, disent les anciens en pays kalenjin, région après région, sont les lieux où les Sirikwa avaient l'habitude de protéger leur bétail contre les voleurs, témoignage progressivement soutenu par l'archéologie.

Plusieurs de ces « Trous Sirikwa », comme les archéologues les nomment, mais que J.E.G. Sutton préfère nommer « creux », ont été fouillés depuis une cinquantaine d'années. D'une part G.W.B. Huntingford, instituteur dans la région en 1920 entreprit quelques fouilles remarquablement instructives en pays nandi et sur le plateau Uasin Gishu. Mais les premières fouilles sérieuses sont celles effectuées par Mary Leakey sur les collines Hyrax près de Nakuru en 1938. D'autres équipes de chercheurs entre 1957 et 1964 ont continué les fouilles à Lanet, Kabyoyon (près de la rivière Suam), Kapsabet, Tambach, Moiben et Chemagel (près de Sotik). Enfin en 1985-1986 le travail s'est poursuivi sur la colline Hyrax et sur le site de Rongai auquel J.E.G.Sutton a participé

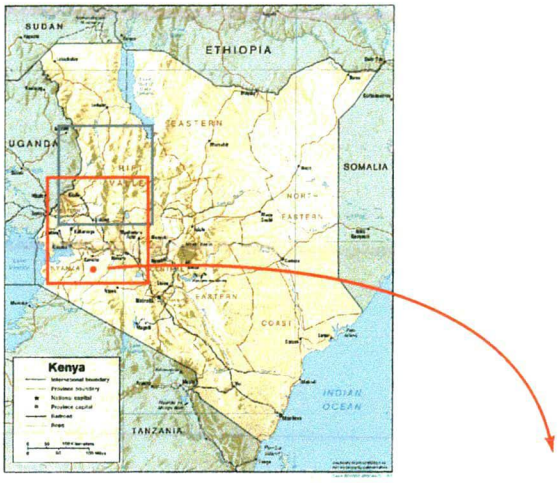


Figure 1 : Plan d'un grand trou Sirikwa des fouilles de Chemagel

Ce trou, daté du XVIIIème siècle, a été entièrement mis à jour
(d'après Sutton, 1990)

Entrée
Monticule
Monticule
Montants de porte
Barrière coulissante
Maison du gardien
Palissade
Cuisine
Enclos du bétail (en creux)
Limite du trou
Palissade
Avant-cours
Habitation (terrain aménagé)
Enclos du petil bétail (terrain brut)
5 m

Les objets trouvés et les dates au radiocarbone indiquent qu'ils ont été fabriqués approximativement il y a de deux à huit cents ans : entre le XIIème et le XVIIIème siècle. Les cavités procurent de bonnes informations sur la vie des Kalenjin durant cette période. Les résultats confirment avec des détails surprenants les traditions relatées par les autorités kalenjin actuelles. Ces anciennes cavités sont effectivement des abris pour le bétail, encastrés, entourés de robustes clôtures ou murs, avec des portails très élaborés pour la défense et pour résister tant aux voleurs qu'aux animaux sauvages. Normalement, il n'y a à l'intérieur de l'abri qui n'a pas de toiture aucune construction pour le bétail. Une, deux ou trois maisons sont construites à l'extérieur à côté de chaque « Trou Sirikwa ». Elles sont attenantes à la clôture et à la porte d'entrée conduisant à l'intérieur de l'abri. Ces maisons ont dû ressembler à celles des Kalenjin d'aujourd'hui : murs en bois enduits de torchis et toit de chaume. Ces habitations, dont le type basique est un cylindre conique, se retrouvent à travers toute la montagne. Ainsi, il n'y a qu'une entrée possible pour pénétrer dans l'ensemble du complexe, étroite, toujours construite face à la pente et protégée par un portail très robuste et quelque fois une barre de tirage. Cette entrée, soigneusement surveillée et gardée, était de plus protégée par un tas de bouse à l'extérieur.

Avec sa ou ses maisons, le « Trou Sirikwa » forme une unité domestique close avec un seul accès. Chaque jour, le bétail était sorti, puis la bouse et la terre enlevées avec les saletés et les cendres domestiques jetées sur le tas sous l'entrée. Ces monceaux sont quelque fois stratégiquement installés afin de cacher le portail d'accès. Dans la région de Kericho, il y a deux amoncellement, flanqués de chaque côté du passage creusé qui mène au portail.

Chacun de ces abris pour le bétail avec sa ou ses maisons attenantes aurait été occupé seulement quelques années jusqu'à ce que la famille ressente le besoin d'en construire un nouveau, environ tous les cinq ans, dû à la détérioration des matériaux de construction et au tas de bouse qui prenait une taille inconfortable. A cet égard et sans oublier qu'ils ont été construits pendant plusieurs siècles, il n'est pas surprenant que le paysage actuel des montagnes de l'ouest soit littéralement encombré d'autant de milliers de « Trous Sirikwa » archéologiques.

Tandis que les traditions - et la fidélité de la mémoire des Kalenjin - rendent vraisemblables, sans être absolument probants, que ces « Trous Sirikwa » soient d'anciennes constructions kalenjin, les investigations archéologiques confirment l'hypothèse au-delà du

doute. Les plans des maisons et les restes de poteries retrouvées dans les cavités sont tout à fait identiques à celles des Kalenjin présents et actuels. Plus particulièrement, ces « Trous Sirikwa » sont trouvés exactement à travers l'ensemble du pays kalenjin et dans la région de Nakuru, où il y a d'autres signes de l'occupation kalenjin avant l'arrivée des Maasaï.

Ces régions ont été occupées par les Kalenjin depuis très longtemps. Il serait alors absurde d'inventer des théories qui soutiendraient que les Sirikwa étaient des populations mystérieuses, soudainement arrivées et qui auraient occupé les montagnes de l'ouest, fabriqué les « Trous Sirikwa » et se seraient évanouies sans laisser de traces. Les Sirikwa n'étaient clairement rien d'autres que les anciens Kalenjin et leurs descendants sont les actuels Kalenjin.

On peut bien sûr se demander pourquoi les Kalenjin aux alentours de 1800 se sont arrêtés d'être des Sirikwa, ou plutôt ont arrêté de fabriquer des « Trous Sirikwa » comme moyens pour garder le bétail. Ceci indique un changement majeur dans leurs méthodes de protection du bétail directement en lien avec un changement dans leurs méthodes d'attaque à grande échelle et des raids de bétail. A l'époque, un « Trou Sirikwa » avec son entretien spécifique, ses repères et la vigilance de ses gardes est une protection efficace contre des voleurs de bétail individuels ou de petites bandes de voleurs espérant obtenir leurs butins par le vol. Mais ils ne sont d'aucune utilité au XIXème siècle contre des bandes plus importantes ou des armées de Maasaï, Karimojong, Pokot ou Nandi, comme les données sur les raids de grande envergure, loin du domicile et dont l'objectif était de ramener le plus de bétail possible en témoignent. Ces constructions n'auraient plus effrayé personne dans l'action, mais au contraire auraient plutôt rompu ou détruit les défenses.

Dans de telles circonstances, les « Trous Sirikwa » sont non seulement tout à fait inutiles, mais au contraire invitations faciles à prendre le bétail piégé en quelque sorte à domicile. Aussi, les « Trous Sirikwa » sont démodés non seulement dans les régions conquises par les Maasaï : la région de Nakuru, la vallée Upper Nyando et le plateau Uasin Gishu mais aussi dans les régions que les Kalenjin continuent de tenir et où leur troupeaux, maintenant réduits, sont toujours aussi précieux pour eux.

Quand au cours du XIXème siècle, les Maasaï ou d'autres voleurs interviennent, l'alarme est hurlée d'arête en arête et tout le bétail de la localité est rapidement caché en forêt. Si l'ennemi poursuit, il est sans aucun doute pris dans une embuscade. Cette coopération et

cette mobilité de la défense, avec un système de surveillance très organisé est toujours en usage à l'aube du XXème siècle quand les Nandi en particulier cachent leur bétail en cas de « punitions expéditives » des Britanniques.

Pour en revenir aux Sirikwa, avant ces tumultes et changements du XIXème siècle et avant la grande irruption des Maasaï, il semble invraisemblable qu'une telle ethnie n'ait jamais existé et il ne fait aucun doute qu'aucune ne se soit jamais nommée elle-même « Sirikwa » à cette époque. Le nom est davantage une rétrospective, référant les Kalenjin comme un tout dans ces temps anciens quand ils fabriquaient des « Trous Sirikwa », vestiges de ce que l'on peut encore voir de leurs centaines et milliers d'années d'existence, bien qu'ils soient aujourd'hui érodés et étouffés sous la végétation.

En d'autres mots, les Kalenjin sont devenus Sirikwa, dans l'esprit de leurs descendants, quand ils ont cessé d'être ce qu'ils étaient. Inversement, les Sirikwa n'ont jamais disparu, sauf dans les esprits des hommes.

Essentiellement, les Sirikwa demeurent - où ils ont toujours été - comme les actuels Kalenjin, s'étant simplement adaptés à de nouvelles situations, notamment en modernisant leurs méthodes de défense pour eux-mêmes et leur bétail. Ce n'est pas sans raison alors que le nouveau Comté créé en 1964 et centré à Eldoret, comprenant environ la moitié de la population kalenjin, soit nommé « Sirikwa ».

2. LA SOCIETE POKOT

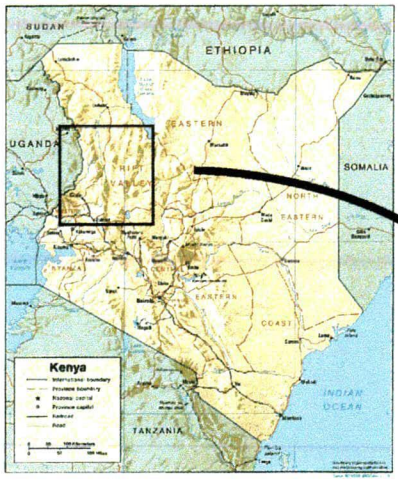
2.1. L'histoire des Pokot de son origine à l'époque coloniale

2.1.1. Le pays pokot

Le pays pokot, au nord / ouest du Kenya dans la vallée du Rift, s'étend sur une superficie de 13.500 Km2. Il comprend la Région[8] des Pokot de l'Ouest, *West Pokot District,* et la Circonscription de Nginyang, Nginyang *Division*, dans la Région de Baringo, *Baringo Disrtict.*

---

[8] Par précaution, j'ai conservé les noms kenyans du découpage géo-administratif, mais voici ma proposition de leurs équivalents approximatifs en français : *District* : région, *Division* : circoncsription, *Location* : commune, *Sub-location* : village,



Carte 5 : Répartition géographique des Pokot de l'Est et de l'Ouest
(d'après Dietz, 1985)

2°44'

Mt Moroto
(3084 m)

Collines Kalapata
(2790 m)

Turkwel

Lac Turkana

OUGANDA

Comté de Upe

Mt Kadam
(3068 m)

POKOT de L'OUEST

Mt Mtelo
(3325 m)

Collines Masol

Sekerr

Weiwei

Suam

Suguta

Mt Tiati
(2351 m)

Collines Cherangani

(3370 m)

POKOT de L'EST

Mt Silali
(1526 m)

Mt Elgon
(4322 m)

Kerio

Collines Tugen

Uasin Gishu

Nzoia

Lac Baringo

Yann Bassaglia 2002

0°30'

34°30'

36°40'

Zones > 2500 m

Zones > 2000 m

Plateau > 1500 m

Plaine > 900 m

0 50 km

La Région des Pokot de l'Ouest est d'une superficie de 9.100 Km^2 avec une population de 158.652 habitants (recensement 1979, estimation de 232.700 pour le recensement de 1989), soit une densité de 21 habitants au Km^2. La pluie varie de moins 400mm en plaines à plus de1.500 mm en montagnes. La végétation est très contrastée, de la forêt humide à des zones de brousse et de broussailles ajoutées à des zones cultivables où poussent du maïs, des haricots, du sorgho et des pommes de terre.

La Circonscription de Nginyang dans la Région de Baringo est d'une superficie de 4.400 Km^2, pour 29.000 habitants (recensement 1979, estimation de 36.000 pour 1989) soit une densité de 6 habitants au Km2. Elle est entièrement dans la zone semi-aride du Kenya. La pluviosité annuelle varie de 500mm dans les plaines arides à 800 mm sur les hauteurs et avec des chances de pluviosité inférieure à 500mm supérieures à 30% (Wisner 1978 cité dans Dietz 1987:36) : les sécheresses sont fréquentes.

Dans la zone semi-aride de grandes plaines, la végétation est caractérisée par les acacias *reficiens, nubica, eliator, mulifera,* les rosiers du désert, *adenum obesum* et çà et là d'herbe pérenne. Sur les zones montagneuses : le Mont Tiati (2.350 m), Paka (914 m), Silali (1.524 m) et les escarpements autour de Churo, l'herbe abondante constitue des pâtures certaines pour le bétail en saison sèche. Les Pokot disent qu'avant 1950, cette région était couverte d'herbe et que les acacias sont d'origine récente.

Agro-pasteurs et sédentaires, *Pi pa pagh :* gens de Céréales pour les deux tiers d'entre eux situés le long des Cherangani Hills et du Mont M'Telo dans la Région des Pokot de l'Ouest; pasteurs et semi-nomades, *Pi pa tich,* gens de bétail pour le tiers restant qui a quitté les montagnes à la fin du siècle dernier, pour s'installer dans les plaines du nord, du nord-ouest et de l'est de la vallée du Rift.

Le pays pokot, très contrasté, fait apparaître : *keo'gh,* le pays chaud dans la plaine et *masob*, le pays froid répartis sur des dénivellations de 900 à 3000 mètres le long desquelles se distribuent des zones distinctes : le fond des vallées, des collines moyennement élevées et des contreforts pouvant atteindre 3000 mètres d'altitude. L'échange entre la montagne et la plaine s'effectue entre des communautés séparées environ par une journée de marche. (P.W. Porter 1965 : 413-415)

2.1.2. Des Suk au Pokot

En parcourant les textes anciens de la fin du XIXème siècle jusqu'aux années 1960 environ, faisant référence aux Pokot, ils sont le plus souvent identifiés sous le nom de Suk. Le nom « Suk » fut mentioné pour la première fois par J.L. Kraft en 1854 (cité par Huntingford 1969: 78) sous la forme Sukku. Dundas (1910) fait apparaître pour la première fois le nom de « Bawgotst », mais beaucoup d'auteurs postérieurs ne parlent toujours que des Suk. Il indique que le plus vieux des clans est probablement celui des Shok, nom qui vient d'un petit poignard court, *chuk* ou *chôk* qu'ils fabriquaient et que les gens des montagnes portaient. Mais cette explication n'est pas très convainquante, car ce petit poignard n'est pas un trait distinct dans l'apparence d'un Suk sauf par les femmes pour quelques occasions. Beech (1911 : 1) explique que ces gens ne reconnaissent pas le nom de « Suk » pour nommer la société, mais qu'ils se font appeler Pôkwut (sg : Pochon), sans pouvoir préciser s'il y a un lien avec l'ethnie Pôk du Mt.Elgon. « Suk » serait le nom que leur donne les Maasaï. S.Tornay propose une étymologie purement hypothétique : « Shok » pourrait venir du swahili « couteau » = *su :* sg. *ki-su* pl. *vi-su*, le « k » étant une kalenjinisation du mot bantou kikuyu « *shu* ».

Une autre explication de l'origine du nom « Suk » est proposée. Quand les Britanniques sont arrivés dans la région, il y avait un conflit entre les Pokot et les Elgeyo sur les Collines des Cherangany à Kapenguria. Quand la police appréhenda ceux qui se querellaient, il fut admis qu'un Pokot était à l'origine des troubles. Quand on lui demanda son nom il répondit « Msuk » qui signifie « une souche d'arbre » (confirmé par P.Gazzolara 1978 : 248). Ce fut un moyen pour lui de dissimuler son identité. Le Blanc qui enregistra l'incident retint « Suk ». Après cet événement ils se nommèrent eux-mêmes Suk. Mais aujourd'hui, la jeune génération voit ce nom comme un abus de leur identité personnelle et ethnique et répondent en conséquence à ceux qui l'utilisent.

Une dernière information communiquée à S.Tornay par son informateur nyangatom, Loceiria, dans les années1970 indique que : Suk viendrait de *é-ki-suk* qui signifie « s'asseoir sur ses jambes repliées » faisant référence à la manière de s'asseoir des Pokot directement sur le sol, ce qui serait une manière très singulière et « plus primitive » de s'asseoir que celle des Nynangatom qui s'asseoient sur un petit banc. Quant à nous, tant chez les Pokot des Cherangany, chez les Pokot de l'est que chez les Pokot de l'ouest, nous n'avons jamais

rencontré un seul Pokot se déplacer sans son *ngachar*, son petit banc, pour s'asseoir ou poser sa tête quand il est allongé.

« Pokot », mot qui signifie « ceux qui survivent » ou « ceux qui restent » fait référence au campement qu'ils auraient établi à Sausiria, le long de la rivière Kasauria, actuellement dans la région des Pokot de l'Ouest, quand, au cours de leur migration en provenance du Nil, les Pokot se sont arrêtés un certain temps au Mt Elgon avant de poursuivre dans la direction de l'est, le soleil levant. On ne sait pas à quoi ces gens ont survécu, la famine, la guerre, les épidémies ou les premières migrations d'autres Kalenjin. Ainsi « Pokot » signifierait « ceux de la maison » , « ceux qui se sont enfuis de chez eux après que d'autres aient été tués. » *Baringo District socio-cultural profile* (1986 : 23-24)

Loceiria propose l'information suivante : Pokot viendrait de *ngi-ki-pokot* qui signifie « ceux de l'étouffement » faisant référence aux sacrifices des animaux. Là encore, tant à l'est qu'à l'ouest, les animaux sont égorgés ou tués d'un coup de lance et nous n'avons jamais pu confirmer cette hypothèse.

Ainsi Suk semble être la plus ancienne dénomination, le nom de l'ethnie donné « par les autres », les « ennemis », les Maasaï ou les Blancs. Ce nom est connoté péjorativement indiquant les difficultés des relations entre ethnies ou avec les colons britanniques. Quant à Pokot, le nom par lequel ils souhaitent être identifiés, c'est le nom de « ceux qui survivent et de ceux qui restent ».

2.2. Les Pokot avant 1800

Il est difficile de se référer à la tradition orale d'avant 1800, du fait que les rapports sur les événements ne sont pas situés dans le temps avec précision.

Les approches linguistiques de l'histoire suggèrent que ce groupe le plus au nord des Nilotes Méridionaux a une histoire distincte de celle des autres groupes de langue kalenjin[9]. Mais dans la tradition orale aucune preuve n'est donnée de l'existence de ce groupe ethnique identifié comme « Pokot » depuis un millénaire.

---

[9] B. Heine 1971, Di Stefano 1985 cités par M. Bollïg 1990 : 74

Comme nous l'avons déjà évoqué, les recherches archéologiques menées par J.E.G.Sutton (1986 et 1990), se sont jusque là concentrées sur un plateau de culture pastorale connu sous le nom de « Sirikwa », entourant les Pokot au sud. Ceux-ci les mentionnent ou comme Sirikwa ou comme Mtia.

Avant 1800, la société pokot est fondée sur un système de clans et de classes d'âge intégrés à un cadre territorial vague dans les aires pastorales. Les rituels d'initiation des femmes sont centrés sur l'excision, ceux des hommes sur la circoncision.

Beaucoup de lignages des Pokot de l'Est revendiquent leurs racines dans les régions montagneuses du nord des Cherangany et de la chaîne Sekerr et leurs traditions doivent être analysées pour comprendre leur histoire avant 1800. Ces traditions orales suggèrent qu'il existe un « groupe-noyau » de Pokot dans un triangle compris entre le Mt. Sekerr, les chaînes du nord des Collines des Cherangany et la rivière Suam. Ils se sont subdivisés en trois groupes définis par le territoire : les agriculteurs de Cheptulel et de Kurut au nord des Cherangany et autour de Kapenguria et les agro-pasteurs Kasauria dans les Montagnes du Mt. Sekerr et les plaines avoisinantes. Ces trois sous-groupes sont manifestement le cadre fondamental d'une identification ethnique, mais pas encore « Pokot » en tant que telle. Quand les anciens parlent des origines de leurs lignages, il font inévitablement référence à l'un de ces trois sous-groupes, le plus souvent à celui de Kasauria.

Bien que les Pokot aient adopté quelques traditions maasaï à cette époque, entre autre les tresses et les cheveux couverts d'argile, ils n'ont pas encore transformé leur système de classes d'âge par l'emprunt de classes générationnelles. D'une façon plus précise, les Pokot ont emprunté aux Karimojong leur système de classes générationnelles, fondé sur l'initiation *sapana* après 1800 seulement. J. Péristiany 1951(190) précise la date de 1870.

Les Pokot d'avant 1800 ont une économie mixte d'agriculture (millet et sorgho) et d'élevage de petit bétail. Seuls les Kasauria possèdent un plus grand nombre de bétail. Dans quelques lieux, ils utilisent des systèmes d'irrigation : Sigor et Ortum pour favoriser la production de leurs champs. Plus tard, ils se sont largement tournés vers la collecte de racines et de fruits. La chasse de gros animaux étaient réservée à des expéditions de chasse dans les plaines.

Le profil ethnique des Pokot d'avant 1800 n'est pas très bien défini. Des frontières ethniques sont bien marquées face aux Maasaï et aux Karimojong, alors qu'elles sont plus

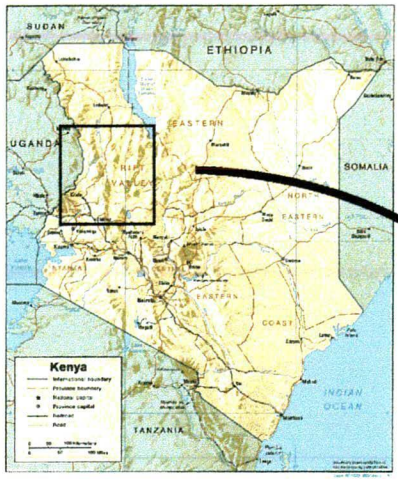
floues en face des autres Kalenjin. Des lignages originaires du Mt. Elgon, tout le groupe des Talai entre autre, ne marquent aucune distinction ethnique au profit de l'identité clanique. Cette remarque souligne le fait que sur les flancs nord des Cherangany, du Mt Sekerr et des plaines avoisinantes, les clans rassemblaient des groupes plus importants, pas uniquement fondés sur la parenté, mais aussi sur des principes territoriaux. L'organisation sociale des Kalenjin du Mt.Elgon, en particulier ceux qui vivent sur les pentes, est basée sur les clans. Selon M. Bollïg 1990 (75), l'explication serait que dans le cadre de groupes strictement agricoles, le clan soit davantage lié aux droits de propriété du territoire - comme chez les Marakwet et les Pokot de Cheptulel aujourd'hui - alors que dans le système agro-pastoral, la propriété du clan devient moins évidente dans une économie fondée sur le bétail.

La tendance donnée au pastoralisme oblige manifestement à une redéfinition de la territorialité. Le territoire n'appartient plus à des groupes tenus par des liens de parenté les définissant comme des Pokot Kasauria. Il est défendu contre d'autres pasteurs en compétition.

Avant 1800, les Pokot sont entourés par les ethnies suivantes :

- à l'ouest par les Karimojong,
- dans les plaines du nord et de l'est par des gens parlant *maa* : probablement des Maasaï Lorogishu et Laikipia, (Weatherby 1967 et Lamphear 1987);
- au sud, dans le couloir de Kitale, des Maasaï Kwabuk,
- les Sebei et autres Kalenjin du Mt.Elgon vivaient sur les hauteurs. Un clan entier Solingot, avec ses nombreux lignages vient lui-même des Sebei;
- les Mtia sur le plateau et les escarpements du sud.

Les Mtia prédominent dans l'origine de l'histoire des Pokot. Ils sont sans doute identiques aux Sirikwa du nord voire même une section des Sirikwa, un groupe ethnique qui, selon les sources orales étaient de purs pasteurs. Comme nous l'avons déjà précisé, les archéologues, entre autres J.E.G. Sutton, sont d'accord avec les traditions d'autant que les fouilles sur le plateau sirikwa du nord fournissent des preuves saillantes de pastoralisme. Les Mtia s'exprimaient selon toute vraisemblance en langage Kalenjin, tout comme la tradition affirme qu'un Pokot pouvait comprendre un Mtia facilement. Les Pokot se considèrent comme exceptionnellement pauvres par rapport à ces groupes pastoraux. L'émergence des Pokot en tant que groupe pastoral et la désintégration des Sirikwa du nord à la fin du XVIIIème siècle semblent fortement liées.



Carte 6 : Groupes éthniques avant 1800
dans la zone Nord-Ouest du Kenya
(D'après Bölig, 1987)

2°44'

Mt Moroto
Karimojong
Collines Kalapata
Turkwel
Lac Turkana
Topesyoch
Turkana
Karimojong
Mt Kadam
Mt Mtelo
Lorogishu
Collines Masol
Sekerr
Kasauria
Oropom
Weiwei
Samburu
Lakipia
Suguta
Suam
Sapiny
Kurut
Mt Tiati
Lakipia
Cheptulel
Collines Cherangani
Lakipia
Mtia
Mt Silali
Mt Elgon
Kwabuk
Kerio
Lorogishu
Collines Tugen
Purko
Nzoia
Uasin Gishu
Lac Baringo

Yann Bassaglia 2002

0°30'

34°30'

36°40'

en violet : population Pokot
en rouge : population Maasaï
en noir : autres populations

0 50 km

Dans la tradition pokot, les Mtia sont décrits comme arrogants et vantards de leurs richesses. On raconte qu'un jour, deux riches Mtia se querellent pour savoir qui est le plus riche des deux. Ils décident finalement de verser le lait de leurs vaches dans le lit des rivières asséchées pour savoir qui serait capable de faire couler à nouveau l'eau dans la rivière. Aussi, tous les deux vident plusieurs calebasses de lait dans la rivière jusqu'à ce qu'un ruisseau blanc s'écoule le long de la pente. Aux yeux des Pokot pasteurs, un tel gaspillage de nourriture est scandaleux et disqualifie les Mtia en tant que pasteurs. De fait, Dieu punit les Mtia quelque temps après et donna leur bétail aux Pokot.

D'un autre côté, beaucoup de traditions pokot insistent sur le fait qu'une grande partie de leur bétail provient de raids chez les Mtia ; ainsi l'histoire qui circule pourrait être considérée comme un mythe de justification de l'agression d'un autre groupe kalenjin. Généralement la tradition donne l'impression que les agressions entre différents groupes de Kalenjin ne dépasse pas le niveau du vol. Des individus mtia ruinés et des lignages entiers se sont joints aux Pokot plus tard. Des hommes des lignages Kamakit, Kabirelö, Kapsokong et Kaptete parlent d'eux-mêmes comme des enfants de Mtia dans les rencontres publiques.

Un informateur de M. Bollïg 1990 (76) donne une version légèrement différente du lien des Sirikwa et des Pokot. Il dit qu'au commencement, il n'y avait que les Sirikwa et les Mtia. Les Mtia étaient un sous-groupe des Sirikwa, mais les deux avaient les mêmes classes d'âge, leurs langages étaient mutuellement intelligibles et ils étaient tous les deux pasteurs. C'est plus tard que les trois sections pokot : Cheptulel, Kurut et Kasauria se sont développées à partir des Sirikwa. Ainsi, les Kasauria étaient des Sirikwa qui auraient migré dans les plaines le long de la rivière Suam. Ils ont migré vers un lieu remarquable où se trouve un puits très profond. Plusieurs personnes devaient descendre dans le puits et amener l'eau à la main jusqu'à la surface. Cette manière d'acheminer l'eau à la surface se nomme *kisauröt*, qui donna son nom au lieu appelé Chesaurir d'où le nom de ses habitants : les Kasauria. Il s'agit d'une interprétation récente de l'ethnonyme mais qui souligne encore la relation étroite entre les Sirikwa et les premiers Pokot.

Au nord ouest, les Topesyöch sont les voisins des Pokot dans l'aire de Moroto. Ils étaient sans aucun doute un mélange de gens de langue kalenjin et de Karimojong, linguistiquement proches des Nilotes du sud mais avec la spécialité pastorale des Nilotes de

l'est. Il a dû y avoir une relation entre les Topesyöch et les groupes du plateau sirikwa. Barber (1968) parle également de goupes de Oropom dans la région.

Les Turkana à cette époque ne se sont pas déplacés vers le sud (Lamphéar 1988) et durant les premières décades du XIXème siècle, ils n'ont aucun voisinage avec les Pokot. Cependant, il y a des allusions au fait que les Ngabotok, un groupe de Turkana appauvris, vivaient déjà dans le voisinage des gorges de la Turkwell comme chasseurs-cueilleurs.

Après 1800, il est plus facile de localiser les événements parce qu'ils sont liés à la séquence des classes d'âge et à celle des classes générationnelles.

2.3. La première phase d'expansion

A partir de 1800, la société Kasauria Pokot a changé rapidement : de nombreux immigrants agriculteurs pokot, sebei et autres kalenjin du Mt. Elgon, des Mtia, Toposyöch et Ngabotok se sont ajoutés au secteur pastoral. Ils ont emprunté deux traits culturels des Karimojong : le système de classes générationnelles et les raids à grande échelle. Les pasteurs Kasauria ont beaucoup de succès dans les raids et élargissent leur territoire jusqu'aux plaines de la Vallée du Rift.

2.3.1. La formation de la société pastorale pokot

De 1800 à 1840, les Pokot Kasauria obtiennent une grande quantité de bétail en faisant des raids chez leurs voisins. Avec ce cheptel beaucoup plus important, le nombre de personnes susceptible de soutenir une organisation d'élevage mobile de bovins et de chèvres augmente simultanément. Un grand nombre d'immigrants, pauvres en troupeaux, entrent dans la société kasauria dans la première moitié du XIXème siècle. Pour eux, les raids sont un raccourci vers le succès pastoral et une attraction pour les agriculteurs environnants, appauvris par la sécheresse. Les raids sont valorisés à la fois pour l'obtention de grands troupeaux de bétail mais aussi pour la possibilité d'accès à de nouveaux pâturages. L'histoire des Pokot Kasauria est à partir de maintenant celle d'une rapide expansion à l'est dans le territoire des Turkana et à l'ouest dans le territoire des Karimojong.

Avant de passer à la chronologie de l'expansion, tentons d'élucider le processus de fabrication de la société pastorale pokot à l'aube de l'expansion.

Comme la plupart des histoires de lignages, spécialement celles des lignages d'immigrants, elles commencent par leurs ancêtres qui sont devenus pasteurs ; les données à propos des premiers immigrants sont tout à fait intéressantes et souvent traduites à travers la devise du lignage (*kililyet*) qui donne une forme synthétique des premières migrations du lignage :

- La devise du lignage Katoka :

Kayech kongasis	C'est le jour de l'est (l'œil, *kong* du soleil, *asis*)
kayech Boran	C'est le jour des Boran
anta mökitamasnye nyole Chepkoikat	Sans le dromadaire Chepkoikat
tökimitecha Nyiro	Nous serions toujours au Mt.Nyiro

On dit qu'un dromadaire avec un long cou emmena les ancêtres de Katoka du Mt. Nyiro (Région de Marsabit) jusque sur les hauteurs du Mt. Sekerr.

- La devise du lignage Kamadewa :

Kayech chito Nachi	C'est le jour pour l'homme de Nachi
Kayech chito Kwelkwel	C'est le jour pour l'homme de Kwelkwel
Kayech chito Nayap	C'est le jour pour l'homme de Nayap
Kayech chito Dodos	C'est le jour pour l'homme qui vient de Dodos
anta mökIchepöchepunyönye	Sinon pour la femme Chepöchepunyö
tökImitecha Ima	Nous voudrions toujours vivre au Mt.Ima

Nachi, Kwelkwel, Nayap et le Mt. Irma sont des lieux dans les plaines Turkana que les ancêtres du clan Kamadewa ont traversées pendant leurs migrations. Les premiers ancêtres dont on se souvient viennent des Dodos.

Plusieurs groupes d'immigrants aux motivations diverses sont discernables :

- Il y a les gens qui échappent à la sécheresse et aux épidémies de la région du Mt. Elgon. Ils revendiquent leur ancestralité du groupe kalenjin du Mt. Elgon ou du groupe Sapiny. Dans leurs traditions, on se souvient d'une épidémie importante : *kiplochöy*, probablement une peste bovine ; le bétail souffrait de diarrhée et avaient les yeux larmoyants. Quelques uns d'entre eux, le groupe du clan Talai, font référence à un désastre mythique qui fut la raison de leur départ de l'Elgon. Les cavernes qu'ils occupaient au Mt. Elgon s'écroulèrent et ils en ont tout juste réchappé parce qu'ils ont été prévenus par la vache au cou blanc (*chepkirak*), le totem de leur clan. La surpopulation était un autre argument utilisé par les anciens pour expliquer l'exodus ; ils revendiquaient leur ancestralité au Mt. Elgon.
- D'autres ont fait des raids de bétail chez les Mtia, les Maasaï ou les Karimojong. Comme conséquence, ils ont privilégié l'élevage de bétail au détriment de l'agriculture et en vinrent à la conclusion que les plaines étaient plus propices à l'élevage de bétail à grande échelle que le nord des Cherangany et les pentes du Sekerr. Ce groupe est principalement lié avec les premiers Pokot pasteurs, vivant sur le Mt. Sekerr et sur l'extension nord des Cherangany.

- Quelques lignages disent que leurs ancêtres participaient à des raids contre les Kasauria quand ils étaient jeunes. Ces hommes, soit descendaient de l'escarpement, comme les Pokot de Cheptulel ou de Kurut ou des Marakwet; ou étaient réfugiés d'un groupe ethnique voisin, comme les Turkana, principalement les Turkana Ngabotok sans troupeaux ou comme les Mtia appauvris. Grâce aux raids, ils obtinrent les bases nécessaires pour s'installer dans les plaines.
- Un quatrième groupe revendique son ancestralité de *kongasis* : l'est, l'œil du soleil (*kong asis*). Ce groupe spécifie rarement d'où il est originaire à l'est. Parmi ceux qui viennent de l'est, le groupe clanique Oro dans son entier, composé de trois lignages, déclare être les premiers à avoir apporté le dromadaire aux Pokot. Ils l'ont conservé comme totem. Ils ne lient leur origine à aucun groupe ethnique mais clament seulement que l'Est est leur patrie. Si l'on insiste auprès des anciens à propos des lignages de Kongasis, on devine qu'ils étaient probablement Boran ou Rendile. M. Bollïg affirme qu'ils sont d'origine Oromo et appartiennent probablement à ces groupes menacés par les premiers raids Somali dans cette région. D'autres lignages d'origine oromo ont été intégrés dans de grands clans pokot, comme les Kapono avec les Terik et les Katoka avec les Logene. Les deux lignages font référence à travers leur devise, *kiliyet* au Mt. Nyiro, sur les pentes nord de Ndoto, comme leur terre ancestrale. Tous les immigrants « Boran » sont entrés dans le groupe pokot naissant avant l'expansion dans la vallée du Kerio.
- D'autres lignages disent que leurs ancêtres viennent de Kongasis, mais ils rattachent davantage cette direction à celle du Mt. Kenya. Fadiman (1976) dit que les Meru ont expulsé un groupe de gens de langue kalenjin des pentes Est du Mt. Kenya et Herren (M. Bollïg 1990 : 79) rapporte qu'au XIXème siècle, des groupes de langue nilote du sud vivaient proches des gens de langue *maa* et des Yaaku vivant sur les chaînes Mukogodo. Ces clans revendiquant leur origine ancestrale au Mt.Kenya sont probablement issus des Nilotes du sud, chasseurs-cueilleurs, éleveurs de petit bétail et cultivateurs à petite échelle le long des pentes septentrionales du Mt.Kenya et des collines Nyambeni.

Cependant les origines traditionnelles dans la région du Mt.Kenya sont aussi vagues que d'autres traditions orales qui situent ces origines à l'est.

2.3.2. L'emprunt du système de classes générationnelles et l'apprentissage des raids à grande échelle

Au cours de la première décade du XIXème siècle, les Kasauria Pokot ont subi une lourde influence des Karimojong. Ils ont adopté le système des classes générationnelles et l'ont intégré dans leur système de classes d'âge kalenjin, fondé sur la circoncision, à l'origine de la spécificité syncrétique de leur organisation sociale, ce qui est le point nodal de notre réflexion. Notons cependant dès à présent, que *sapana* est le rite de passage qui permet à tout homme d'être inscrit dans la communauté pokot et d'accéder au status d'adulte. Il devient ainsi membre de la sous-classe générationnelle nommée.

Avec la célébration de *sapana*, les Pokot « ont appris » l'organisation caractéristique des raids à grande échelle des Karimojong. Alors que la tendance au pastoralisme nécessite la restructuration de l'organisation militaire défensive et offensive, l'adoption de l'organisation en classe générationnelles facilite la mobilisation d'un groupe de guerriers important, absente dans l'histoire pokot jusqu'aux premières décades du XIXème siècle.

Quand ils parlent des agressions interethniques, les Pokot font la distinction entre *chorisyö*, le vol et *setat*, le raid, ayant chacun pour objectif l'appropriation du cheptel d'un groupe voisin. Alors qu'au cours du *chorisyo* quelques hommes, pas plus de dix, iront de nuit pour essayer de capturer les animaux d'une ferme voisine en essayant d'éviter tout contact avec le groupe ennemi ; dans les raids, des groupes de plus de 500 hommes se mettent en route, s'aventurent loin dans le territoire ennemi pillant toutes les fermes sur leur passage et reviennent chez eux avec des milliers d'animaux. Les succès expansionnistes des Maasaï au XVIIème siècle et celui des Nandi au XVIIIème siècle étaient définitivement fondés sur leur capacité à mobiliser des troupes d'aussi grande envergure.

La tradition fait une différence très fine entre ces groupes ethniques qui connaissent l'organisation des raids à grande échelle et ceux qui volent « seulement » leurs voisins. Les pillards étaient jusqu'aux environs de 1830 : les Kasauria, les Karimojong et les Maasaï, les voleurs : les Chebleng (les Marakwet), les tribus du Mt.Elgon et les Mtia. Sans doute les Mtia furent-ils les premières cibles des pillards pokot. Les traditions pokot décrivent les Mtia comme de hautains poltrons qui succombèrent facilement à leurs raids.

Comme nous le savons, Sutton 1990 (50) sur les bases de découvertes archéologiques explique ainsi ce changement de stratégies militaires à partir du point de vue des Sirikwa / Mtia. Vers la fin du XVIIIème siècle, les Trous Sirikwa cessent d'être construits comme aménagements de l'établissement pour la garde des troupeaux. La simple raison à cela est liée à de nouvelles méthodes d'attaque avec des raids de bétail à plus grande échelle. En effet, les Trous Sirikwa ont été désignés comme protection, non pas contre des armées, mais contre de petites bandes de voleurs de bétail furtives. Quand de grands corps de pillards de bétail se déplaçant sur de longues distances et très organisés menaçent, sont prêts à rompre ou brûler toutes défenses et à provoquer des combats, alors ils sont devenus inutiles. D'autres techniques de protection du bétail, différentes et plus mobiles devaient alors être créées.

2.4. L'expansion jusqu'aux vallées du Kerio et de la Suguta

A partir de 1820, les Pokot vont migrer jusqu'aux plaines Masol à l'est des Sekerr et jusque dans la plaine du Kerio au nord, occupée par les Maasaï Lobbeyok (Laikipia) et Ngwakituk (Logorishu) à cette époque.

2.4.1. Combattre les Maasaï

La tradition orale suggère que les migrations à l'est ont commencé sous le commandement des Kaplelach en 1815, mais c'est seulement quand les Merkutwa sont guerriers selon les données de M. Bollïg (1990 : 83) à Nginyang de1840 à 1865 que l'expansion a gagné en force vive.

Mais la question de la datation se pose, car M. Bollïg à partir des dates recueillies auprès des anciens à Nginyang pour les trois dernière classes d'âge : Chumo 1916-1920, Korongoro 1956-1959 et Kaplelach 1988, fait une évaluation « arithmétique » des dates des classes précédentes au regard de leur durée moyenne de 25 ans : Maina à partir de 1890, Nyongi à partir de 1865, Merkutwa à partir de 1840 et Kaplelach à partir de 1815. Ces estimations aboutissent à un très grand écart avec les dates recueillies par J.Péristiany (1951 : 296) à Ortum chez les Pokot pasteurs de l'ouest : Nyongu 1896-1906, Maina 1906-1916, Chumo 1916-1926, Sowe 1926-1936 et Korongoro 1936, ce qui conforte l'idée des Pokot pasteurs de l'est de Nginyang qui nous ont souvent affirmé « être en retard » dans la progression de leurs classes d'âge par rapport aux pasteurs de l'ouest, nous demandant confirmation régulièrement dès notre retour de chez les Pokot de l'ouest. Effectivement, la

sous-classe des jeunes circoncis rencontrés à Sigor en Mars 1995 est la première de la classe d'âge des Nyangu qui s'ouvrira peut-être, suite à celle des Merkutwa 1973-1988 et celle des Kaplelach 1963-1972, alors qu'à Nginyang, les Kaplelach ont recruté deux sous-classes en 1995, la dernière l'ayant été en 1996. De notre côté, nous avons recueilli, à Nginyang également, les dates suivantes : Chumo 1916-1936, Korongoro 1936-1957 et Kaplelach1988. Mais nous affinerons ce concert de dates et de classes d'âge aux chapitres trois, quatre et cinq.

Quand les premiers Pokot atteignent la colline du Tiati, ils rencontrent un autre groupe de Kalenjin venus du nord et installés sur la colline déjà depuis longtemps. Ils cultivent du sorgho et du millet sur les pentes les plus hautes du Tiati et complètent leur alimentation par la chasse et la cueillette. Ils vivent manifestement en paix avec leurs voisins Maasaï. Selon la tradition, ils recouvraient leurs cheveux d'ocre rouge comme les Maasaï et furent très effrayés par l'extraordinaire attirail des Pokot avec leurs coiffes d'argile et leurs longues plumes d'autruches.

Parmi ces habitants de la colline Tiati l'homme le plus prestigieux et toujours dans les mémoires, est Kipteroi, ancêtre d'une longue lignée d'experts rituels (*werkoyon*). C'est toujours pendant la période guerrière des Merkutwa (1840-1865) que les Maasaï sont chassés des pentes du Tiati et s'installent autour de Nginyang.

Le rapide succès dans la Vallée du Kerio n'est pas dû seulement à la « férocité » des Pokot. De 1891 à 1902, dans la perspective de l'histoire du Nord Ouest du Kenya prise sous un angle plus élargie, les Maasaï Laikipia, affaiblis par la fameuse guerre civile entre différents groupes de pasteurs Maasaï et les épidémies de peste bovine entre 1890 et 1892 ont sérieusement réduit leurs troupeaux[10], et c'est seulement à partir de ce moment que les Pokot ont migré dans cette aire.

Beech (1911: 3-4) relate l'histoire suivante collectée auprès d'anciens. A cette époque, les Pokot sont installés dans les montagnes de l'escarpement de l'Elgeyo, la vallée du Kerio est occupée par les Sambur (Il Oikop). Chaque fois que les Pokot descendent de leurs montagnes dans la vallée, ils sont pourchassés et pillés par les Sambur jusqu'au moment où surgit un sorcier pokot qui fabrique un fétiche en forme de bâton qu'il place dans les kraals du bétail des Sambur, dans le but de tuer tout le bétail des Sambur, ce qui advint. Les Sambur

---

[10] A.H.Jacobs 1979 : 37 et 42 et J.P.Chrétien 1979 : 47

quittent alors la vallée du Kerio pour aller plus à l'est et organisent un grand regroupement à *En-ginyang*, mot sambur pour désigner « crocodile » précise Beech. S.Tornay (cp) précise qu'en nyangatom, *akinyang* signifie effectivement « crocodile », mieux encore « celle du jaune ». Il pense que le nom du village vient plus probablement du mot karimojong ou nyangatom *akinyang,* crocodile.

Le Kerio évacué, c'est alors que les Pokot descendent de leur montagne, s'installent dans la vallée pour certains, ou poursuivent jusqu'aux collines du Tiati et celles alentours jusqu'à Karuwon pour d'autres, à environ dix kilomètres à l'ouest de Nginyang. A partir de là ils organisent de multiples raids avec succès contre les Sambur et capturent une grande quantité de bétail.

Quand les Nyongi (1865) deviennent guerriers ils ont immédiatement essayé d'affirmer leur image en faisant des raids contre les Maasaï autour de Nginyang, du côté de Paka et du lac Baringo. Dans les dernières années de leur carrière de guerriers (aux alentours de 1880) ils leur ont fait des raids jusqu'au plateau Leroghi. Manifestement, les Merkutwa et les Nyongi n'étaient non seulement satisfaits d'avoir fait des raids chez leurs ennemis, mais surtout il ont essayé de disperser tous les concurrents pastoraux des zones de pâturages entre les Cherangany et le plateau Leroghi. Bien qu'il y ait de nombreux mythes sur la férocité et la force des guerriers Laikipia, en fait, quand les anciens, chez les Pokot, font un classement des groupes ethniques quant à leurs prouesses guerrières, ils classent fréquemment les Laikipia les premiers et les Pokot en second.

L'expansion à l'Est ne s'est jamais véritablement arrêtée tant que le plateau Leroghi et ses alentours n'étaient pas atteints. Durant une cinquantaine d'années, les Pokot ont conquis environ 5.000 km^2.

2.4.2. Les Pokot s'en vont en guerre

On peut légitimement se demander quels ont été les facteurs préférentiels des Pokot pour leurs succès soudain sur un ennemi qui avait une suprématie militaire dans les plaines du nord depuis 200 ans. Les anciens de la communauté pokot sont tout à fait convaincus que la supériorité de leurs armes et leurs stratégies militaires furent les raisons les plus importantes de leurs succès. Un détour attentif sur les armes et les techniques de combat des deux côtés semble ici tout à fait opportun.

Une bataille est l'issue habituelle d'un raid. Tôt le matin, l'ennemi essaie de prendre par surprise le groupe cible que ses espions ont repéré depuis un moment. Le grand groupe de guerriers de plusieurs centaines d'hommes se disperse en plusieurs petites unités réparties dans l'espace pour attaquer le bétail. Quand ils ont peur de la défense, ils n'hésitent pas à tuer les habitants de l'établissement, mais généralement les victimes essaient de sauver le plus de vies possibles et de mettre en sécurité le plus grand nombre de têtes de bétail ; les estimations de mortalité demeurent basses. Les cris de guerre de la zone attaquée alarment le voisinage et en informent d'autres sur la direction prise par les pillards. Très vite, des hommes de plus en plus nombreux sont sur les talons des pillards, qui essaient de battre en retraite avec leur butin. Eventuellement ils sont arrêtés et une bataille commence ou est négociée pour le lendemain.

A ce moment-là, les deux parties s'alignent en deux phalanges et commençent à envoyer des lances et à tirer des flèches - les Pokot - ou à envoyer des lances en essayant d'entrer dans un combat de corps à corps pour donner un coup de poignard - les Maasaï -. Le but avoué est d'infliger autant de pertes que possible à l'adversaire pour obliger les attaquants à rendre le butin ou prévenir leurs suiveurs de ramener le bétail.

Du fait d'une légère différence de leurs armes, les stratégies varient des deux côtés. Le guerrier maasaï a une petite lance (*meriong*). Cette lance est assez lourde, faite de métal avec une courte hampe en bois comparée à la longue lance à la pointe effilée des Pokot ; cette lance est utilisée pour percer. Le guerrier porte avec elle un petit poignard (*chok*) pendant la bataille. Ce dernier peut être utilisé au cours d'un combat corps à corps avec l'ennemi ou peut être lancé d'une certaine distance, mais selon les traditions pokot, la précision du tir n'est pas très grande. L'armement d'un guerrier maasaï est complété par un gros bouclier ovale de cuir de bœuf.

Les Pokot se sont procurés leurs premières lances des Karimojong, qui eux-mêmes se les étaient procurés à Lodwar, en pays turkana. Parce que ce type de lance est beaucoup plus légère et plus longue (environ 2m 50), elle a des qualités d'envol bien supérieures à celle des Maasaï. De fait, le guerrier pokot préfère lancer sa lance sur l'ennemi à une certaine distance que de l'utiliser dans des postes de combat de proximité. La plupart des guerriers se mettent en ligne avec deux lances et un bouclier de peau de buffle, de rhinocéros ou d'hippopotame. Quelques uns d'entr'eux ont aussi un petit poignard. Les anciens Pokot rappellent que leurs boucliers sont beaucoup plus résistants que ceux des Maasaï mais que les Maasaï, à cause de

leur tabou de chasse, préfèrent les boucliers de cuir de bœuf à ceux de peau de rhinocéros ou de buffle. Mais c'est sans doute une représentation erronée puisque les Maasaï possédent aussi des boucliers de cuir de bœuf et de peau de rhinocéros. D'autres Pokot viennent à la bataille avec leur arcs et leurs flèches. Toutes les flèches n'ont pas de pointes en métal, quelques pointes sont empoisonnées, d'autres aiguisées de façon à ce qu'elles se brisent en atteignant leur cible. Au cours de la bataille, les lanceurs de lances et les archers s'alignent ensemble, les archers se protégeant derrière les boucliers. Chacun vise un guerrier d'en face. L'archer essaie de blesser l'ennemi ou de l'obliger à déplacer son bouclier pour que la lance lui porte le coup final.

Dans une bataille où deux phalanges de guerriers s'opposent, les Pokot essaient d'éviter les combats corps à corps aussi lontemps que possible. Les Maasaï, de l'autre côté tentent de mener l'ennemi à portée de leur lances. Des informateurs pokot décrivent comment, de temps en temps, un guerrier Maasaï se lance violemment en avant pour tuer un ennemi et montrer sa prouesse. Faisant cela, il est de fait une cible facile pour les archers pokot.

Quand on demande aux anciens pokot les raisons de leur suprématie sur les Maasaï, ils évoquent fréquemment un apparent manque de discipline dans les rangs Maasaï. Chaque guerrier semble davantage avoir pour objectif d'ajouter des exploits nouveaux à sa réputation personnelle plutôt que de se donner les moyens d'assurer le succès du groupe tout entier. Un ancien rapporte une histoire que son père lui a raconté : les Maasaï ont attaqué Cheserimion, au sud de Nginyang. Alors que l'ensemble du groupe est déjà sur le retour, un guerrier Maasaï solitaire est toujours là essayant de collecter plus de bétail des établissements et n'hésite même pas à forcer deux femmes pokot à partir avec lui. Bien sûr, l'homme est tué. En racontant l'histoire, l'ancien secoue la tête avec ardeur pour dénoncer un orgueil si mal placé (M. Bollïg 1990 : 83-85).

Les techniques de guerre des Maasaï ont été adéquates tant qu'ils étaient en face d'ennemis utilisant les mêmes techniques et les mêmes buts. Comme Jacobs (1979) le démontre, les Laikipia étaient davantage entraînés au cours du siècle par des batailles contre d'autres groupes Maasaï. La technique de guerre plus flexible des Pokot, incluant le tir de flèches et le lancer de la lance infligeait de lourdes pertes aux Maasaï même en cas d'affrontements en corps à corps.

En outre, les envahisseurs pokot ont une philosophie de la guerre différente de celle des Maasaï. Alors que les Maasaï s'abstenaient de tuer des femmes, les Pokot tuaient femmes et enfants. Ils menaient une guerre totale contre l'ennemi. Quand on leur demande des précisions, les anciens reprennent le raisonnement de leurs aïeux qui soutenaient qu'il n'aurait pas été logique d'épargner les femmes, parce qu'elles auraient donné naissance à de futurs guerriers ennemis. Des deux côtés, on prenait des enfants, de préférence des filles, comme contre-partie du butin. Les stratégies étaient clairement identifiées de chaque côté : il fallait détruire la population ennemie et accroître la sienne.

2.4.3. Les Pokot et leur voisins à la veille de la colonisation

Jusqu'en 1870, les Laikipia sont les pires ennemis des Pokot. Bien que l'on doive tenir compte du fait que les Maasaï sont expulsés des plaines de Baringo en 1880, les Maasaï de Purko font toujours des raids jusqu'à Nginyang. Les données recueillies à Churo (près du plateau Leroghi) par M. Bollig (1990 : 85-87) montrent que les Pokot sont conscients alors du risque de conflits avec la communauté parlant *maa* et occasionnellement prennent l'avantage sur eux. Lorsque les Laikipia sont finalement vaincus par les Maasaï Purko (aux alentours de 1870), les Pokot trouvent là un nouvel ennemi. Mais la force des Purko est diminuée par les épidémies et les sécheresses de 1880 et 1890, alors que les Pokot sont manifestement moins sévèrement touchés, bien que la tradition fasse apparaître un appauvrissement soudain les obligeant à se contenter de racines et de fruits et à organiser de nombreuses chasses. De nouveau, les raids redeviennent la stratégie privilégiée pour reconstituer le cheptel et assurer la survie économique.

Mais maintenant, la cible préférencielle des raids est tournée contre les Turkana. Alors qu'on rapporte qu'autour de 1850, les Turkana ont seulement atteint l'aire de l'actuel Lokori, quittant une large bande de terre non-occupée ou occupée de façon clairsemée entre les Pokot et eux, en 1900, ils ont atteint Lomelo et probablement même au-delà. Des années de paix succèdent aux périodes de guerre durant les trentes années suivantes. Dundas (1910) rapporte que des poches de Turkana vivent à Naudo et Loyamoruk autour de 1900. Les traditions pokot considèrent que c'était un temps de paix et rapportent l'intrusion de jeunes bergers turkana à la recherche de travail auprès de riches patrons pokot, aussi bien que des familles entières vivant en paix avec les Pokot. Il y eut de nombreux mariages franchissant les barrières ethniques. De nombreux paysages portent encore des noms turkana.

Cependant la période de paix arrive à sa fin autour de 1910. Les Turkana vivant en territoire pokot se retirent rapidement vers le nord après des querelles avec leurs hôtes pokot. D'autres sont rapatriés par l'administration coloniale. Soutenus par des armes en provenance d'Ethiopie, les Turkana ont atteint vers 1910 une suprématie qui ne peut être mise en échec que par les forces coloniales. Dans un raid important en 1917, les Turkana pillent environ dix mille têtes de bétail aux Pokot. Les campagnes de « pacification » qui suivent, menées par l'administration britannique et conduites par Crampton[11], mettent fin à la guerre intertribale, au moins pour les cinquante années suivantes, ce qui est l'objet de notre réflexion ultérieure.

Mais les relations interethniques des Pokot ne se limitent pas à la guerre et à leur migration au-delà des limites ethniques reconnues. Avec leurs voisins agriculteurs, les Pokot entretiennent des relations cordiales - bien qu'ils aient à leur égard un regard condescendant les tenant pour de « pauvres gens sans bétail » -. De fait, la production agricole des Tugen et des Marakwet (millet et sorgho) sont les cibles préférentielles du troc pour les Pokot pasteurs. L'échange a lieu soit sur des marchés centralisés au pied des Cherangany - Chesegon est sans doute le plus ancien - soit à travers des liens interpersonnels de parenté ou d'amitié. Ils ont besoin de ces contacts commerciaux pour satisfaire leurs besoins alimentaires : ils produisent les protéines nécessaires, mais doivent acquérir les hydrocarbures de sources extérieures. Beech (1911) mentionne que le millet, *Eleusine coracan,* et le sorgho, *Sorghum caudatum,* sont consommés quotidiennement par les Pokot.

Le tableau des taux d'échanges suivant montre que le ratio est très favorable aux pasteurs quand ils veulent échanger du bétail contre des céréales dans la période pré-coloniale.

Produits pour l'échange par le troc et les taux de l'échange :	
Pokot	**Tugen**
deux morceaux de viande séchée	15 - 20 kg de millet ou de sorgho
une petite calebasses de lait caillé	8 à 10 kg
une petite calebasse de graisse	6 à 8 kg
une calebasse de lait	1 à 2 kg
un gros bélier castré	20 à 25 kg de miel

D'un autre côté, ils doivent donner des chèvres pour obtenir des lances, des cloches pour danser, des cloches pour les bœufs, des pots et du miel. Ces produits venaient

[11] Alias Krimti

entièrement des marchés marakwet. Même les Pokot vivant à Tangulbei, à 120 km du marché de Chesegon, venaient occasionnellement aux marchés marakwet, bien que le marché des Il Konono près de la frontière samburu soit beaucoup plus près. C'est seulement très récemment que les Pokot de Churo ont commencé à acheter des lances et des pots des Il Kunono à Kisima.

Ils ne font le commerce que du bétail mâle, chèvres ou moutons. Les bovins sont rarement prévus pour l'échange commercial, ils peuvent échanger tout ce dont ils avaient besoin en quantité suffisante avec du petit bétail. Bien que des conflits entre Pokot et Tugen ou Marakwet persistent, ils ne sont jamais devenus des formes de guerre prolongées comme avec d'autres pasteurs.

Les Pokot de l'Est n'ont été de toute évidence en contact avec le commerce à longue distance avec les Swahili de la côte et les Arabes que sur une courte période. Avec d'autres ethnies pastorales, ils ne faisaient le commerce d'ivoire contre du bétail, surtout après la sécheresse de 1890, ou de perles. Bien que les Pokot vivent dans le voisinage de l'une des plus importantes station-relais du commerce à longue distance, le village njemps à l'extrémité sud du Lac Baringo, ils se sont manifestement peu intéressés à ce genre de négoce.

2.4.4. Quelques causes de l'expansionnisme guerrier des Pokot.

Il est difficile de trouver un seul facteur qui pourrait expliquer l'expansion agressive des Pokot dans les plaines de l'est. Plusieurs causes sont possibles:

- La surpopulation en compétition pour la quête de maigres ressources en pâturage dans la zone de Sekerr,
- La famine et les épidémies provoquant la pénurie de bétail,
- La dynamique socio-politique d'un système qui met en valeur l'idéal guerrier, promet un accès rapide à l'acquisition de bétail et le prestige pour les participants à des parties de raids chez les pasteurs voisins.

Weatherby (1967:134 cité par M. Bollïg 1990:57) soutient l'argument que « les causes majeures du combat étaient les sécheresses périodiques ». Il atteste trois sécheresses majeures : la première autour de 1820, la seconde de1836 à 1838 et la dernière de 1849 à 1859 qui ont causé des combats de grande envergure à travers la prairie. La prudence légitime de M. Bollïg quant à la manière dont Weatherby a collecté ces données selon cette

chronologie, n'est en rien réduite par l'article de J.P. Chrétien 1987(50 et 53) qui ne mentionne que les sécheresses de 1836 à1838.

Bien qu'un bon nombre de lignages en pays pokot affirme que le premier encouragement au déplacement soit la sécheresse, il est fort douteux qu'il ne s'agisse là que de cette seule raison écologique. En définitive, quelques groupes essayèrent de venir à bout de leurs difficultés pendant la sécheresse par des raids de bétail sur d'autres groupes ethniques. Mais le pillage de bétail en soi n'explique pas l'expansion territoriale. Par contre, si la capacité de maintenance du territoire tribal augmente, alors seulement le pâturage peut devenir la ressource cruciale et la guerre expansionniste peut être une réaction possible.

La tradition orale des Pokot de l'Est ne donne pas l'image d'un peuple qui, hanté par la sécheresse et /ou la surpopulation, émigre et recherche davantage de pâturages sûrs au dépens de leurs voisins. Aucune référence ne donne une estimation de la densité de population, ni de la capacité de production du territoire avant 1900.

En 1916, l'administration britannique compte 7000 Pokot dans la région de Baringo. Sur cette base, on peut estimer qu'ils n'étaient pas plus de 4000 autour de 1850. Un si petit nombre d'individus aurait dû trouver des ressources suffisantes dans la vallée du Kerio. Cependant, bien que les Pokot aient débarrassé la Vallée du Kerio en un temps record des Maasaï, compétiteurs potentiels pour les pâturages et l'eau, ils ont poussé plus à l'est jusqu'au plateau Leroghi. Le nombre de Pokot pasteurs par km^2 n'aurait pas dépassé 1.5 - 2 personnes / km^2 quand ils sont toujours confinés dans la vallée du Kerio et descend de 1p / km^2 quand les Maasaï ont quitté la proximité de Nginyang et les pieds du plateau Leroghi et que les Pokot ont migré dans cette aire. Comme tous les anciens reconnaissent que cette aire s'est considérablement détériorée depuis 1940, la capacité de maintenance a dû être même plus grande au XIXème siècle qu'elle ne l'est aujourd'hui et le cheptel n'a jamais dû excéder les niveaux de la capacité de maintenance. Les deux facteurs rendent invraisemblable que la compétition pour les pâturages aient été la raison majeure de l'expansion.

Une autre ressource a pû progressivement s'amoindrir : les animaux eux-mêmes. Or, seul l'élevage peut permettre à des êtres humains d'utiliser un environnement de savanes semi-aride. Mais il est essentiel de faire la différence entre la pénurie absolue et la pénurie relative du bétail. La pénurie absolue signifierait que le cheptel de l'établissement est trop petit pour assurer le niveau de subsistance en lait, viande ou la capacité de troc entre les

animaux et les céréales. Il est possible de donner un nombre absolu pour fixer les limites de la pénurie : un établissement à besoin de 4 à 7 unités de bétail pour répondre aux besoins de subsistance.

Par ailleurs, le bétail peut devenir insuffisant pour répondre aux impératifs culturelles. Tout projet de vie ne peut être atteint qu'au moyen d'offrande de bétail. Les compensations matrimoniales, bien qu'elles aient été inférieures à l'époque pré-coloniale, l'initiation et la promotion, les cérémonies, les festivités et la participation à l'échange, créateur du lien social dépendent du cheptel. A tout moment, les hommes peuvent se rendre compte que leur cheptel est insuffisant pour répondre aux prestations sociales prestigieuses. Un manque de bétail augmente les raids. La très haute conception de la valeur du bétail dans les transactions sociales plus qu'une pénurie offre un prétexte permanent aux raids.

Les valeurs et les objectifs du système pastoral favorisent selon Kelly[12] le pillage de bétail. On peut isoler trois des objectifs qui motivent un homme à participer aux raids:

- Tuer un ennemi augmente son prestige social.
- Le vœu avoué de chaque homme est de se marier avec le plus de femmes possible. Pour y parvenir, il doit payer avec du bétail obtenu par les raids. Spécialement pour les jeunes hommes, dont les pères ne sont pas disposés à offrir la compensation matrimoniale nécessaire, un raid mené avec succès est un raccourci pour se marier de bonne heure.
- Pour les immigrants dans la communauté des « Pokot pasteurs », le système de raids fournit les moyens reconnus d'établir une famille indépendante.

L'agression externe des Pokot, qui vise principalement des pasteurs voisins, contraste nettement avec la paix interne prédominante. L'inimitié est supprimée par un système effectif de compensation ; les conflits entre classes d'âge sont contrôlés par des combats au bâton soumis à des règles fixes afin de protéger les deux parties de blessures trop graves.

2.5. La société pokot pré-coloniale

2.5.1. L'économie pokot pré-coloniale

Bien que le pillage de bétail soit un moyen important pour acquérir du prestige et pour des hommes sans troupeaux, la seule possibilité d'entrer dans un mode de vie pastoral,

[12] R. Kelly1985 cité par M. Bollïg 1990 : 88

l'élevage d'un troupeau et de petit bétail constitue la colonne vertébrale de l'économie. Un établissement, *kaw*, est la première unité de production et de consommation. Les décisions de déplacements sont prises au niveau de l'établissement. Plusieurs établissements se réunissent fréquemment dans un campement, afin d'alléger les exigences de l'entretien de grands troupeaux et de se protéger avec plus d'efficacité des prédateurs et des pillards. Des informateurs insistent sur le fait que les campements, pendant la période pré-coloniale regroupaient davantage d'établissements qu'aujourd'hui où la limite est de quatre établissements pour un même campement. Cependant, ces accords sont souvent éphémères et peuvent facilement être rompus si les doyens d'établissement prennent d'autres décisions de déplacement. Les campements de notables sont plus stables. L'établissement principal peut compter jusqu'à quinze femmes, plusieurs dépendants mariés ou non et de nombreux hôtes. Le cheptel de l'établissement est composé de bovins, de chèvres et de moutons. Les dromadaires, qui ont dû être importants dans les villages des zones les plus arides chez les Pokot de l'Est, semblent aujourd'hui moins nombreux. Quelques anciens déclarent qu'ils ont eu des dromadaires au moment où les Britanniques ont divisé le butin des Turkana aux Pokot au cours de l'expédition punitive de 1918[13]. Beech ne mentionne pas le dromadaire comme faisant partie du cheptel des Pokot. Beaucoup de familles ont des ânes qu'elles utilisent durant leurs migrations.

Les mouvements des troupeaux sont déterminés par les pluies saisonnières et la recherche de pâturages. Pendant la saison des pluies et le début de la saison sèche (Mai - Octobre) toute la famille reste à l'établissement principal. Quand le fourrage vient à manquer, de jeunes hommes et des garçons emmènent tout le bétail non-laitier dans des aires d'herbage de saison sèche, sur les pentes des collines Paka, Silali ou Naudo et sur les pentes ouest du Tiati. Les pâturages sont communaux. Des droits exclusifs, privés ou lignagers sont inconnus. Un modèle veut que tous les établissements d'un même endroit conduisent leurs troupeaux dans les mêmes pâturages tous les ans. Les anciens veillent à ce que que ces aires de pâtures restreintes ne soient pas utilisées trop tôt pour que les pentes puissent être recouvertes de fourrage dense pendant toute la saison sèche à venir. Alors que le gros du troupeau est déplacé, les chèvres, moutons et vaches laitières restent à l'arrière. L'établissement principal peut encore se diviser à nouveau si nécessaire, pour que les vaches laitières et les chèvres ayant des chevreaux soient maintenues à proximité d'un point d'eau permanent, alors que le

[13] Cet épisode des raids turkana de 1910 à 1920 figure un peu plus loin

gros du troupeau se déplace vers une zone propice pour brouter, ne rejoignant un point d'eau que tous les deux jours. Les veaux sevrés qui ne sont pas encore assez forts pour suivre le troupeau, sont fréquemment emmenés sur les rives du Lac Baringo. Les rives marécageuses au sud du Lac Baringo sont toujours nommées : « *Lukuyan* » les « Veaux sevrés »

Dans la majeure partie de la région de Nginyang, l'agriculture n'a jamais été un mode de subsistance parce que, même dans une année normale, la récolte n'est pas assurée. Cependant, dans les contrées plus humides comme la Vallée du Kerio, les sommets du Mt. Tiati et autour de Churo, l'agriculture a plus de chance et les informateurs rapportent que la culture du millet et du sorgho à petite échelle était pratiquée même pendant la période pré-coloniale. Au cours d'années particulièrement bonnes, des fermiers dans les zones très sèches ont commencé à planter du millet et aujourd'hui du maïs.

Les établissements sont reliés à un réseau de liens de parenté et à des obligations sociales. Le système de mariage pokot favorise la création de liens avec d'autres lignages aussi nombreux que possible. Non seulement un homme ne peut pas se marier à l'intérieur de son propre clan, mais il lui est interdit de prendre épouse dans le clan de sa mère, dans le lignage de la mère de sa mère, dans les lignages des épouses de ses frères et des époux de ses sœurs et aucune femme du même lignage que celui de sa mère. Bien que la compensation matrimoniale ait été beaucoup plus réduite que celles d'aujourd'hui - seulement de trois à cinq vaches avec une vingtaine de chèvres ou de moutons - les liens de parenté des affins est l'une des ressources pour subvenir aux besoins. En outre, il existe un réseau de dettes réciproques (*tilia*) entre les doyens de l'établissement. Dans les cérémonies pokot, des bœufs, des moutons et des chèvres castrés sout souvent abattus. L'hôte ne tue que rarement l'animal qu'il a lui-même offert à ses invités mais choisit un homme respectable pour donner la mort à l'animal. De là, l'hôte a contracté une dette envers cet homme.

Il est de la plus grande incorrection d'oser demander le règlement d'une dette avant trois à cinq ans écoulés. Beaucoup de dettes, existant depuis des dizaines d'années, sont seulement payées en espèces par les fils de l'hôte. M. Bollïg rapporte avoir trouvé une dette de plus de trente années ! Un bœuf est généralement remboursé par un autre bœuf plus six chèvres, où si l'endetté préfère prolonger la dette, il la prolonge en donnant une génisse. Si cette génisse donne naissance à plusieurs veaux, un peu plus tard, une génisse doit être rendue au donateur de la première. Ces échanges à visée stratégique créent un réseau de liens et de

crédits. M. Bollïg a rencontré un ancien dont la dette totale est entre 70 et 100 chèvres, si la totalité de sa dette est convertie en chèvre.

Si le troupeau est détruit par la sécheresse, une épidémie ou un raid, le doyen de l'établissement essaie de payer ses dettes en espèces pour éviter de mettre l'établissement dans une situation pire. Au contraire, pour le voisinage il lève ses dettes par de petites cérémonies, *asiwa*. Des célébrations accueillant des centaines de personnes, comme l'initiation des mâles, *sapana*, la circoncision des hommes, *tum* et deux autres cérémonies de promotion d'âge, *alim* et *amuro* où un grand nombre d'animaux sont tués, où la viande est distribuée avec générosité, sont d'autres opportunités pour payer ses dettes.

Ce système assure plusieurs choses :

- le nombre de mâles improductifs et broutants est réduit,
- la viande est largement distribuée au voisinage, si bien que même les établissements les plus pauvres qui ne peuvent pas tuer une tête de leur bétail pour eux-mêmes, sont approvisionnés en viande,
- les mâles broutants improductifs pour l'augmentation du troupeau sont transformés en monnaie d'échange en liquide en cas de besoin.

2.5.2. La politique pokot pré-coloniale

La politique pokot pré-coloniale fut dominée par les *kirwokin*, arbitres ou chefs de la communauté, que M. Bollïg (1987) rapproche des *Big Men* de certaines sociétés de Nouvelle-Guinée avec justesse. Les premiers chefs coloniaux, Lumyalan, Aremule et Kirole sont souvent nommés comme de bons exemples de *Big Men*. A partir d'un élevage très heureux et de pillages, ils ont accumulé de grands troupeaux de bovins, de chèvres et de moutons. Comme ils possèdent suffisamment de troupeaux, ils peuvent s'offrir beaucoup de femmes (on dit que Kirole avait épousé plus de vingt femmes) et ont vraisemblablement un établissement très important.

Ils emploient des vachers *(mtworin)* pour garder leurs grands troupeaux qui sont, soit les derniers immigrants de Kasauria et de Cheptulel, des Tugen, des Maasaï, des Samburu ou des Turkana (les plus fréquents). Ils travaillent aux conditions suivantes :

- Ils ne reçoivent aucun règlement direct sous forme de bétail, mais sont autorisés à nourrir leur famille avec le troupeau qu'ils gardent.

- Si un vacher souhaite effecturer une cérémonie comme *sapana*, ou se marier, le *Big Man* doit en assurer les frais.
- Quand ils partent en raids, ils ne peuvent garder que quelques parts du butin et donner le reste à leur patron.

En dehors de ces obligations, beaucoup d'entr'eux sont capables d'acquérir une vie indépendante avec le temps. Les vachers ne sont intégrés au lignage de leur patron que s'ils sont arrivés dès leur plus jeune âge sans aucune identité familiale. Alors ils peuvent être lavés de lait caillé et devenir un membre de la famille, avec les mêmes droits et les mêmes obligations que n'importe quel autre membre. Si un adulte rejoint un établissement comme vacher, il n'a aucune chance de devenir membre du clan de son hôte. Jamais les Pokot ne rejettent les étrangers quand ils viennent seuls ou en petits groupes. Bien qu'ils soient en situation de guerre constante contre des tribus voisines, ils n'expriment aucun signe de xénophobie.

En vérité, des anciens disent que les Pokot sont comme un *sumpar mu,* un grand sac en cuir dans lequel presque chaque chose que l'on insère contient déjà un peu de la maison pokot. Ils soulignent le fait que leurs ancêtres étaient avides d'augmenter leur nombre, car ils étaient menacés par des groupes très peuplés tels les Turkana ou les Maasaï. La culture pokot aurait facilité l'accès à tout immigrant de devenir un membre de droit de la société et d'acquérir une indépendance économique à l'intérieur d'une génération. Il n'y avait aucune autre exigence que celle de faire *sapana*, de participer aux cérémonies de circoncision avec ses compagnons d'âge pokot et d'adhérer aux lois de la paix intérieure pokot.`

Les *kirwokin* avaient une influence considérable dans les décisions de la communauté mais n'étaient en aucun cas reconnus comme détenteurs de sa souveraineté. Ils administraient des établissements souvent supérieurs à soixante personnes. Dans les assemblées publiques, ils étaient entourés d'une suite importante d'hommes dépendants économiquement, les fils et les vachers. Comme ils avaient beaucoup de femmes et de filles, les liens avec leurs affins étaient très nombreux ce qui obligeait beaucoup d'hommes à se mettre de leur côté, ou au moins à ne pas s'opposer à eux directement.

Bien que les premiers chefs nommés par les Britanniques appartinssent à ce groupe des *kirwokin*, le status de *Big Man* a disparu aux premières heures de la colonisation. Pour supplanter des membres de la communauté, la possibilité de gagner rapidement de l'argent,

comme valet de ferme, le permettait. Un peu plus tard, l'administration britannique établit des règles strictes contre les migrants qui se déplaçent au-delà des limites d'une région et qui sont généralement rapatriés.

A l'intérieur, la politique pokot est très pacifique. Une communauté aux origines si hétérogènes et qui accueille constamment un grand nombre d'immigrants, doit prendre d'infinies précautions pour maintenir une paix intérieure ; elle fut accomplie en supprimant les inimitiés par un système de compensation dissuasive très efficace. Dans le cas d'un meurtre, aucune compensation n'est fixée mais le clan de la victime, homme ou femme, organise une attaque dans les établissements du lignage du meurtrier. Ils emportent autant d'animaux qu'ils peuvent, brûlent l'habitation et détruisent les calebasses et d'autres biens mais ne font jamais de mal à l'un des membres du clan du meurtrier. Ces attaques se répètent aussi longtemps qu'une cérémonie de « faire la paix » ne restaure les relations pacifiques entre les deux clans. Mais jusque là, le clan du meurtrier a définitivement perdu la plupart de son troupeau. Ces cas, *lapai*, ont un tel effet dissuasif que « tuer à l'intérieur de la communauté » est un fait rare.

Dans les généalogies recueillies par M. Bollïg (1990) avant 1900, ne figure aucun cas d'une personne tuée par un autre pokot. De 1950 à aujourd'hui, deux meutres sont mentionnés plus quelques accidents fatals au cours de grandes parties de chasse ou quand des enfants s'entraînent avec leurs arcs et leurs flèches. Ces incidents réactivent d'anciennes dettes de sang d'une grande intensité comme celle d'Août 1983 ; un pokot fut accidentellement tué d'un coup de fusil par l'un de ses compagnons. Il s'en est suivi pendant plusieurs semaines, de jour comme de nuit, de longs déplacements du bétail avec les hommes du clan de la victime. Ce *lapai* s'est ponctuellement achevé par le sacrifice d'un bœuf et le partage rituel de la viande. Présente avec les hommes à cette mise à mort en la mémoire du mort, nous fûmes honorée d'un morceau de la cuisse droite du bœuf, *amuro,* le morceau sacré réservé aux anciens.

Les querelles entre classes d'âge sont canalisées à travers des combats au bâton aux règles très strictes. Les seules armes permises sont des fouets ou des bâtons. Toute arme à lame aiguisée comme les lances, couteaux ou flèches est strictement interdite. Il s'agit toujours d'un groupe d'âge contre un autre groupe d'âge. Bien que le combat s'annonce toujours rude, l'issue en est pré-déterminée. En dehors de toute courtoisie, les plus jeunes doivent quitter le champ de bataille, mais pas avant d'avoir montré qu'ils sont des hommes

tout à fait respectables aussi. Bien que des blessures sérieuses soient fréquentes au cours de ces combats, elles ne sont presque jamais fatales, ni n'entraînent de handicap pour longtemps. En vérité, les coups sur la tête sont rares et le corps est la principale cible de l'attaque.

2.6. La règle coloniale s'impose au nord ouest du Kenya

La résistance anticoloniale en Afrique n'est devenu sujet de la recherche historique qu'à partir des années 1970. L'objectif des historiens était de comprendre les réactions des Africains à l'imposition de la règle coloniale. Ils tentaient de dépasser l'image erronée qui donnait des Africains des portraits passifs et étrangers à l'histoire du monde et qui se soumettaient à la supériorité militaire et culturelle des puissances impérialistes. En définitive, les Africains n'ont jamais été ces lièvres paralysés à la vue d'une vipère et ils n'ont jamais été, non plus, avalés sans résistance. Bien des peuples africains ont résisté à l'intrusion des pouvoirs européens, commerçants, missionnaires et soldats. D'autres qui ne résistèrent pas au début, se sont rebellés ensuite contre l'administration coloniale[14].

Souvent l'organisation politique traditionnelle fut restructurée en fonction des enjeux du début de la période coloniale : des élites traditionnelles perdent leurs pouvoirs et de nouvelles élites émergent. Des mouvements millénaristes ont essayé de défendre leur propre culture contre l'aliénation chrétienne européenne en accentuant les valeurs et la conduite traditionnelle par un retour aux sources. Les réactions de peuples africains à la règle coloniale étaient plus que de simples attitudes défensives ; elles contenaient leur propre réorganisation culturelle.

Presque tous les peuples kenyans ont résisté à l'imposition de la règle coloniale ou se sont rebellés contre l'ordre colonial. Alors que la plupart du temps, la résistance anti-britannique est clairement localisée, la résistance parmi les Turkana semble avoir été immergée dans un réseau complexe de conflits et d'alliances interethniques. Des attaques directes contre les Britanniques représentent une petite partie des réactions déclenchées par la quête coloniale au nord-ouest du Kenya. Ces réactions consistent aussi bien en des alliances avec les voisins du nord, les Merille et les Donyiro qu'à de fréquentes attaques se transformant en guerre à grande échelle contre les Karimojong, les Samburu, les Dodos et les Pokot. La réorganisation interne des structures politiques est simultanée à l'émergence rapide

---

[14] Isaacman 1979, Ranger 1968-1969 cités par M.Bollïg 1987 : 5.

du pouvoir politique de spécialistes rituels, à l'organisation de raids très diversifiée en sections multiples et à l'affirmation de l'ethnicité turkana.

Comme les réactions des Turkana à l'imposition de la règle coloniale furent très complexes, les causes des conflits entre 1910 et 1920 sont très nombreuses. La très grande agressivité de l'attitude coloniale autour de 1910, envers les Turkana n'est pas la seule cause qui conditionne la réaction des pasteurs. Simultanément depuis la seconde moitié du XIXème siècle, des marchands éthiopiens font le commerce de fusils avec les Turkana. Il est probable que cette innovation militaire ait altéré les relations interethniques dans la région et provoqué l'expansion des Turkana vers le sud.

Depuis 1888, des aventuriers européens et des chasseurs voyagent dans le pays, à l'ouest du Lac Turkana, anciennement Rodolphe. Ils n'hésitent pas à utiliser leurs armes, supérieures, pour obtenir de la population locale de la nourriture et des porteurs. En conséquence, ces voyageurs sont fréquemment attaqués par des guerriers turkana. Quelque fois, les Turkana arrivent même à tuer les porteurs.

Tout au début de la période coloniale (1895-1910) les Européens ont l'avantage militaire mais celui-ci est largement compensé par les conditions très difficiles du terrain : vastes plaines semi-arides sans eau, absence totale de postes militaires et rapidité des guerriers turkana à se déplacer dans un terrain familier.

Du côté des Britanniques, un stéréotype hostile décrit les Turkana comme primitifs, hideux et indûment agressifs qui ont continué de prospérer durant quinze années avant que les conflits majeurs n'éclatent.

Les Turkana de leur côté voient sans doute les Britanniques comme un groupe de négociants maraudeurs, venus dans leur pays pour tuer des éléphants et faire commerce de l'ivoire, comme les négociants swahili avec lesquels ils sont en contact depuis les années 1860.

Les conflits entre 1910 et 1918 ont leurs racines profondes dans les stéréotypes créés dès les premières rencontres entre les Britanniques et les Turkana.

2.7. Le premier passage obligé : les Turkana

L'organisation socio-politique des Pokot qui fait apparaître, en plus de leurs classes d'âge, les classes générationnelles sur le modèle de celles des Turkana chez les Pokot de Nginyang, nous donne l'opportunité de nous arrêter sur le contexte dans lequel les relations des deux ethnies se sont organisées, et tenter de comprendre pourquoi elles sont toujours aujourd'hui le siège de raids systématiques[15]..

Les Turkana sont des pasteurs nomades. Ils élèvent dromadaires, moutons, chèvres et ânes. Traditionnellement, une seule section - la section *Ngiketak* - sur dix neuf cultive du sorgho et du millet sur les rives de la Turkwell (Brainard1981 : 26) cité par M. Bollïg (1987 : 7), les autres vivent de leurs ressources pastorales. Galvin (1986 : 6) (cité par M. Bollïg (1987 : 7)) indique que le lait représente environ 50% des besoins d'un Turkana et qu'au total, les produits issus de leur élevage représentent 80% de leur ressources énergétiques et 91% de leurs ressources en protéines.

Les Turkana sont fréquemment présentés dans les archives comme un exemple de société acéphale. L'ethnie comporte dix neuf sections. Selon Gulliver (1955), les sections n'ont aucune incidence sur l'organisation économique et socio-politique. Cependant M. Bollïg[16] indique que les frontières de ces sections sont élargies en cas de sécheresse et de diminution des ressources.

L'organisation du système en classes générationnelles n'a pas une aussi grande importance pour les Turkana que pour les ethnies voisines comme les Karimojong ou les Pokot. Les classes générationnelles ne forment pas des groupes constitués de guerriers. (Gulliver 1958 : 913). Les sous-groupes constitués à l'intérieur de chacune d'elles, les sous-classes générationnelles, ont un rôle déterminant dans la répartition des pouvoirs qui font intervenir des critères de parenté et la position d'aînés et cadets. Le système socio-politique des Turkana sera précisé dans une perspective comparative dans le prochain chapitre.

---

[15] Dela même manière dans les plaines de l'ouest, les classes générationnelles des Pokot empruntées au modèle Karimojong, sera l'opportunité du deuxième passage obligé développé dans le dernier chapitre

[16] Les recherches de Wienpahl (1986 : 45) et McCabe (1986 : 4) citées par M.Bollïg 1987 : 8

Carte 7 : La région Turkana
(Kipkorir & Ssennyonga, 1985)

Du point de vue géographique, des réseaux très ouverts existent constitués par des liens interindividuels entre propriétaires de bétail -des amis de troupeaux- qui ont une importance capitale dans l'organisation sociale de l'ensemble du groupe ethnique. (Moran 1979 : 229)

L'*emuron*, l'expert rituel, a une position très importante dans le circuit des prises de décision dans une société égalitaire. L'expert rituel est l'être humain qui fait le lien entre le plus grand dieu, *akuj* et l'ethnie turkana ; il agit en devin, en éradicateur de sorcellerie et en guérisseur. Mais tous les *emuron* ne sont pas capables d'acquérir la reconnaissance de toute la société turkana comme Ebei, Koletiang et Lolei entre 1910 et 1920 qui organisèrent la résistance de toute l'ethnie contre les troupes britanniques et les ethnies qui collaboraient avec eux, dont les Pokot.

Les chefs de la guerre, *ekapolon ka-ajore*, organisent et mènent les raids quand ils sont approuvés par l'*emuron*. Leur pouvoir est limité au raids. Après les raids, ils peuvent cependant avoir une réelle influence sur les décisions en raison de leurs qualités personnelles comme le courage, l'endurance et l'expérience. Les chefs de la guerre agissent comme un lien entre l'*emuron* et le groupe des guerriers, un modèle courant dans d'autes ethnies nilotiques.

2.7.1. Les Turkana avant 1900

Lamphéar (1976) affirme que les Turkana se sont développés comme un groupe ethnique distinct au XVII et XVIIIème siècle. Des groupes de Jie sur l'escarpement ougandais et quelques habitants autochtones de la vallée de Tarash seraient les principaux constituants des premiers Turkana. A la fin du XVIII et début du XIXème, ils supplantent les Samburu et les groupes couchitiques de l'est vivant à l'ouest du lac Turkana. L'élimination des compétiteurs de ressources ne fut pas accomplie par des guerres de grande envergure ni des génocides, mais par une pénétration plus ou moins paisible vers le sud. Sans aucun doute, l'absorption d'étrangers au groupe turkana était plus pertinente qu'une expulsion menée par la force (Lamphéar, 1976 : 61 et Brainard, 1981 : 35). Néanmoins des raids à petite échelle entre Turkana et leurs voisins pasteurs nomades sont très vite institutionnalisés. Pour acquérir du bétail, des combats de grande envergure sont organisés, mais qui font relativement peu de victimes.

Gulliver, (*in* Brainard 1981 : 42) cité par M. Bollig (1987 : 9) présente trois causes de la rapide expansion des Turkana au cours des XVIIIème et XIXème siècle :

- Le rapide accroissement du bétail et de la population sont la cause d'une détérioration de l'environnement au centre du bassin turkana auquel s'est ajoutée une sécheresse qui pousse les Turkana à la recherche de pâturages vers le sud et vers le nord ;

2. Les panzoties du bétail au XIXème siècle épargnent les troupeaux des Turkana alors que les épidémies consécutives de peste bovine, de Fièvre de la Côte Est, la pleuropneumonie contagieuse et la Jambe Noire éradiquent les troupeaux de leurs voisins pasteurs à 90%. (Barber 1968 : 62). Les Turkana utilisent des campements de bétails abandonnés par leurs voisins pasteurs qui ne peuvent pas les utiliser à cause du manque de bétail;
3. Depuis 1880 au moins, les Turkana font avec les Ethiopiens le commerce de fusils contre l'ivoire ; simultanément ils gagnent en supériorité militaire dans les combats interethniques.

L'arrivée des Britanniques à la fin du XIXème siècle a très largement renforcé ces développements

2.7.2. Le développement d'un premier stéréotype colonial : « Les Turkana : une race de combattants géants »

Au changement de siècle, deux unités politiques en expansion se font face dans la vaste savane à l'ouest du lac Turkana. Déjà les premiers contacts sont marqués par des hostilités. Les premiers Européens à voyager en pays turkana, Teleki et von Höhnel (1888), font le tour du pays à l'ouest du lac Turkana avec une énorme expédition militaire très bien armée. Comme l'expédition s'est trouvée à cours de nourriture, ils n'hésitent pas à attaquer les kraals des Turkana et à voler du bétail[17].

Plus tard, Teleki se vante d'avoir tué 300 « nègres » Turkana. Il est suivi par des chasseurs, des aventuriers et des négociants qui partagent le point de vue de Teleki sur les « primitifs ».

Cavendish, (1898 : 388-389), un chasseur britannique, est attaqué par les Turkana plusieurs fois et revient prendre sa revanche sur des établissements turkana. Il rapporte que les Turkana ont dévasté de grands pans de terre et qu'il a traversé beaucoup de villages Murle

[17] (KNA/DC/WP 3/42 : 58)

détruits. Il croit que les Dassanetch paient un tribut à leurs suzerains turkana. Cavendish décrit les Turkana comme un pouvoir politique centralisé agressif, qui soumet les tribus voisines de la façon la plus brutale. « Les Turkana sont...une nation parfaitement unifiée sous l'ordre d'un grand chef dont le nom est Logorinyum. ..Il prétend qu'il est prophète. ... Il est toujours en train d'envoyer ses hommes pour lutter contre les tribus voisines. ... Ceux-là, (les Rendille) les Turkana non seulement volent leur bétail mais emportent aussi les gens eux-mêmes pour l'esclavage. Etant la nation la plus forte de cet endroit, ils lèvent des taxes sur toutes les autres tribus environnantes. » (Cavendish 1898 : 388). D'après ses notes, Cavendish a affaire à une tribu tyranique, primitive et laide.

Donaldson-Smith 1900 (609) qui traverse le pays turkana à l'extrême nord, parle de prophéties et se soumet aux vœux d'un redoutable magicien. Johnson 1981 pense que la sensibilité des officiels britanniques est issue des expériences pendant les soulèvements mahdistes du Soudan anglo-égyptien en 1890, quand les prophètes millénaristes annonçaient l'avènement d'un empire islamique et préchaient la rébellion contre les forces anglo-égyptiennes. Manifestement, le stéréotype négatif est étendu aux spécialistes rituels chez les Nilotes d'Afrique de l'Est. Les Britanniques ont eu des problèmes avec quasiment tous les *orkoiyot* nandi (A.T.Matson 1972), les *werkoyon* pokot (J.Péristiany 1975) et les *emuron* turkana (J.Lamphear 1976).

Le rapport de police « *Witchcraft in Pokot and Turkana* »[18] est un très bon document sur les anxiétés des officiels britanniques. Entre 1900 et 1910, les fonctionnaires administratifs à Nairobi, Kampala et Londres polémiquent pour savoir si le pays turkana doit être administré directement. Au début de cette polémique, on pense plus prudent de s'abstenir de toute implication coloniale directe en pays turkana car c'est vu comme un gaspillage d'argent que d'administrer une telle tribu, si primitive et belligérante. Ça n'est qu'après 1910 qu'on pense à une administration directe qui fait échec à l'intrusion des Ethiopiens et à la militarisation des Turkana.

Bien que le stéréotype ennemi soit bien établi après 1900, les conflits militaires à grande échelle ne commencent qu'après 1910. Les sections du sud sont en particulier conscientes des profits qu'elles peuvent tirer d'une coopération avec les Britanniques pour repousser les expéditions de captures d'esclaves des Ethiopiens. A partir des postes militaires

[18] (KNA/DC/WP 3/25)

à Ribo (sur la rivière Kerio) et à Marigat (près du lac Baringo) des fonctionnaires britanniques sont au contact de ces sections pendant la première décade du XXème siècle. C'est seulement en 1898, que le premier gouvernement commandite une expédition sous la direction d'Austin pour s'introduire de force dans le pays des Turkana si redoutés. Austin a également des combats militaires avec les Turkana (Barber 1968 : 11). L'expédition d'Austin est continuellement poursuivie par des bandes de guerriers turkana et elle doit se défendre dans une « guerre de guérillas excessivement agaçante ». (Austin 1899 : 152).

De sa seconde expédition chez les Turkana en 1900, Austin rapporte(1902 : 682) : « Les Turkana sont installés en grand nombre le long de la Turkwell, mais ils se conduisent comme des traitres; tout en simulant l'amitié... ils saisissent la première opportunité pour tuer d'un coup de lance l'un des ânes des caporaux en dehors d'un pâturage gardé. ... Il est manifestement inutile d'essayer de maintenir des relations amicales avec ces gens... » En 1903, les leaders des Ngibellai, Aijjigwa, demande des nouvelles sur « l'esprit guerrier des Turkana ».

Progressivement, les rapports émotionnels sur les Turkana forgent un stéréotype négatif dans la tête des fonctionnaires du gouvernement. Brooke, (1905 : 609) n'ayant jamais eu de contact avec les Turkana les étiquette comme « un ensemble sauvage de bannis ». Seul Wellby, (1900 : 300) donne une image plus amicale des Turkana : « Je trouve les Turkana tout à fait amicaux, mais très inquiets de négocier avec moi... Les Turkana sont une belle race d'hommes. ».

Cependant, le stéréotype négatif s'impose parmi les officiels britanniques pendant la première décade du XXème siècle. Il est transmis à travers le Journal Géographique dans lequel la plupart des explorateurs publient les rapports de leurs « aventures ». Les Turkana sont agressifs, (Donald-Smith;1900 : 609), tricheurs (Austin 1902 : 682), laids (Cavendish 1898 : 388) et enfin des géants de 2m10 de haut (Barton 1921 : 112).

Rayne, (1919 : 258), un officier militaire donne l'extrait d'une conversation entre un père et son fils :

— Et qu'est-ce que c'est que ces choses là ? demande l'enfant.

— Cela ?, pointant la première ligne sur son sein droit : c'est pour avoir tué un guerrier karimojong dans une bataille. Celle-ci pour la mise à mort d'un petit bébé garçon suk; nous sommes arrivés par surprise dans le kraal de son père à l'aube et j'ai attrapé sa mère avec

l'enfant dans le dos, avant qu'elle ne puisse s'envoler. Elle me supplia très fort pour que l'enfant soit épargné, mais je l'ai tué et j'ai jeté son corps dans le feu avant d'expédier la mère. Observe cette ligne sur mon sein gauche : c'est elle.

— Et celle-ci ? demande l'enfant.

— Oh c'était pour un porteur fatigué appartenant à une caravane swahili. Je l'ai trouvé étendu dans le veld, abandonné par ses camarades et mourant de soif. Il implorait pour de l'eau ! 'De l'eau !'. 'Que voulez-vous avec l'eau ?' je demandais, tout en enlevant le fourreau de ma lance . 'Mon frère, vous ne pourriez pas tuer un pauvre homme sans défense', geignit-il, mais je l'ai transpercé dans le cœur. »

Dans les premiers récits des voyageurs et des fonctionnaires, les Turkana sont devenus les Huns, les Mongols ou les Wikings d'Afrique de l'Est. Durant les décades suivantes, l'attitude des Britanniques à l'encontre des Turkana est fortement influencée par ce stéréotype. Fréquemment le caractère stéréotypé des Turkana est utilisé pour justifier la cruauté des expéditions punitives des Britanniques.

Pire encore, les Turkana sont commandés par un expert rituel qui a usurpé le pouvoir de dirigeants traditionnels par les moyens de la sorcellerie[19]. Ces spécialistes rituels les incitent de plus en plus à attaquer les tribus voisines. Selon la publication des opinions des fonctionnaires britanniques, ils sont au cœur des hordes agressives de Turkana. Cette image partisane est probablement renforcée pas les récits individuels de Samburu, de Pokot et de Njemps travaillant pour les Britanniques. Cavendish1898 (388) rapporte que son interprète maasaï, Loraisi, lui demande la permission de le quitter quand l'expédition entre en pays turkana, car il craint pour sa vie chez les Turkana. Ces derniers ont aussi détruit d'autres ethnies dans leur expansion vers le sud et menaçent maintenant les Montagnes Blanches (Rayne 1919 : 108).

Johnson, (1981 : 514) décrit l'attitude tout à fait négative des fonctionnaires britanniques envers les experts rituels quand il reconstruit le stéréotype du « guerrier nuer », à l'aube de la période coloniale. A leurs yeux, les soit-disants « prophètes » ont atteint le leadership de la tribu par l'aide de pratiques magiques obscures. Les membres de la tribu sont envahis par une crainte irrationnelle d'être maudits ou ensorcellés par le District

[19] Cavendish 1898 : 388; Rayne 1919 : 184

Commissioner[20], de Baringo District, Archer, pour protéger sa section contre des attaques de pillards éthiopiens. A cette époque, Aijjigwa est proclamé chef de gouvernement dans les notes coloniales (Hobley 1906 : 477). Archer installe Aijjiqwa et ses Ngibellai près de Nginyang juste dans le territoire des Pokot[21]. En 1905, Archer visite l'*emuron* Lolel à l'embouchure du Kerio et a un échange amical avec lui. Sur la route de la maison de Lolel, Archer collecte une « taxe de hutte » des établissements proches de la route.

2.7.3. La décade du conflit : 1910-1920

Les relations entre l'administration coloniale et les Turkana se détériorent après 1909. Les troupeaux turkana sont anéantis par une peste bovine à la fin de 1908 (Lamphear 1976 : 232). Pour récupérer de nouveaux troupeaux, les Ngissir et les Ngamatak turkana font des raids chez les Pokot le long et en amont de la Turkwell et du Kerio. Les Britanniques affirment que le prophète Koletiang et le chef de guerre de la section Ngissir, Lobwin, ont suscité les raids. Koletiang est emprisonné pour six années en 1913. Lobwin est attaqué par une patrouille du gouvernement sur la rivière kerio. Les soldats du KAR (*Kings African Rifles*, les Fusils Africains du Roi) capturent 16.000 têtes de bétail[22]. Trente Turkana sont tués pendant l'attaque du camp de Lobwin (Lamphear 1976 b : 233). Lobwin lui-même est conduit à Nairobi. Là, il doit s'engager auprès du gouverneur à se conduire selon les lois de la *Pax Britannica* dorénavant. En retour, on lui promet de récupérer une partie de son bétail. Mais quand Lobwin veut reprendre son bétail, il apprend qu'une grande partie est morte et que le reste a été donné aux Pokot. Au cours de l'année suivante, (1910) les troupeaux des Turkana des sections du sud sont endommagés par des raids fréquents des Karimojong et des Pokot. Bien que les Turkana du sud fassent face à de graves problèmes économiques en 1910, le District Commissioner de Baringo, Kittermaster, collecte de nouveau des taxes sur leurs huttes.[23]

A partir de 1911, c'est l'escalade des conflits entre les Turkana et leurs voisins ; et comme les Britanniques sont alliés aux Pokot, Samburu et Karimojong, ils sentent qu'ils

---

[20] Nous conservons dans le texte les noms des autorités qui correspondent approximativement aux propositions suivantes : Province Commissioner, PC : le conseiller général, District Commissioner, DC : le préfet, District Officer, DO : le sous-préfet

[21] (KNA/DC/WP 3/42 : 59)

[22] (KNA/DC/WP 3/42 : 60)

[23] (KNA/DC/WP 3/42 : 61)

doivent faire échec aux agressions interethniques qui, pensent-ils sont causées par les Turkana. Quatre causes semblent pertinentes pour la compréhension des stratégies des conflits militaires :

- Les Turkana ayant perdu beaucoup de bétail à cause des épidémies et des raids, la manière traditionnelle de se constituer de nouveaux troupeaux à partir de raids chez les groupes pasteurs voisins devient risquée du fait des rudes traitements réservés aux « voleurs de bétail » par l'administration coloniale. L'administration coloniale essaie de faire échec aux raids à partir des postes militaires situés aux limites du pays turkana.

2. Les taxes collectées par tête de bétail quand il n'y a pas d'argent disponible, rendent les Turkana furieux.
3. Le prophète de la section Ngiseto, Koletiang, élargit avec succès sa sphère d'influence parmi les Turkana du sud. En même temps, Lolel, un autre prophète Ngiseto, devient le chef politique dominant parmi les Turkana du nord ;
4. Les premiers stéréotypes coloniaux sont renforcés par la soudaine montée d'agressivité entre 1909 et 1911.

Au cours de l'année 1911, la situation économique devient plus que précaire pour les Turkana du sud : en Avril et Mai, les Turkana de la section Ngamatak sont attaqués par des Pokot et des Karimojong plusieurs fois. Au sud-est du pays turkana les Ngibellai doivent se battre contre les Samburu pour renforcer leurs droits dans les plaines El Barta, un endroit très convoité à cause des bons pâturages en saison sèche.

A partir de Mai 1912, les Turkana prennent l'offensive. Ils font des raids chez les Pokot en amont des coudes de la Turkwell.

En Juillet 1912, des négociants swahili et somali rapportent aux administrateurs du gouvernement qu'ils ont été chassés par les Turkana Neseto et que des guerriers turkana ont mené plusieurs attaques contre des Samburu. Les fonctionnaires britanniques affirment que Ebei est l'instigateur de tous les troubles. Une expédition est envoyée pour le questionner sur les hostilités turkana. Il tente de s'échapper puis finalement est l'objet d'une grande battue sur le bord sud du Lac Turkana. Ebei vient au campement des Britanniques avec un grand nombre de guerriers bien armés. Il refuse de payer quand l'officier demande la taxe annuelle des huttes, prétextant qu'il n'a pas de « *rupees* » (la monnaie en circulation à l'époque en Afrique de l'Est) et qu'il ne veut plus payer avec du bétail jusqu'à nouvel ordre. C'est seulement quand les soldats menacent d'utiliser leurs fusils qu'Ebei s'acquitte d'une partie des taxes.

En Juillet 1912, les Turkana font des raids chez les Maasaï près de Rumuruti[24]..

En Août 1912, des négociants rapportent un malaise général chez les Turkana Neseto qui rejettent l'administration coloniale ouvertement, ou ces parts de symboles que l'administration laissent à voir : les encaisseurs de taxes, les expéditions militaires et les limites territoriales.

En Décembre 1912, les Britanniques organisent une expédition punitive. Dans les collines de Loreu, ils capturent 85 dromadaires, 45 ânes et 100 moutons et chèvres. Près de Natome, les guerriers d'Ebei attaquent l'expédition pour récupérer leur bétail mais ils sont repoussés par les soldats britanniques[25].

En Janvier 1913, une expédition punitive au sens propre du terme à travers les collines de Loreu de nouveau capture 175 bovins, 75 dromadaires, 25 ânes et 200 têtes de petit bétail. A la rivière Kalabata, ils collectent plus de 25 dromadaires et 200 têtes de petit bétail pour le mauvais traitement prétendu d'un négociant Goan par les Turkana[26]. .

Les Britanniques interviennent sur le modèle traditionnel des conflits entre les Turkana et leurs voisins pasteurs. A la fin, leurs activités sont la cause d'une escalade de ces conflits à un niveau de guerre à grande échelle entre les tribus de la région. Les grandes pertes de bétail dues aux Britanniques, Karimojong et Pokot forcent les Turkana à élargir les « contre-raids ». Au cours des premiers mois de 1914 les Turkana des sections Ngamatak et Neseto attaquent les Samburu plusieurs fois. Leurs raids deviennent de plus en plus prospères au fur et à mesure qu'ils obtiennent davantage de fusils des négociants éthiopiens [27]. Simultanément, les sections turkana du nord sous le leadership de l'expert rituel Lolel déploient une pression croissante sur les Karimojong, les Jie et la plupart des Dodos. Lolel et Ebei, renforcés par un grand nombres de partisans, essaient d'influencer des chefs qui collaborent avec les Britanniques ou tremblent de donner leur soutien aux spécialistes rituels. Ebei menace de punir ces chefs par ses pouvoirs surnaturels ; Lolel a les mêmes intentions

---

[24] (KNA/DC/WF 3/42 : 63)

[25] (KNA/DC/WP 3/42 : 64)

[26] (KNA/DC/WP 3/42 : 65)

[27] (KNA/DC/WP 3/42 : 66-67)

renforcées par des pressions physiques sur des chefs loyaux au gouvernement : ses partisans administrent une volée à ces chefs.

Au milieu de l'année 1914, le gouvernement décide de nouveau qu'une grande expédition punitive est inévitable. Des colons britanniques sur les pentes du Mt. Elgon exercent une pression considérable sur les fonctionnaires du gouvernement. Impressionnés par les nouvelles permanentes des atrocités turkana, les colons sont effrayés d'une expansion plus au sud, éradiquant les tribus qui, jusque là, servent de tampon entre les colons et les Turkana. Le gouvernement colonial est convaincu qu'il doit stopper l'influence croissante des Ethiopiens au nord-ouest du Kenya et au nord de l'Ouganda, qui, en plus, arment les Turkana. Mais la seule action militaire contre les Turkana est l'attaque d'une patrouille ougandaise sur le campement de Lolel au Mt. Pelekech. La patrouille est capable de capturer 5.000 têtes de bétail dans la région de Mt.Pelekech; mais Lolel lui-même s'envole. La patrouille est suivie de sévères attaques turkana chez les Dodos (Barber 1968 : 237).

Toutes les autres mesures punitives, incluant la confiscation de 10.000 têtes de bétail, le désarmement des guerriers turkana et la capture d'Ebei, doivent être annulées en raison du début de la Première Guerre Mondiale[28]. Quand les Britanniques sont dans l'obligation de retirer leurs troupes, les raids turkana recommencent de plus belle.

Les Turkana de la section Neseto entreprennent des raids jusqu'au centre du territoire rendille. Les Britanniques essaient de stopper la vague d'agressions constamment, en soutenant les garnisons locales par des réquisitions de Pokot, Samburu et Njemps. Les conséquences de cette stratégie *divide et impera*, « diviser pour mieux régner » se retrouve encore aujourd'hui dans l'hostilité des relations interethniques. « L'utilisation de ces levées locales a rendu les Turkana furieux et tragiquement a encore élargi la faille entre eux et beaucoup de peuples voisins avec lesquels ils avaient toujours eu jusque là de bonnes relations avant le début du XXème siècle. » (Barber 1968 : 237)

En 1915, les hostilités des Turkana forcent le gouvernement à prendre des mesures encore plus fortes.

A ce niveau, il semble important de réfuter l'affirmation coloniale selon laquelle les Britanniques doivent réagir aux pratiques traditionnelles de raids des Turkana pour pacifier la

---

[28] (KNA/DC/WP 3/42 : 69)

région. « Les Turkana sont contraints par la rudesse de leur pays à être dans une quête constante d'eau et de pâturages et faisant cela, à exercer des pressions sur leurs voisins. Les raids turkana sont féroces et affaires de sang et les Britanniques n'ont pas d'autres choix que de résister, mais pour les Turkana c'est essentiel pour leur existence, les seuls moyens de survivre dans un pays aussi rude. » (Barber 1968 : 173).

Bien que le bien fondé des raids pour constituer de nouveaux troupeaux ou remplacer ceux épuisés par les sécheresses et les épidémies soit indiscutable, la guerre à grande échelle entre 1914 et 1918 ne peut pas être seulement expliquée par la rudesse des conditions de l'environnement du pays turkana. L'échelle croissante des attaques est largement due aux actions menées par les Britanniques. Ils privent un grand nombre de pasteurs turkana de leur subsistance de base. Les pertes dues aux Britanniques sont très différentes des pertes cycliques dûes aux sécheresses. Le bétail qui meurt de faim pendant une sécheresse est toujours mangé (McCabe 1986 se réfère à cette pratique comme un moyen de survivre pendant le temps d'une sécheresse sévère). Le bétail confisqué par les Britanniques est totalement perdu. Au début de l'année 1915, les Britanniques mènent l'une de leur plus grande expédition punitive jamais conduite en Afrique de l'Est.

Les statistiques de cette expédition sont impressionnantes [29]:

- Les pertes de l'ennemi (les Turkana) sont celle-ci :

Tués	Blessés	Capturés
407	86	63

- Le béatail capturé :

Bovins	Dromadaires	Anes	Moutons et Chèvres
19.403	8.262	6.368	123.273

- Mr Athill ayant capturé :

Bovins	Dromadaires	Anes	Moutons et Chèvres
1.200	475	271	4.375

- Les Samburu ont été dédommagés par :

Bovins	Dromadaires	Anes	Moutons et Chèvres
10.250	215	1.479	17.525

Le bétail restant après la distribution aux Samburu et aux Njemps est, soit vendu, soit utilisé comme rations pour les divers postes militaires dans le voisinage, soit donné comme

[29] (KNA/DC/WP 3/42 : 72)

paiement aux levées locales. Quelques portions congrues sont données en retour aux chefs turkana qui ont obéi au gouvernement.

Les mesures sévères menées par les Britanniques n'apportèrent pas pour autant la paix dans la région mais furent prétexte à une nouvelle escalade des conflits. Il fallut presque deux ans aux Turkana pour se remettre mais à la fin de 1916, ils attaqueront des ethnies voisines avec une violence inconnue jusque là. Durant cette période, les troupes coloniales britanniques devinrent plus fréquemment la cible des pillards turkana. Les Turkana eurent l'aide non seulement des Ethiopiens et des négociants swahili[30], mais également des Donyiro et des Merille, (Lamphear 1976 : 240) qui prennent part aux raids au côté des Turkana. La grande échelle des combats et leur planning centralisé par Ebei et Lolel est remarquable. Les deux prophètes sont admis comme les représentants légaux de tous les Turkana par les fonctionnaires éthiopiens de Maji. Ils passent des traités avec les Ethiopiens qui semblent indiquer leur position anti-britannique par leur contenu. Les Britanniques affirment de leur côté qu'un agent allemand à Maji favorise des sentiments anti-britanniques. L'existence d'un tel agent n'a jamais pu être vérifiée. L'importance que les officiers britannique attribuent à cet Allemand témoigne d'une part que les Turkana ne pouvaient pas être capables d'offrir une résistance aussi féroce sans une influence extérieure et d'autre part que l'hostilité qui faisait rage en Europe alors, pouvait trouver son prolongement jusqu'en Afrique de l'Est.

En Février 1917, les Turkana capturent environ 13.000 têtes de bétail aux Karimojong près de Takanamanan, Lokitanyaola et Kigoda[31].

En Avril 1917, des guerriers Turkana attaquent le poste de police à Lorugumu (Best 1978 : 24) pendant qu'une autre bande essaie d'intercepter les ravitaillements du poste de police de Loyangoleni sur les rives sud-est du lac.

En Mai 1917, les Dodos sont pillés par des armées de Turkana d'au moins plusieurs centaines de guerriers. Le même mois, les Turkana du sud attaquent les Pokot à Masol et dans la région du Kerio. Le déploiement de leur guerre a dépéché plusieurs centaines de guerriers. Le butin des Turkana est grand ; ils ont pris environ 5.000 bovins aux Pokot de Masol et 13.000 bovins, 300 ânes et 35.000 chèvres et moutons aux Pokot de Kerio. On peut avoir une

---

[30] (KNA/DC/WP 3/42 : 75)

[31] (KNA/DC/WP 3/42 : 75)

échelle approximative de l'ampleur des hostilités quand on prend les statistiques du nord de la Région de Baringo en 1914 -1915 : le nombre total de bétail est estimé à 79.600 et le petit bétail à 135.200, ainsi les Pokot ont perdu environ 16% de leur bétail et 25% de leur petit bétail[32].

Le nombre de victimes n'est pas davantage comparable à celui du taux de mortalité, bas, des raids traditionnels. Au cours de l'attaque des Dodos en Mai 1917, 97 Dodos sont tués. Le rapport annuel de la Région de Baringo pour 1917 indique que les Turkana ont tué beaucoup de femmes et d'enfants quand ils ont lancé leur assaut sur les Pokot de Baringo aussi loin que les bords du lac Baringo[33]. A la fois le grand nombre de guerriers prenant part aux attaques et le taux de mortalité, haut, indiquent que les stratégies militaires et les tactiques ont considérablement changé au cours des dernières années. A ce sujet, Crampton (Krimti), l'un des officiers britanniques qui se charge de la pacification des Turkana, estime leur force de combat à 25.000 guerriers plus 1.000 guerriers armés avec des fusils (Barber 1968 : 171).

Les Britanniques se sentent obligés de mener une nouvelle action. Ils planifient une expédition punitive avec la participation des troupes kenyanes, ougandaises et soudanaises. En 1918, le nord du pays turkana faisait encore partie officiellement du territoire ougandais, bien que le gouvernement colonial ougandais n'ait jamais installé de postes militaires dans cette région. La composition des troupes du Kenya est intéressante : à côté des troupes régulières de Britanniques sont employés 370 Pokot et 200 levées de Tugen et de Njemps pour prendre part à la campagne contre les Turkana[34]. On leur promet des parts de captures, ce qui ne peut avoir qu'un effet convaincant pour des tribus pastorales.

Les Turkana résistèrent âprement dans certains endroits du pays, mais esquivèrent avec succès les grands combats que les officiers britanniques avaient espérés.

---

[32] (KNA/DC/BAR 1/1)

[33] (KNA/DC/BAR 1/1)

[34] (KNA/DC/WP 3/42 :42)

Entre Mars 1917 et Mars 1918, 489 Turkana sont tués[35] et de nouveau, plusieurs milliers de tête de bétail sont capturés :

Bovins	Dromadaires	Anes	Moutons et Chèvres
6.081	724	3.536	13.000 (du1.au15 Mars1918)

La résistance ouverte des Turkana est finalement interrompue par ces politiques de la terre brûlée : la destruction des plus importants moyens de production. Les Ethiopiens sont battus deux fois sur le champ de bataille, en Mai 1917 au passage de Nakot et un an plus tard près de Kangala. Au milieu de l'année 1918, l'influence éthiopienne en pays turkana est stoppée avec succès. Après ces sévères défaites, les alliances pantribales avec les Donyiro et les Merille sont interrompues également. Lamphear, (1976b ::241) commente la résistance turkana : « Entre 1916 et 1918, on estime à un quart de millions le nombre de bétail confisqué aux Turkana et beaucoup plus furent tués pour les rations des garnisons des diverses expéditions. ... Fin 1918, les sections du nord ont perdu quasiment tout leur bétail. ... Face à cette réalité, la priorité pour les Turkana devient la subsistance au lieu de la résistance et les partisans de Lowalel et d'Ebei ont simplement fondu ».

Ebei poursuit sa résistance à la pénétration coloniale et à la Pax *Britannica* avec un petit groupe de guerriers. Pendant des années, la bande d'Ebei erre dans le pays turkana en pratiquant des raids à petite échelle. Avec Lolel, ils réussissent à construire à nouveau un grand groupe de partisans en 1924. Ils combattent les Merille devenus hostiles aux Turkana dans l'intervalle. Ebei est tué au cours d'une bataille contre les Merille. Quelques temps après la défaite, aux mains de leurs anciens alliés, Lolel se rend aux Britanniques. Il est emprisonné sous « l'Ordonnance de Sorcellerie » et envoyé à Eldoret où il meurt quelques temps après.

Les expéditions punitives de 1915 et de 1917 / 1918 mettent fin à la résistance militaire ouverte des Turkana. Cependant, même après ces défaites, des groupes de Turkana continuent à résister à l'établissement de l'ordre colonial. Jusqu'à la fin des années 1920, ils engagent quelques combats à petite échelle avec les patrouilles de police et font des raids chez les tribus voisines[36]. L'ensemble du pays turkana reste sous administration militaire jusqu'en 1926. Une résistance passive, sous forme d'évasion de la taxe, de migrations dans des zones

[35] (KNA/DC/BAR 3/51)

[36] (KNA/DC/WP 3/13 Rapports Annuels pour 1923, 1924, 1925,1926)

éloignées où le contact avec le gouvernement colonial minime ou inexistant, est encore un moyen de venir à bout d'un gouvernement militaire supérieur.

2.7.4. Les conséquences de la résistance

La résistance à la pénétration britannique de leur territoire s'achève par une totale défaite militaire pour les Turkana. Les nombreuses confiscations de bétail anéantissent leurs troupeaux. Bien que des raids sur les tribus voisines se comptent en plusieurs milliers de bétail capturés, l'économie pastorale et nomade fut déracinée pour plusieurs années. Sans aucun doute, en plus des 1.000 à 1.500 Turkana qui furent tués dans les combats militaires, il faut probablement en ajouter beaucoup plus parce que leur moyen de subsistance de base avait été annihilée.

Brainard (1981 : 74) estime qu'aux alentour de 1900 le nombre de bovins est de 20.000, de dromadaires : 80.000, de moutons et de chèvres environ 800.000 ; ainsi, les Britanniques leur ont volé plus de 10% de leur bovins et dromadaires et environ 20% du petit bétail. En plus, un grand nombre d'ânes capturé par les forces britanniques fut la cause d'un déclin considérable dans leur capacité à migrer souvent, mobilité qui est une condition vitale en pays turkana.

Mais il serait faux de ne se concentrer que sur les conséquences militaires et économiques de la résistance turkana. Les Turkana qui avaient été décrits comme « tricheurs » et « les plus primitifs » par les premiers voyageurs, ont gagné le respect et l'admiration des officiers militaires britanniques durant la décade des conflits. Crampton[37], qui avait pris part aux campagnes turkana et avait administré les districts turkana au début des années 1920, rapporte : « Je considère les Turkana comme la race ayant les meilleures qualités guerrières d'Afrique de l'Est. Armé d'une lance ou d'un fusils, il a maintes et maintes fois montré son grand courage et son audace aussi bien que son talent considérable au combat de brousse et à l'escarmouche. Il serait faux de comparer les Turkana à des tribus fanatiques et affirmer qu'il montre un mépris pour la mort, simultanément au fait qu'il n'a aucune crainte à s'exposer lui-même à de grands risques, s'il pense que cela en vaut la peine. La nature de son pays et de la vie nomade qu'il mène, tout tend à faire de lui ce superbe sauvage audacieux qu'il est indubitablement. »

---

[37] (K.N.A./DC/TUR 8/11)

Rayne (1919 :254), un autre officier militaire est même encore plus enthousiaste à propos des Turkana : « Physiquement, c'est un beau spécimen d'humain : grand et bien constitué, avec un large visage intelligent, le nez pas particulièrement gros et les lèvres bien qu'épaisses ne le sont pas de façon anormale, c'est un compagnon déjà agréable à regarder... vous êtes frappé par la grâce de son port et l'indépendance de son maintien... la tête... les arcs qu'ils soit noirs, blancs ou jaunes... »

Après l'arrêt des combats avec les Turkana, le stéréotype d'avant 1910 s'est complètement modifié. Les Turkana sont devenus le « Noble sauvage » de Rousseau : le guerrier turkana est courageux, intelligent, brutal mais pas tricheur, son apparence physique est d'une beauté naturelle. C'est à partir de ce moment que le dessein de l'administration est devenu celui de protéger le « noble sauvage » des mauvaises influences du monde moderne. Ils voulaient conserver une obscure définition de la tribu « de race pure » (*cf* les Ordonnances de Régions Fermées). Pour renforcer leur conception de pureté raciale ils introduisent des frontières nettement démarquées entre Turkana et Pokot, Turkana et Karimojong et Turkana et Samburu[38].

Avant la colonisation de telles frontières bien identifiées sont inconnues. Bien que des territoires tribaux existent, leurs frontières sont fluides et ressemblent plutôt à de larges étendues de terre habitées par des populations mélangées que par des lignes frontières matérialisées. Les nouvelles frontières sont marquées par des alignements de pierres. On doit demander la permission au District Commissioner, pour franchir la frontière.[39]. Ces nouvelles lois ont un impact considérable sur les relations interethniques : les Pokot qui ont des pâturages à la fois en pays pokot et karimojong, ayant chacun des liens avec les deux groupes ethniques n'ont plus qu'à se confiner eux-mêmes en territoire pokot. Les récits d'archives[40] traitant la plupart du temps avec les démarcations et les rectifications des frontières, donnent une indication sur le traitement britannique des frontières, tout en reconnaissant que ce concept ne s'adapte pas à cette région. Les District Commissioners respectifs observent qu'il y a des populations mélangées de - Pokot, Karimojong et Turkana - qu'ils ont mêlées à leur définition des frontières. S'introduire sans autorisation devient une irrégularité passible

---

[38] (KNA/DC/BAR 3/11)

[39] (KNA/PC/RVP 6a/ 17- 42)

[40] (KNA/DC/BAR 3/1)

d'amende. Les Turkana qui ont été installés dans le voisinage de Nginyang en 1903 sont rapatriés dans le district turkana. Des familles pokot qui vivent près de Kolossia dans le territoire turkana sont forcés d'abandonner leurs villages et de se retirer dans leur réserve tribale. Les politiques de « pureté tribale » demeurent jusqu'à l'issue de l'époque coloniale.

Un autre élément de ces politiques paternalistes est l'interdiction des activités des marchands indiens à l'intérieur des RégionsFermées. Les Indiens qui contrôlent le commerce au centre et sur la côte du Kenya sont remplacés par des Somaliens dans les petits centres de commerce et les Districts Fermés. Le travail des missionnaires, à l'intérieur de la région turkana est interdit jusqu'en 1962 car le gouvernement a adopté une attitude sceptique envers l'évangélisation des « nobles sauvages ». Durant toute la période coloniale, il y a très peu de projets de développement conduits dans la région turkana.

2.7.5. Les formes de résistance

Les conflits entre Britanniques et Turkana au début de la période coloniale sont un autre problème de l'historiographie de la résistance africaine à la règle coloniale. Il y eut peu d'attaques turkana à l'encontre des Britanniques, les agressions turkana étant principalement dirigées contre leurs voisins pasteurs.

On a une toute petite et insuffisante connaissance de la manière dont les Turkana concevaient les Britanniques. Barber 1968(194) et Best, (1978 : 25) rapportent que les Turkana voyaient les troupes britanniques comme les pillards de bétail les plus dangereux de la région. Les Britanniques n'étaient sans doute pas perçus comme présénce coloniale centrale mais comme de petits groupes de voleurs de bétail hautement militarisés - un groupe de guerriers motivé par les mêmes desseins que les guerriers turkana eux-mêmes -. Le fait que les troupes britanniques étaient essentiellement formées d'Africains contribuait considérablement à cette perception. Alors, comment pouvoir justifier le fait de mener des actions contre le colonialisme britannique? La réponse doit tenir compte des différents aspects des conflits qui ont eu lieu dans cette région entre 1910 et 1918. Les Turkana n'étaient pas des rebelles qui se sont battus en raison d'une profonde conviction anti-coloniale. Leurs actions étaient dirigées contre les symboles du pouvoir colonial, symboles qu'ils percevaient comme semant le trouble dans leur mode de production : démarcations de frontières, postes militaires et encaisseurs de taxes.

Des exemples de telles actions sont le déracinement des pierres de démarcation par le Mboicheros turkana en 1918 dans le climat de conflit[41], le refus d'Ebei de payer les taxes[42] une tentative de la section Nesto d'intercepter les ravitaillements pour le poste militaire à Loyangoleni[43], une attaque directe du poste militaire Lorugumu (Best 1978 : 24) et quelques attaques des patrouilles de police installées dans la région[44]. C'est seulement au printemps 1918 qu 'il y eut des combats à grande échelle entre les guerriers turkana et les troupes britanniques (Collins 1953 : 27), bien que les Turkana n'aient jamais renoncé à leur tactiques « frappe et tire-toi ». Alors que les attaques sur des cibles britanniques sont rares avant 1914, elles deviennent plus fréquentes entre 1914 et 1918.

La poussée principale de leur pouvoir militaire n'était pas dirigée contre les Britanniques, mais contre leurs voisins pasteurs. Toutes les tribus voisines (excepté celles du nord) étaient alliées aux Britanniques ou avaient succombé au pouvoir colonial bien avant : les Pokot, Njemps, Samburu et Tugen ont participé aux campagnes contre les Turkana ; les Karimojong et les Dodos ont demandé protection aux Britanniques et ont essayé d'empêtrer l'administration coloniale dans des conflits interethniques à leur avantage. Des attaques contre des tribus qui avaient déjà été « pacifiées » enfreignaient la *Pax Britannica*. Aux yeux des Britanniques, les Turkana étaient les seuls responsables de l'état de turbulence continuelle dans toute la région. Les agressions des Turkana mirent en question le monopole gouvernemental de l'exercice du pouvoir militaire. Ils minaient la confiance encore chancelante, des tribus pastorales envers l'administration coloniale. Collins 1953 (17) met en relief l'importance d'une « solution finale du problème turkana » : « ... mais toutes les relations futures entre les autorités britanniques et les tribus de la frontière non administrée dépend d'abord de la capacité des fonctionnaires britanniques à anticiper les pillards turkana. »

L'administration britannique pensait elle-même être le seul exécutant de la force physique. Selon la théorie du gouvernement souverain, elle doit dépécher tout autre pouvoir à entreprendre des activités militaires à l'intérieur des frontières de leur territoire. Manifestement, les Turkana interrogent le pouvoir exécutif colonial, ignorant le fait que les

---

[41] (KNA/DC/WP 3/42 : 79)

[42] (ibidem : 63)

[43] (ib :69)

Britanniques devaient punir les agressions militaires qu'ils conduisaient selon leurs règles et leurs valeurs. L'attitude agressive des Turkana ne devait être interprétée que comme une résistance par les administrateurs britanniques.

2.7.6. Le rôle des experts rituels

Durant la décade des conflits, les spécialistes rituels Koletiang, Ebei et Lolel sont au centre des décisions prises à l'intérieur de la tribu turkana. Tous ces spécialistes rituels viennent de la section Ngiseto (Lamphear 1976 : 231-233-238). Cependant les sources historiques n'affirment pas l'hégémonie des Ngiseto sur d'autres sections tribales. Ces trois hommes, appelés « sorciers » ou « prophètes » par les Britanniques sont perçus comme étant au cœur de la résistance turkana à la *Pax Britannica*[45]..

Les Britanniques ont rencontré des problèmes avec les spécialistes rituels à plusieurs reprises quand ils « pacifiaient » les tribus d'Afrique de l'Est. La résistance des Nandi à la pénétration coloniale (1895-1906) fut inspirée par leurs *orkooiyot* (Matson 1972, arap Ngeny 1970) et le malaise chez les Keyo fut aussi inspiré par un expert rituel[46]. La rébellion des Giriama (1914 -1915) fut menée par des spécialistes rituels, Mekatalili et Wanje (Brantley 1985). Le soulèvement des Somaliens en pays Juba fut organisé par un leader fanatique musulman - appelé pour la circonstance « le Mullah fou » - par les Britanniques (Hess 1963, Turton 1969). La résistance pokot à partir de 1910 est orchestrée par un expert rituel Erimat réputé pour ses talents d'anticipations des raids ou des ripostes des administrateurs.

Il y a davantage d'exemples dans la relation établie entre le gouvernement et les élites autochtnones religieuses et politiques. L'ordre colonial en Afrique de l'Est peut être mené par des mouvements d'inspiration religieuses. Dans l'esprit des Britanniques, l'individu « moyen » de la tribu est sous le commandement de sorcières obscures et gourmandes. Les réactions des Britanniques reflètent leur insécurité face aux élites des religions traditionnelles : l'*orkoiyot* Nandi Koitalel est tué par le Colonel Meinertzhagen au cours « d'échanges de paix », les rebelles Girimia Wanje et Mekatalili sont déportés dans les montagnes, l'*emuron* Koletiang est emprisonné pendant six ans, Lolel meurt en prison en

---

[44] (KNA/DC/TUR 8/1)

[45] (KNA/DC/WP/3/25)

[46] (KNA/DC/ELGM 4/11)

1924, le Mullah Fou est tué en 1920. Ils ne sont pas des exceptions, ceci continue jusqu'à la fin de la période coloniale : Erimat, expert rituel pokot très suivi pendant la déstabilisation de 1910 à 1918, Lukas Pkech, un chef charismatique des Pokot est tué en 1950, Elijah Masinde, un prophète millénariste d'une nouvelle religion (*Dini ya Msambwa*) est enfermé dans l'asile psychiatrique à Nairobi pendant plusieurs années (Wipper 1974), d'autres spécialistes rituels sont déportés en dehors de chez eux.

2.8. La résistance au changement chez les Pokot de 1920 à 1959

La résistance très marquée des Pokot aux innovations européennes s'inscrit dans un contexte de résistance plus élargie concernant l'ensemble des peuples nilotiques qui ont, dès l'arrivée des Européens, marqué une résistance au changement culturel caractéristique en opposition avec l'attitude d'acceptation du changement manifestée par leurs voisins bantous d'Afrique de l'Est. Les travaux de J. Barton 1921, H.K. Schneider 1959, PH.D. Gulliver 1953a confirment nos données dans l'analyse de facteurs qui mettent en relief cette résistance : l'organisation politique, l'économie, le fermage, l'élevage, l'éducation et la religion et peuvent expliquer ces réactions particulièrement frappantes.

2.8.1. L'organisation politique

Comme la plupart des sociétés nilotiques, les Pokot n'ont ni chefs, ni autorité très bien définis. Leur organisation politique est segmentaire, acéphale, « à pouvoirs collectifs » et leur sens de l'unité est lié à des coutumes et à des lois acceptées par la communauté tant du point de vue social qu'économique. L'autorité est déléguée aux mâles adultes en général et aux anciens, *poi*, en particulier, très respectés surtout quand ils témoignent de qualités de commandement et d'un haut statut moral et rituel.

Les Pokot ne sont pas organisés en village, mais dispersés à travers la plaine ou sur les arêtes de la montagne en établissements consistant en huttes circulaires recouvertes d'un toit de chaume, attenantes au corral où le bétail est enfermé la nuit. Un groupe d'établissements sur une arête de montagnes constitue un voisinage. Chaque voisinage est une unité politique autonome à l'intérieur de laquelle les anciens jouent un rôle majeur dans la direction des activités de la communauté et de toute nature, tant séculière que religieuse. Chaque voisinage s'articule aux autres à travers des liens économiques, sociaux et culturels communs et jugent les conflits qui peuvent avoir lieu entre les membres des divers voisinages. Ces goupes locaux

ne sont pas des lignages, mais sont basés sur des associations volontaires. Les voisinages ne s'engagent jamais dans des combats physiques : toutes les disputes sont gérées à travers des processus juridiques, et le règlement de compte individuel est fortement découragé. La composition des voisinages est quelque chose d'instable, car un membre peut partir n'importe quand pour s'installer ailleurs, souvent pour échapper aux épidémies ou à la sécheresse et revenir plus tard quand les conditions le permettent.

Les seuls individus qui parviennent au commandement et qui ont une réelle position de pouvoir sont les experts rituels, *werkoi (*sing *: werkoyon).* Le mot peut également être traduit par le sage, le chef devin ou le maître de cérémonies du bétail, capable de prévoir le succès des raids. Ses compétences ne relèvent que de question de bétail : il est le « gardien » dans la mesure où comme pour le bétail, sa présence, l'acquisition de son status et son maintien sont au cœur des racines de la vie d'un Pokot.

Ces hommes sont virtuoses à la fois dans la divination par les rêves, méthode la plus subtile pour prévoir l'avenir selon les Pokot et la magie, universellement reconnue comme un médium tant du contrôle social que de la revanche privée. Ils ne semblent jamais avoir été si nombreux en pays pokot et les Pokot sont extrêmement peu disposés à en parler. Certains ont été plus respectés que d'autres.

Barton, (1921 : 89) est le premier à parler du *wuregoion*, comme personne la plus importante dans la communauté pokot, dont l'existence semble avoir été cachée avec succès pendant de nombreuses années et que les Pokot refusent volontiers de présenter ou de trahir d'une quelconque façon.

L'expert rituel le plus réputé et dont on peut encore entendre parler est Erimat, devenu très connu juste avant 1918. Il était capable de pousser la plupart des Pokot vers les fins qu'il souhaitait à travers ses rêves et ses pouvoirs magiques. Il prévoyait les attaques des ennemis et le moment propice pour les raids. Il savait également s'il allait pleuvoir ou non. Pour ses services, il recevait du bétail ou une partie du butin saisi pendant les raids. Erimat n'a jamais été ni un roi, ni un réel chef politique au sens traditionnel du terme, car ses motivations n'étaient pas liées au pouvoir mais à la prospérité et surtout à l'acquisition de bétail, symbole de richesse incontournable des Nilotes.

Selon la légende, Erimat tenta d'établir une succession héréditaire pour que son fils lui succèdât, mais dans les années cinquante, aucun signe de la survivance d'une telle hérédité

n'apparaissait. Si la légende n'a aucun fondement dans la réalité des faits, l'exemple souligne leur répugnance à donner carte blanche en matière d'autorité. Les experts rituels continuent d'opérer en 1995, avec précautions, car tant le gouvernement actuel que le gouvernement colonial l'interdisent.

A côté des anciens et des experts rituels, il existe des chefs de communauté ou arbitres *kiruokitin* (sing : *kirwukin*), les *Big Men* de M. Bollïg (1987) : hommes choisis pour leur sagesse et leur habileté à prendre des décisions et à arbitrer les disputes. Ils sont choisis par les anciens d'un voisinage pour présider les débats. Parce qu'ils n'ont pas d'autorité officielle, leur rôle est difficile à définir. Ils arbitrent les discussions et les litiges. Ils organisent des projets communautaires comme l'irrigation des champs, les déplacements du bétail en saison sèche, et la défense de la communauté, mais ils ne peuvent pas commander et leur parole n'a jamais force de loi.

De ces trois groupes, celui des anciens est au cœur de l'autorité et du respect, bien que les Pokot ne démontrent aucune déférence particulière à l'un d'entre eux. Les anciens dominent les discussions de tout sujet important, mènent les débats en justice et rendent les dernières décisions en tant que groupe. Quand l'occasion se présente, ils officient en tant que prêtres ou chefs dans d'autres types de cérémonies. C'est dans leur rang que sont choisis les experts rituels et les chefs de la communauté.

Leur système de classes-d'âge, qui stratifie tous les mâles, compense en partie l'absence à la fois de centralisation politique et de groupes de parenté. Il crée des groupes dans la société auxquels différents rôles peuvent être assignés. Véritable système transversal qui croise tant la parenté que les voisinages, les classes d'âge constituent des unités commodes à partir desquelles les hommes peuvent se rallier pour la défense, les raids ou les cérémonies.

Comme P.H.Gulliver(1953a : 167) l'argumente pour les Jie, les classes d'âge des Pokot ne sont pas de véritables groupes armés, mais des échelons de status des hommes adultes. Les membres de chaque classe d'âge sont liés par moins d'obligations et de privilèges que ceux d'une classe d'âge à l'autre. Les anciens reçoivent les plus belles parts de viande et sont assis dans la position d'honneur du demi cercle rituel des fêtes cérémonielles où les animaux sont tués ; alors que les autres classes d'âge sont disposées, de part et d'autre, selon leur rang jusqu'à celui des plus jeunes hommes. Les fêtes de voisinage se tiennent pour

diverses occasions et à intervalles irréguliers : pour prier contre la maladie, pour demander de l'aide, pour l'arrêt de la sécheresse et des épidémies, pour initier les jeunes hommes au statut d'adulte ou simplement pour se réjouir ensemble et consommer de la viande. Toutes ces célébrations communautaires constituent l'un des rite d'intégration les plus importants.

Les clans et les lignages sont dans une certaine mesure responsables des activités de leurs propres membres, régulant le mariage, défendant ceux qui ont des difficultés, punissant et même exécutant ceux qui ont commis des crimes sérieux.

Cependant, les liens avec le voisinage sont d'une certaine manière aussi forts, sinon plus que les liens de clans, quand un groupe de voisinage se joint habituellement pour la défense de l'un d'eux ou est en conflit avec quelqu'un d'un autre voisinage. Les liens de voisinage augmentent encore du fait que toutes les amendes pour crime sont payées en bétail. Or la perte de bétail est une perte totale pour tout membre, car le lait et le bétail sont ordinairement partagés à l'intérieur du voisinage et une fête n'est possible que lorsqu'il y a suffisamment de bétail pour tuer un jeune bœuf. « Un Pokot sans bétail est un homme mort », nous ont clamé les Pokot sans relâche d'est en ouest.

Aucun autre ordonnancement plus strict de la société que celui-ci ne semble avoir été nécessaire pour la vie semi-nomade, individualiste et égalitaire des Pokot. Cette organisation politique diffuse fut matière à entrer en conflit avec la politique des règles britanniques.

En 1905, après l'exploration de cette aire par des hommes comme Teleki, Thompson et Peters et après l'acquisition de la colonie du Kenya en 1890 par les Britanniques, la règle coloniale est étendue au pays pokot. Dans l'intervalle, les Maasaï sont déplacés de leur pays riche en pâtures dans la Vallée du Rift autour de Nakuru et réinstallés plus au sud. Les Nandi, les Kipsigis, après avoir été soumis sont placés dans des réserves. Le gouvernement a coutume d'envoyer un District Commissioner, dans une zone nouvellement ouverte pour collecter les taxes et tenter de parvenir à faire cesser les raids parmi les peuples pastoraux. Rien d'autre n'est possible.

Le premier quartier général des Pokot est établi à proximité du Lac Baringo dans la Vallée du Rift. Après encore deux déplacements consécutifs, il s'installe finalement à Kapenguria en 1930, centre qui devient très vite connu car c'est le lieu du procès de Jomo Kenyatta en 1952. Le District Commisionner a juridiction, au début sur toute l'étendue

immense de la zone de Baringo, qui inclut le territoire des Pokot et celui des Turkana. Plus tard, les Pokot sont séparés et divisés dans trois unités administratives.

A l'opposé des Turkana et des Karimojong au nord et des Nandi au sud, qui ont dû être soumis par la force, les Pokot ont à l'origine la réputation d'être tranquilles et dociles. Personne ne sait pourquoi ils n'ont pas résisté ouvertement, mais on pense qu'ils sont contents d'échanger quelques chèvres et moutons en échange de la protection des Britanniques contre les Turkana et autres maraudeurs qui les ont si souvent mis en échec. Se dérober au paiement des taxes devient leur forme de résistance, mais les impôts - l'innovation majeure du nouveau gouvernement - ne les inquiétent pas sérieusement, car ils sont en partie compensés quand ils sont invités à participer aux raids, encouragés par les Britanniques, contre leurs ennemis Turkana.

Après la décade de déstabilisation de la région, les premières tentatives intensives de réformes politiques sont probablement menées en 1918, par Juxon Barton qui semble avoir été un homme de grande ambition et un réformateur. Ni le modèle de ses innovations, ni l'impulsion pour les établir ne sont d'une grande originalité, mais il est le premier agent de leur introduction.

A la différence de Crampton, l'un de ses prédécesseurs qui vit dans une grande proximité avec les Pokot et dont la tâche principale semble avoir été de les organiser pour les aider à maîtriser les Turkana, Barton entreprend de créer un nouveau gouvernement comme ceux qui ont été installés à travers toute l'Afrique de l'Est. La réaction des Pokot à ces deux hommes s'affiche toujours en 1995, à travers le fait qu'ils se souviennent de « Krimti alias Karamdi » (*karam* signifie «gentil, agréable» en pokot), comme ils appelaient Crampton, avec affection, alors que Barton a été soit oublié, soit que l'on se souvienne de lui comme l'un des Européens qui a altéré leur culture.

Les Pokot sont restés relativement indifférents au régime colonial, continuant leur traditionnelle manière de vivre et exprimant simultanément une réelle résistance aux changements comme l'a démontré H.K. Schneider (1959).

Dans les années quarantes, la Région des Pokot de l'Ouest, occupe 4.900 m^2 pour 42.777 habitants dont environ 60% sont pasteurs et 40% agriculteurs. Les Européens se sont installés plus au sud, à Kitale, dans une zone plus hospitalière. Les Pokot de l'Est sont établis au nord du District de Baringo sur une surface légèrement plus grande que celle occupée par

les Pokot de l'Ouest. Ils sont environ 7.000 et poursuivent une vie nomade, parcourant la plaine à la recherche d'eau et de pâturage pour leur cheptel. Longtemps considérés comme les attardés et les plus traditionnels de la région, ils manifestent malgré tout un intérêt pour l'éducation et collectent même de l'argent pour la construction d'une école. Ils regardent avec dédain les agriculteurs dont certains travaillent dans des fermes de colons en Tranz Nzoia. Ayant subi les attaques régulières des Turkana depuis de nombreuses années, ils sont même allés jusqu'à accepter la protection du gouvernement. Le District Commissioner a établi son campement à Nginyang mais aucun Européen n'est installé dans ce secteur si hostile.

Les prédécesseurs de Barton, reconnaissant la position des anciens, ont essayé de travailler avec eux, sans succès.

Barton commence par s'informer de façon aussi précise que possible sur l'organisation sociale et politique des régions pokot les plus importantes : Cheptulel, Lomut, Masol, WeiWei, Riwa et plusieurs autres régions, avant de prendre contact avec elles. Chacune est un groupe de voisinages, officiellement des communes. Pour chaque commune, un « homme de tête » appelé plus tard « chef » est désigné, suivant le principe du respect d'application de l'« Indirect Rule» qui indique qu'une « société doit avoir un chef ». Barton soutient également le raisonnement selon lequel il serait plus facile de contrôler un peuple nomade, si les périodes de migrations sont arrêtées : ainsi défend-il aux individus de quitter leur commune de naissance.

Barton reconnaît l'impossibilité d'utiliser les experts rituels, car leurs fonctions sont liées de près à la guerre et par conséquent tout à fait incompatibles avec la *Pax Britannica.* Avec les Maasaï, les Nandi et d'autres Nilotes du sud, il avait été nécessaire de relever les spécialistes rituels de leurs pouvoirs ou de les exiler. Suivant ce modèle, Barton se met en tête de tuer Erimat. Il ne parvient pas à l'attrapper, mais selon toute vraissemblance, Erimat s'enfuit du Kenya en Ouganda et meurt peu après. Les Pokot expriment encore leur ressentiment contre le gouvernement qui a « tué » Erimat.

Les années suivantes, le gouvernement sépare le pouvoir judiciaire du pouvoir exécutif, principe tout à fait inconnu mais facilement applicable en l'absence de structures gouvernementales indigènes bien définies. En fait, à l'issue de la mission de Barton et de ses successeurs, ils ont créé les trois branches du gouvernement familier au monde occidental : l'exécutif, le judiciaire et le législatif. Un système juridique de tribunaux indigènes est

organisé dans chaque commune en 1923 avec un ancien choisi ou un groupe d'anciens à sa tête. Un conseil indigène est formé en 1925 avec des « chefs » agissant comme représentants et plus tard un représentant élu dans chaque commune est ajouté. Ainsi la structure du nouveau gouvernement pokot devient le modèle de tous ceux créés pour tous les autres peuples aborigènes du Kenya.

Durant toute cette période, la vie se déroule sans beaucoup de changements. Les Pokot n'accordent aucune déférence aux nouveaux chefs et ignorent les ordres, tels ne pas franchir les limites des communes, tandis que les officiels du gouvernement peuvent faire bien peu pour renforcer leurs décrets.

La nouvelle structure gouvernementale continue avec quelques modifications. En 1952, il y a onze communes dans la Région des Pokot de l'Ouest, chacune d'elles avec un chef et une douzième est proposée. Autrefois, chaque commune avait son propre tribunal indigène, mais ils sont réduits à trois répartis dans la région. Chacun d'eux tient une permanence par semaine pour écouter les cas civils et criminels (selon la perception britannique). Le conseil indigène, composé de vingt deux hommes rencontrent tous les trimestres le District Commissioner, qui agit comme président et dirige la plupart de ses décisions.

De toutes les nouvelles institutions politiques, seuls les tribunaux bénéficient d'une certaine acceptation, sans doute parce qu'ils ressemblent aux « tribunaux de brousse » que les Pokot continuent de conduire. Le pouvoir des anciens dans les deux cas de figure a été limité et les crimes de nature sérieuse, s'ils sont découverts, finissent chez le District Commissioner, le premier haut magistrat, ou les tribunaux les plus hauts de la colonie. Les tribunaux indigènes sont principalement occupés avec des cas de vols, de violation de contrat, d'extorsion de biens (habituellement des femmes et du bétail) et des offenses contre les arrêtés imposés par les conseils indigènes sur l'ordre du gouvernement. Cependant, on peut dire que le conseil indigène n'a eu qu'un succès limité, confirmé par les faits rapportés l'année la plus féconde qui fait état de 162 cas civils en 1951, dont beaucoup concernent des étrangers installés dans la région. Ce tribunal a 114 cas criminels enregistrés en 1951, mais les crimes - excepté l'assaut - sont généralement des violations de décrets avec une action menée par les fonctionnaires du gouvernement colonial. La plupart des litiges continuent à être traités dans les tribunaux de brousse traditionnels.

Il est ainsi évident que la structure démocratique introduite par les fonctionnaires coloniaux n'a jamais fonctionné et que les Pokot ont été, de fait, administrés par la « règle directe ». Leur antipathie pour le système est facilement observée et confirmée par la consultation des rapports annuels des District Commissioners. Du rapport de Barton en 1920 où les chefs éludent leurs responsabilités à celui de Flynn en 1945 où, d'aussi loin qu'il puisse en témoigner après trente cinq ans d'administration chez les Pokot de l'Ouest, il affirme que c'est l'une des régions les plus en retard du Kenya. Peu de chose ont changé en 1959 quand Schneider est sur le terrain.

A une rencontre du conseil d'indigènes en 1951, le District Commissioner, offre le budget qu'il a préparé et introduit toutes les autres choses importantes. A part deux ou trois individus, produits des écoles du gouvernement ou des missions, les chefs et représentants s'enferment dans des propos inappropriés et des obstructions, montrant un manque d'intérêt prononcé dans les projets avancés. Les chefs n'ont pas acquis une position sociale plus haute du fait de l'exécution de leurs nouvelles capacités et leur manque d'intérêt dans les rencontres du conseil n'est qu'une illustration et le résultat au moins en partie fondée sur une crainte de représailles de la part de leurs électeurs, pour peu qu'ils osent proposer véritablement de nouvelles mesures. Dans les rencontres tenues dans leur commune, ils sont librement contredits, voire insultés, car ils doivent souvent leur position (accompagnée d'un salaire) des anciens qui les ont proposés comme candidats, ou ils sont perçus comme égaux des autres membres présents. On attend d'eux qu'ils servent, non qu'ils dirigent et s'ils deviennent « abusifs » c'est à dire qu'ils renforcent leurs ordres : la magie est alors utilisée contre eux.

2.8.2. L'économie:

La vie économique pokot est centrée sur l'élevage. L'agriculture est variable selon la nature de la terre mais ne vient qu'au second plan. Le bétail consiste en zébus, moutons à queue grasse, des chèvres et quelques ânes. Tout le bétail mâle, sauf celui assigné à la reproduction est castré. Trois types de bétail sont distincts selon leur fonction :

- Les vaches sont les plus importantes en tant que productrice de veaux et de lait, essentiels pour l'alimentation. Du fait de la production des veaux, elles représentent un capital marchand de grande valeur.
- Les taureaux sont gardés pour la reproduction, mais comme les vaches ils sont mangés à l'issue de leurs loyaux services.

- Les bœufs sont prisés pour leur beauté, mais ont réellement moins de valeur marchande que les vaches d'un point de vue strictement économique. Ils sont tués pour des occasions rituelles variées ou gardés comme bien d'échange contre des céréales.
- Le bétail a trop de valeur pour être tué n'importe quand et les moutons et les chèvres sont le plus souvent tués pour entretenir des relations conviviales avec la famille ou les meilleurs amis.

D'une façon générale, tout le bétail, sauf celui qui est réservé pour des occasions bien identifiées, est consommé, qu'il soit tué où qu'il meurt de façon inattendue dans d'autres circonstances. Le bétail produit le lait, le sang et la viande et des animaux morts on obtient les peaux, les cornes, les os utilisés pour la confection de divers accessoires.

L'usage économique du bétail chez tous les Nilotes a une très grande importance, mais le bétail est bien autre chose encore et nous parlerions volontiers 'd'intimité bovine' chez les Pokot. C'est un sujet d'intérêt central dans la vie de ces gens, tout comme les aspects de la beauté qu'ils lui attribuent, d'identification et d'affection à leur égard qui est ressenti. Evans Pritchard 1937 (1968 : 36) disait déjà : « Les Nuer, qui mettent volontiers du bétail dans la définition de toutes les opérations et de tous les rapports sociaux s'en sont fait un idiome : socialement, ils parlent bovins. »

Avant l'arrivée des Britanniques, les Pokot ne connaissaient que deux produits : le millet et le sorgho qui peuvent pousser dans des conditions difficiles et demandent peu d'attention. De plus, c'est à partir de ces céréales qu'est fabriquée la meilleure bière et la bière est un composant essentiel du lien social.

L'exploitation de la ferme est concentrée au cours de la saison des pluies : d'Avril à Août, quand les champs de quatre à cinq milles m^2 sont dégagés sur les pentes. Ils les utilisent pendant une saison ou deux, puis ils sont abandonnés quand ils ne produisent plus. Les fermiers les plus riches peuvent faire deux récoltes par an, tant à la saison sèche qu'à la saison humide, en pratiquant l'irrigation. C'est particulièrement vrai dans la commune de Wei Wei qui a le plus grand réseau de canaux. Comme la quantité de terre cultivable est limitée et que la demande est forte, le concept de propriété est ici plus clairement défini que pour toute autre terre. Les pasteurs résidant sur les bords des chaudes plaines basses peuvent obtenir une récolte pendant la saison des pluies en plantant de l'éleusine, la céréale la plus résistante. Ceux qui ont peu de bétail peuvent vivre le long des pentes à flanc de montagnes où

l'exploitation agricole est possible mais les pâturages restreints et d'autres peuvent entretenir de grands troupeaux et exploiter la ferme en même temps.

Trois niveaux de dépendance économique caractérisent la vie des Pokot :

1. L'établissement, *kaw*, qui produit suffisamment pour satisfaire tous les besoins, à l'exception des articles importés comme les perles et autres objets de décoration et dès les années cinquante, la farine de maïs vendue par des commerçants étrangers.
2. La communauté de voisinage, *korok* : qui permet une production maximum, où les membres organisent leur travail en coopérative et coopération par un système de « prêts de biens », renforcé par les fêtes périodiques du bétail.
3. Au troisième niveau, des relations symbiotiques entre Pokot éleveurs et agriculteurs autorisent ceux qui ont peu de céréales, les pasteurs, à troquer de la viande et du bétail pour un surplus de graines ; ainsi sont distingués deux groupes principaux : les « gens de bétail », *pipatich* et les « gens de céréales », *pipapaugh*.

Un autre type d'échanges est important pour cimenter les relations : celle de déposer du bétail chez des voisins ou des amis. En distribuant le plus possible de bétail et à des endroits éloignés, ils s'assurent qu'une seule part de leur bétail sera perdue s'il y a des raids ou des épidémies là où ils sont ; en même temps ils sont assurés de ne pas être dépossédés de tout leur bétail.

A cette pratique très largement utilisée, les Pokot ont ajouté une variation dans l'institutionnalisation de leur partenariat commercial entre hommes de la parenté : *tilia*, les associés de bétail. La personne qui reçoit une vache doit donner un bœuf à son propriétaire, ou quelque fois du grain, une chèvre ou un mouton. En conséquence, le nouveau possesseur du bœuf peut l'utiliser à sa guise, généralement pour une compensation matrimoniale, une fête ou pour acheter du grain. Le nouveau propriéatire de la vache la garde aussi longtemps qu'elle vivra, mais en faisant de petits cadeaux au dernier propriétaire et en lui donnant périodiquemenr un veau de cette dernière. Quand la vache meurt, tout le monde est quitte. Fréquemment le propriétaire de la vache clame frauduleusement qu'elle est morte et qu'il est ainsi acquitté de son endettement permanent, ce qui est souvent l'occasion de litiges connus sur le bétail.

Le fermage

Au début des années 1930, les Britanniques entreprennent des réformes économiques pour élever le niveau de vie, augmenter la contribution des Pokot à l'économie du Kenya et préserver leurs ressources, mais sur fond d'un manque de compréhension du pastoralisme et de leurs valeurs culturelles. Les critiques britanniques des pratiques économiques des Pokot suggèrent qu'il y a probablement quelque chose d'anti-naturel chez ce peuple, dont les intérêts sont limités à l'élevage et quelque chose de faux ou du gaspillage dans une économie où le travail n'est pas une valeur en soi mais permet aux hommes de passer leur temps étendus à l'ombre des acacias.

Dans les premières années de contact, le gouvernement était plus préoccupé par ses propres problèmes que par les activités économiques des Pokot. Barton remarque en 1920 que les Pokot ne sont pas intéressés pour ajouter la culture du maïs à leurs cultures. En 1926, un autre District Commissioner, les décrit comme « une tribu très paresseuse tout le temps », qui ne prête aucune attention pour améliorer ses cultures ou en cultiver de meilleures.

La réforme économique commence véritablement ; elle n'est pas le résultat d'une politique officielle, mais la vocation de G.H.Chaundy, le principal de l'école du gouvernement à Kapenguria de 1930 à 1943. Il institue un programme d'étude largement orienté vers de « bonnes » techniques agricoles dans l'espoir que les élèves propageront les connaissances acquises. Espérant induire les Pokot à quitter leur vie pastorale, il crée des parcelles de terrain de démonstration d'un bout à l'autre de la réserve dans le but de leur montrer l'avantage de la diversification des cultures et leur donner l'expérience de s'habituer à de nouvelles cultures dont le manioc, la noix de cajou, le capoc, les tomates, les pommes de terre, bananes, papayes, haricots, oranges, citrons, canne à sucre, citrons verts et piments. De bonnes terres sont choisies pour ces parcelles où l'agriculture est tributaire de l'irrigation ; le gouvernement exige des hommes adultes qu'ils consacrent un peu de travail chaque année à leur entretien.

Seule l'introduction du maïs a un succès modéré. Quelques fermiers le font pousser volontairement. Dans la commune de Sekerr, où l'on indique que l'on force les gens à le planter, il est couramment utilisé. Il semble que le maïs soit bien accepté surtout en raison de sa proximité avec le mil et le millet dans son apparence et son mode de culture. Son désavantage demeure qu'il requiert plus d'attention et de meilleures conditions pour pousser

que les cultures traditionnelles et un équipement spécial pour moudre le grain. De fait la plupart des récoltes sont envoyées dans des boutiques pour être moulues dans les moulins des Indiens.

En 1943, Chaundy fait un rapport où il déclare que cette résistance a été brisée et qu'une « révolution » s'est accomplie dans la région à côté de l'acceptation très limitée du maïs. Cependant, son travail rencontre de très fortes résistances, malgré sa sincérité, ses bonnes intentions et ses efforts zélés.

Il tente d'enrayer les pratiques de plantation érosive sur les pentes escarpées mais finalement il doit introduire des décrets pour exiger des fermiers d'entourer tous les champs de fossés pour réduire la perte de la terre s'écoulant avec l'eau et d'arrêter désormais la culture sur les pentes.

A la fin de 1940, le chef du hameau de Sekerr vient le trouver pour lui dire qu'à cause de la famine, beaucoup de familles ont migré en plaine le long de la rivière Malmatai pour ramasser des plantes sauvages. Chaundy répond que le manque de nourriture est dûe à leur propre indolence, qu'il les a avertis l'année précédentes d'une invasion de criquets, qu'ils doivent planter des patates douces et des pommes de terre blanches et qu'il leur a même donné les graines. Le chef lui répond que les gens ne veulent pas planter ces cultures qui demandent trop de travail et veulent seulement planter leurs cultures traditionnelles d'éleusine. Les Pokot aiment les nouvelles nourritures que Chaundy a introduites et les mangent quand ils peuvent en avoir, mais tous les prétextes sont bons pour qu'ils ne les cultivent pas, leur excuse favorite étant que les vaches n'auront plus de lait ou « s'assècheront » selon l'expression pokot s'ils le font.

Le résultat fréquent des décrets relatifs au fermage est que les instructeurs agriculteurs africains, dans l'obligation de les forcer, commencent à accepter des pots de vin pour ne pas relever les cas illégaux et les plantations sur les pentes escarpées se sont largement étendues.

Après la deuxième guerre mondiale, quand Chaudy est parti, la Corporation du Développement Colonial a fourni des fonds pour du bétail permanent et des fonctionnaires agricoles dans la région, afin de tenter d'introduire la culture de la cacahuète chez les Pokot de l'Ouest. Ce projet échoue et en 1952, les fonctionnaires n'ont pas davantage de succès que Chaundy. La commune de Mnagei où le quartier général du gouvernement et l'école sont installés, a totalement changé : quelques fermiers utilisent des charrues au lieu des

traditionnelles binettes africaines au manche court, mais beaucoup d'entr'eux, si ce n'est tous, sont étrangers ou occupent des fonctions dépendant du gouvernement.

L'élevage

La campagne d'innovation pour établir de nouvelles méthodes agricoles est accompagnée d'interdiction des méthodes d'élevage traditionnel.

Pendant des années, le discours le plus largement répandu soulignait que les pasteurs appauvrissaient la terre par surexploitation animale et ainsi la détruisaient par érosion. La Commission Charretière de la Terre de 1932 estiment que les Pokot ont un cheptel de 300.000 têtes de bétail pour une population d'un peu plus de 20.000 habitants ; mais un resencement précis en 1952 donne un total d'un peu plus de 110.000 têtes de bétail chez les Pokot de l'Ouest, avec un nombre égal de chèvres et 37.000 moutons pour une population d'environ 40.000 personnes.

A moins de supprimer les troupeaux de la région par la force, une politique déjà instituée dans d'autres lieux, la promotion de la vente et de l'exportation du bétail vers d'autres régions est la seule suggestion possible pour réduire les troupeaux.

Les Pokot s'échangent le bétail et le négocient à travers le sytème *tilia*, mais ils refusent de vendre leurs troupeaux à des étrangers, surtout à cause des obligations mutuelles à long terme pour assurer aide et support à travers le partage du bétail, alors que dans des ventes extérieures ces tractations et leurs avantages sont perdues.

A l'arrivée des Britanniques, ils disposaient de bétail pour payer les taxes et même en 1959, des bœufs étaient vendus à des négociants somaliens pour obtenir de l'argent. Mais ils préfèraient utiliser le bétail de la manière traditionnelle et vendre les peaux qui étaient exportées tous les ans.

Leur résistance à vendre le bétail est renforcée par le fait que des colons européens ont fait établir une mise en quarantaine du bétail dans les réserves. Leurs raisons incluaient la crainte que l'exportation de bétail d'Afrique n'affecte le prix de leur propre bétail sur le marché et que les épidémies endémiques dans les réserves n'affecte le leur. Des quarantaines se sont donc produites pendant de longues périodes, mais en 1941, quand de telles

considérations passent au second plan, les Pokot exportent 3.000 têtes de bétail. Après la guerre, la quarantaine est de nouveau instituée.

La réaction des Pokot est de dire que le gouvernement veut les maintenir à un certain niveau de pauvreté. Ils demandent alors des explications sur le fait que des colons, à titre privé soient autorisés à entretenir de grands troupeaux, alors qu'on les décourage de le faire. L'énormité des propositions pour la réduction du cheptel mérite l'attention quand on examine leur système de valeur : est considéré comme riche un homme avec une centaine de têtes de bétail alors un homme n'ayant plus que dix têtes est pauvre. Un Pokot sans bétail est un homme « mort ».

Pour diminuer la taille des troupeaux, Chaundy impose des décrets qui établissent des zones de pâtures restreintes pour améliorer la condition des pâturages. Les Pokot font paître le bétail aussi bien dans les plaines qu'en montagnes où l'herbe est toujours dense, mais les gens de la plaine n'ont recours à la montagne qu'en cas de sécheresse. Ils ont, en fait, un plan indigène selon lequel les aires d'herbage résistants au termites sont fermées à la pâture sauf pendant les sécheresses et la saison sèche. Des amendes sont imposées à ceux qui enfreignent l'interdit. Quelques groupes continuent cette stratégie, mais rien n'indique que le gouvernement était informé de cela en 1939 quand quelque 23.300 hectares (233 km^2) furent mis de côté par décrets surveillés par des gardes. Les Pokot résistèrent à l'imposition de ce nouveau système et l'un des crimes le plus souvent jugé dans les tribunaux fut la violation de ces zones de pâturage interdites. Cependant, ils ont coopéré en construisant des haies autour des réserves de pâturage.

Là encore les Pokot prétendent que le gouvernement exagère le problème de l'érosion et bien que de grandes plaques de terre rouge à nu se voient dans les plaines, ils prétendent qu'elles ont toujours existé. Ils voient les fonctionnaires du gouvernement comme d'éternels pessimistes qui se plaignent constamment que la terre est lavée par les rivières, et ils ignorent ces avertissements parce que leur bétail est toujours aussi gras et rayonnant de santé. Ils ne sont en rien concernés par les arguments qui soutiennent qu'ils doivent protéger la terre pour la postérité, soutenant que : « Nos fils auront à régler leurs propres problèmes. »

La propagande pour « améliorer » la production de bétail est tombée dans l'oreille d'un sourd. Le partenariat commercial, les fréquentes nécessités de tuer du bétail pour les célébrations et l'alimentation, l'utilisation des fêtes de bétail pour établir des obligations

réciproques et d'autres facteurs en cours font qu'un homme doit avoir un grand nombre de têtes. Pour ces raisons, l'idée de produire un animal de qualité supérieure qui puisse remplacer deux ou trois autres de moindre qualité n'était pas compréhensible : qui plus est, les Pokot n'ont jamais été convaincus que leur propre bétail était inférieur.

Il apparaît que la plupart des changements imposés dans la vie économique n'ont été suivis d'aucun effet. Le développement d'un marché de peaux est peut-être une exception. Alors que la culture du maïs ne s'est pas étendue, quand elle l'a été, elle a été associée aux schémas de cultures traditionnelles.

La plupart des changements économiques sont imposés aux Pokot par de nouvelles lois d'interdiction de faire des brûlis toute l'année, de coupes des arbres dans la forêt au sommet des ruisseaux, de certaines zones de pâtures et de cultures sans respecter les courbes de niveau. Des aires de commerce sont délimitées dans la réserve, dans lesquelles les négociants offrent certains produits à la vente, mais peu de Pokot sont acceptés. Leurs acquisitions courantes sont importées : du maïs en grain, des perles et du fil métallique, de longs couteaux en fer (comme des machettes), des toiles de coton et d'autres bricoles de consommation courante. Le long couteau, *panga*, a largement remplacé le long couteau traditionnel fabriqué par les forgerons. Ces innovations n'ont pas beaucoup d'impact sur les Pokot.

Une activité qui peut être oubliée en tant qu'indice de changement pertinent s'est déjà développée avant l'arrivée des Britanniques. Beaucoup de jeunes hommes quittaient la réserve pour aller travailler comme bergers et ouvriers agricoles dans des plantations d'Européens, après les cérémonies de circoncision. Après quelques mois ou quelques années, ils retournaient à la maison pour être inités à travers le rite d'accès au status d'adulte *sapana*. En effet, traditionnellement les jeunes hommes quittaient leur famille avant l'initiation pour travailler chez de riches pasteurs comme vachers. Ils commencaient d'acquérir du bétail et d'ainsi constituer le début de leur troupeau, ce qui pouvait encourager leur père à trouver le bœuf pour les cérémonies de leur célébration de *sapana,* ainsi que le bétail de la compensation matrimoniale de leur mariage.

Le travail dans les plantations d'Européens et le gain d'argent qui s'ensuit sont les seuls nouveaux éléments dans la pratique, mais dans la réalité ce n'est pas une majorité écrasante de Pokot qui a quitté la réserve pour aller travailler.

L'éducation et la religion

Traditionnellement, l'éducation formelle a lieu pendant les cérémonies de circoncision quand des garçons de voisinages proches reçoivent pendant trois à cinq mois l'entraînement et l'instruction du savoir et de la moralité. En plus, ils apprennent le système de valeur et les modes de vie dans au sein de groupes informels.

L'éducation des filles est plus précisément formalisée à l'issue de la phase liminale des cérémonies de l'excision, quand, dans chaque voisinage, les femmes se réunissent et qu'elles informent de façon très détaillée les jeunes filles sur la conduite à tenir en tant qu'épouse et mère.

L'éducation est le moyen d'instiller une appréciation des valeurs, de la manière de vivre et du bétail en particulier. La connaissance de l'élevage des animaux et d'autres techniques s'acquièrent par la participation aux activités économiques de la famille.

Dans leur vie religieuse les Pokot, comme la plupart des Nilotes, ne procèdent pas à une nomination systématique de la cosmologie, bien que si l'on tente de dépasser la surface, il existe un système complexe de croyances à propos de la nature de l'univers. Ils croient en un grand dieu et créateur, *tororut*, qui semble être un gardien paternel et disciplinaire et qui se manifeste lui-même dans le soleil, les étoiles, la pluie et le tonnerre et d'autres phénomènes naturels. Des prières sont adressées à cette divinité ou ses manifestations pour demander de l'aide en cas de maladie, sécheresse, ou d'autres infortunes.

Les ancêtres, qui jouent un tel rôle chez les Bantous et quelques Nilotes, sont beaucoups plus insignifiants chez les Pokot. Les seuls esprits dont on pense qu'ils continuent d'exister après la mort sont ceux des hommes adultes et dans certaines occasions ceux de certaines femmes aussi, qui ont une grande famille, ont acquis des richesses, un statut rituel, moral et social. Ces esprits interviennent dans les affaires des vivants et des prières pour des demandes d'aide leur sont quelquefois adressées. Mais les Pokot semblent regarder la mort comme le plus grand des maux et la considèrent comme une infraction aux convenances même quand ils mentionnent le nom de personnes disparues ou quand ils parlent de la mort. Les esprits ancestraux sont perçus pour la plupart comme malveillants, irritables et vindicatifs. On leur reproche les malheurs qui tombent sur leur ancienne ferme. Peu de connaissance sur la vie après la mort, sur les esprits ancestraux ou leur dieu n'est avérée. Les

Pokot sont, dans un certain sens, fatalistes, prenant le malheur comme il vient, invoquant leur dieu et les forces surnaturelles pour les aider en cas de besoin mais n'affirment jamais que ces dieux le feront.

Ils semblent également soutenir que la vie traditionnelle est la plus acceptable pour *tororut*, qui l'a créée et qui souhaite qu'elle continue ; c'est de fait la meilleure vie imaginable. Un renversement d'équilibre des forces métaphysiques explique beaucoup, mais pas tout le mal qui survient. Un homme dont la vie fut exempte de mauvaises actions est rituellement pur ; mais à travers certains actes ou par le retournement de situations chargées de danger ou de déséquilibre social, il peut devenir « impur » et le malheur s'abattra sur lui. Un homme qui tombe malade interprète ce fait comme résultat de sa conduite et ses voisins aussi.

Durant toutes les périodes transitionnelles de vie, en incluant la naissance, l'excision, la circoncision et la mort, « l'impureté » est présente : à la naissance elle concerne la mère ; la fille à l'excision; le garçon à la circoncision ; au moment de la mort l'épouse survivante et les enfants du mort. La plupart des actes criminels, incluant le meurtre et la pratique de la magie malveillante à des fins privées, entraînent chacun à faire un rite de purification. Un guerrier qui tue un membre de l'ethnie ennemie est aussi marqué par l'impureté, même si cet acte est digne d'éloges, il est une bonne illustration de ce principe.

Les personnes impures sont isolées du reste de la société jusqu'à ce qu'elles puissent réaliser les cérémonies de purification nécessaires comme le fait de les asperger du sang d'une chèvre ou de les laver avec le chyme de la panse d'un bœuf. L'impureté est clairement un état social transitionnel, une période de changement de status qui est une période de tension précisément parce que le changement de l'équilibre normal du groupe est en train de s'opérer. La cérémonie de purification est un moyen pour apaiser la transition. Le résultat net du système est d'encourager l'équilibre et d'alerter le groupe de prendre des précautions particulières pour se préserver pendant ce temps, quand il est davantage perméable au trouble.

La magie, qui est si importante dans la religion et la vie morale est probablement le meilleur moyen du contrôle social. Elle peut être utilisée par des individus autorisés ou par la communauté prise comme un tout pour parvenir à ses fins ou par ceux qui ont été insultés ou blessés contre les acteurs des offenses. Elle peut être aussi utilisée par de mauvaises personnes qui veulent nuire à d'autres pour raisons personnelles, mais ceci est généralement

condamné et ceux qui utilisent la magie à ces fins sont considérés comme congénitalement mauvais et pressentis pour un châtiment extrême. Pratiquée de façon privée, la magie est l'équivalent d'un meurtre voire pire. L'une des tâches les plus importantes des devins est d'identifier ceux qui font de la magie pour qu'ils soient portés en justice.

La magie donne les moyens aux anciens et aux membres de la communauté de punir les criminels inconnus, tandis que le danger d'être tué par magie est toujours présent et fait hésiter les Pokot à s'offenser les uns les autres. Un homme dans la force de l'âge déclare qu'il ne souhaite jamais être propriétaire d'un troupeau trop important au risque de créer l'envie chez ses compatriotes et d'être menacé d'un sort qui pourrait lui être jeté. La magie peut être aussi utilisée par la communauté pour punir un déviant, de telle sorte que tout un chacun fait très attention de ne pas trangresser les bonnes manières même s'il n'est pas très enclin à le faire. Parce que la magie est acceptée comme une sévère réalité, la déviation est rare et considérée sans aucun doute avec grande attention.

L'assaut des colons sur l'éducation et la religion

Ce bref sommaire sur les croyances des Pokot est un détour nécessaire pour entrevoir leurs réactions au troisième assaut des administrateurs britanniques sur leurs manières de vivre : l'éducation et la religion.

Cela commence quand Chaundy inaugure son travail simultanément sur l'éducation et la religion. L'éducation n'est pas seulement l'apanage des missions, comme ce fut souvent le cas en Afrique. Une école du gouvernament est créée en 1928, trois ans avant que la Société de la Mission des Hommes de la Bible obtiennent le terrain nécesaire à la construction de leur mission et de leur école. Les deux organisations implantent plus tard des petites écoles primaires de brousse à travers toute la région pour introduire les garçons à la scolarisation. A l'issue de là, transférés soit à l'école principale de la mission à Nasokol ou à celle du gouvernement à Kapenguria, ils peuvent continuer leurs études. En 1951, il est possible d'obtenir le niveau de la classe de 5ème.

Les écoles et les missions n'ont pas plus de succès que les autres innovations. Les deux écoles avaient obtenu leurs élèves : essentiellement des étrangers les plus agressifs comme les Kitosh, les Kony et les Sebei issus de la commune de Mnagei où les principales écoles étaient situées. L'intendance dans les écoles de brousse a toujours été pauvre et les

District Commissioners, devaient persuader les pères pokot d'envoyer leurs fils à l'école. Une école de brousse parmi les plus réputées de la commune pokot et la plus fréquentée en 1951, fait état de dix écoliers irréguliers. En 1948, le préfet se plaint que l'école du gouvernement à Kapenguria n'a que 102 élèves, dont moins de la moitié seulement sont Pokot et que le travail en classe est très pauvre.

Les arguments des Pokot contre la scolarisation sont très clairs. Premièrement, les jeunes garçons aident au gardiennage du petit bétail et les envoyer à l'école fait qu'ils ne peuvent plus le faire. Deuxièmement, ils ne voient aucun intérêt à apprendre à lire, à écrire et à l'arithmétique. Ils n'envient pas les Européens et ne désirent aucunement les imiter. Un autre facteur sous-jacent est que l'éducation des enfants n'est pas permissive, donc une période enviée qui ne crée pas de conflits importants pour les adultes, l'école pourrait aller à l'encontre de cette éducation et créer des désir d'émancipation chez les jeunes.

La résistance au christianisme est fondée pour une part sur la simple indifférence. Il semble que rien dans le christianisme ne puisse être un appel pour eux et leurs propres croyances semblent être bien suffisantes à leurs besoins. Il est évident cependant que les conversions ont été un moyen pour obtenir des aides et des facilités d'éducation. Mais comme les Pokot n'ont aucun désir d'éducation, l'église ne peut en rien utiliser sa devise de prosélytisme la plus efficace. En 1952, le responsable d'une mission, malgré tous ses efforts, fait le constat que le nombre de convertis en pays pokot depuis vingt cinq ans qu'il la mène, peut tenir dans les doigts d'une main.

Mais l'accueil aux missions est également fondé sur d'autres facteurs ; chez les Pokot de l'ouest, la conversion signifie « aller à l'école » et les critiques de l'éducation s'adressent tant aux écoles de la mission qu'à celles du gouvernement.

En outre, l'observance du culte chrétien implique de mener une vie sédentaire, de résider près d'autres personne et près de l'église, de reconnaître l'autorité du chef religieux, d'abondonner la polygynie et de ne pas pratiquer la circoncision des jeunes, motifs tout à fait indésirables voire impossibles. Les missions ont rendu leur tâche difficile en refusant tout compromis et dans certains cas, en exigeant l'abstention de certains rites sans raison apparente. Par exemple un jeune garçon devait choisir entre le baptême ou la circoncision, en dehors du fait que sauf à la frontière ougandaise de la région des Pokot de l'ouest, la

circoncision est une condition *sine qua non* de la vie pokot. Un homme non-circoncis est à peine considéré comme un homme véritable.

A la veille de l'indépendance, les Pokot continuent leur mode de vie ; les femmes portent leur robe de cuir et leur cape, les hommes sont complètement nus. Ils portent leur lance de deux mètres cinquante, leur coiffe d'argile très élaborées, marque de leur statut d'adulte, s'occupent de leurs troupeaux, cultivent le sol et boivent de grande quantité de bière de mil ou de miel. Ils continuent de se conduire autant que possible, comme ils l'ont toujours fait dans le passé, ne portant qu'une infime attention au gouvernement. Ils sont attentifs à ses directives marquant une résistance passive ou une opposition radicale pouvant aller jusqu'à jeter des sorts contre ceux d'entre eux tentés de dévier de la tradition. Ils continuent de dispenser au sein de la communauté toute l'éducation et la religion nécessaires à leur vie et demeurent sceptiques aux prétendus bénéfices de la scolarisation du gouvernement et du christianisme. Leur vie pastorale comble tous leurs besoins et leurs désirs et ils n'ont rien trouvé dans la culture occidentale qui les convaincrait d'abandonner leur vie d'autrefois.

La résistance déterminée des Pokot aux pressions des Britanniques est fondée sur la satisfaction de leur culture traditionnelle et leurs sentiments qu'elle est bien supérieure et bien plus désirable que la civilisation occidentale. Associée à leur conviction, il faut aussi parler de leur attitude qui va d'une simple indifférence à un réel mépris face aux autres gens, ce qui rend le travail ethnographique très difficile, surtout quand leur attitude se double de la suspicion concernant les objectifs des étrangers.

Suspicion, réserve, indifférence, mépris et le sentiment de supériorité sont tous rattachés à leur désir de résister au changement et de maintenir leur culture telle qu'elle est. Ceci dit, cette réaction n'est pas celle seulement des Pokot, mains elle est commune à tous les peuples de la région nilotique du nord.

Audrey Butt (cité par H.Schneider 1959 : 161) synthétise ainsi cette impression : « Tous ceux qui ont été au contact des Nilotes ont remarqué leur conduite fière, individualiste et truculente qu'ils utilisent avec tout le monde et spécialement les étrangers. Ils considèrent leur pays comme le plus beau de la terre et tous les autres humains inférieurs à eux. C'est pour cette raison qu'ils méprisent les vêtements et dédaignent la culture européenne et arabe et sont méprisants et réservés à l'égard des étrangers, ce qui rend difficile de vouloir les connaître. Leur attitude envers tout type d'autorité qui voudrait les contraindre est à la fois

susceptibilité, fierté et désobéissance téméraire. Chacun détermine son propre chemin aussi loin qu'il puisse, a une haine de la soummission et est prêt à se défendre ainsi que ses biens de l'incursion des autres. Ils sont indépendants, guerriers courageux, insubordonnés et agressifs et extrêmement conservateurs dans leur répugnance à l'innovation et à l'ingérence. »

Quelques uns des voisins très proches des Pokot au sud de l'escarpement oriental de la Vallée du Rift ont les mêmes attitudes que les Pokot. Hennings 1951 (166-167) cités par H. Schneider 1959(162) parle ainsi des Elgeyo, Nandi et Masai : « Les tribus pastorales ne montrent aucune hâte indécente à abandonner leur ancienne manière de vivre. L'ensemble chemises et shorts kaki, chapeaux inconfortables, cigarettes, bicyclettes et football a bien peu de sens pour les Elgeyo et leurs tribus de sang et leurs cousins, les Maasaï et les Samburu... Quelques personnes de ma connaissance appelleraient cette vie une vie de stagnation, impliquant que tout ce qui est vieux et ne change pas est stagnant. Cette conclusion invite au questionnement. Le pasteur elgeyo a une aussi bonne nourriture voire meilleure, une aussi bonne voire meilleure habitation et une vie généralement plus saine que des millions qui vivent dans les villes d'Europe. Le chômage et la pauvreté, qui sont les spectres de la civilisation occidentale n'ont pas de sens pour lui. Il fait un avec son environnement, un pasteur avec son troupeau sur les hauts pâturages équatoriaux d'Afrique. Parce qu'il se sent lui-même partie du cosmos, son cœur est en paix et il est sans souci et heureux dans un sens que des millions en Europe ne connaîtront jamais. »

Ce passage montre combien la vie des pasteurs a séduit les Européens et beaucoup d'entre eux sont tombés sous le charme des Nilotiques, entrant tour à tour dans l'Elgeyomania, faisant perdre à certains administrateurs leur efficacité et entraînant leur transfert ; ou la Pokotomania faisant gagner à certains chercheurs la capacité d'entrer progressivement dans leur mode de pensée paradoxale.

Ceci dit, aucune culture ne demeure statique et celle des Nilotes ne fait pas exception. Quelques uns à qui ont été imposés certains changements ont renforcé leur pastoralisme et ont emprunté aux autres. Ainsi beaucoup ont emprunté aux Maasaï et les Pokot de leur côté ont emprunté tant aux Karimojong qu'aux Turkana leur donnant ce caractère atypique parmi les Kalenjin. C'est précisément sur cet emprunt que demeure construit ce travail.

De leur côté, leurs voisins bantous ont fait preuve d'une résistance moins active et il est souvent admis que les ethnies pastorales sont les plus résistantes et les ethnies agricoles les

moins résistantes aux changements, mais il s'agit là d'une généralisation à analyser de plus près.

Les voisins bantous sont attachés à la terre

Le conservatisme des Nilotes et les attitudes associées qui le sous-tendent sont mis en relief et contrastent avec la réceptivité à l'innovation de leurs voisins bantous au Kenya, comme les Kikuyu et ceux qui leur sont rattachés les Kamba, Teita, Nyika, Taveta et Pare, les Abaluya ou Bantous de Kavirondo, en incluant les Tsotso, les Vukusu ou Kitosh, les Maragoli et d'autres. Bien que peu d'étude spécifique sur le changement culturel ait été réalisée, bien qu'ils n'aient pas tous réagi de la même façon, les moyens dont on dispose font apparaître une plus grande facilité d'adaptation à la culture occidentale et davantage de bonne volonté à quitter le modèle traditionnel chez les Bantous qu'on peut le voir chez les Nilotes.

Alors que les Nilotes sont critiqués pour leur « stagnation », les Bantous le sont par le fait qu'ils « singent » les façons de faire occidentales. Les Bantous ont pris de la culture européenne ce qui était nécessaire à leurs activités politiques, au commerce et à leur désir persistant d'accéder à un standard de vie comparable à celui des Européens, sans que cela constitue une menace potentielle pour la sécurité des colons.

Les écoles du gouvernement à peu près identiques à celles installées en pays pokot se sont tout à fait bien enracinées chez les Kikuyu. Dans les années cinquante, ils établissent le premier système scolaire indépendant en Afrique, sur le modèle européen. Les Kikuyu, qui constituent la grande majorité indigène au Kenya, deviennent très vite actifs en politique et ont submergé le marché du travail, devenant les représentants les plus nombreux dans la domesticité ou la fonction publique et le commerce. Leur frustration quand leurs aspirations pour le changement n'ont pas été exaucées comme ils l'attendaient, est à l'origine du soulèvement des Mau Mau[47], « Les combattants de la liberté » (Mars 1953-Juin 1954) qui est aussi lié à leur empressement à emprunter certains aspects de la culture européenne. Pendant tout le processus, des changements ont lieu inévitablement dans ce groupe de solidarité et dans des aspects de leur culture qu'ils avaient souhaité préserver.[48]

---

[47] L'état d'urgence est proclamé en Octobre 1952

[48] L'état d'urgence est levé en 1959

Les causes du conservatisme des Nilotes

Sans prétendre pouvoir trouver les causes de ces différences de réceptivité à « l'acculturation » chez les Nilotes et les Bantous, quelques hypothèses sont toutefois possibles.

Initialement, on est tenté d'attribuer le conservatisme des Nilotes au fait qu'ils possèdent « le complexe du bétail » comme le nomme Melville Herskovits en 1926. Il le définit comme une dévotion intense au bétail et une infiltration de sa valeur à tous les autres aspects de la culture. On peut alors penser que « le complexe du bétail » rend les cultures nilotiques incompatibles avec les cultures européennes, mais il existe des Bantous qui le possédent aussi.

« Le complexe du bétail » semble important quand il est associé avec un mode de vie essentiellement pastoral : réunis, ces deux facteurs semblent répondre partiellement à la question. Les Kikuyu et d'autres Bantous d'Afrique de l'Est et d'Afrique du Sud partagent « le complexe du bétail », mais ils sont traditionnellement des agriculteurs sédentaires et bien que le bétail ait un grand prestige, il n'a pas l'importance économique qu'il a pour les Nilotes. Les produits agricoles sont alors la base de l'économie de subsistance et reconnus comme le support de la vie, tandis que le bétail est lié à une économie de prestige ou tenu pour un complément à l'agriculture. Les aborigènes Kikuyu ont peu de bétail et n'en sont pas dépendants pour la nourriture. Huntingford en1950, dans sa classification n'inclut pas un seul groupe bantou sous la mention de véritables pasteurs.

Que « le complexe du bétail » puisse être considéré en lien étroit avec la vie pastorale dans la capacité ou la faible capacité au changement est évident quand on examine la situation dans les deux groupes culturels. Alors que « le complexe du bétail » est au centre des cultures nilotiques ; parmi les Bantous d'Afrique de l'Est, il semble être en compétition avec d'autes valeurs, valeurs centrales ancienne de la culture bantoue avant que « le complexe du bétail » ne soit diffusé. Chez les Pokot et autres peuples nilotiques, « le complexe du bétail » est la valeur centrale englobant toutes les autres. Chez les Bantous, « le complexe du bétail » semble avoir été supplanté par les valeurs du commerce, de l'agriculture, de l'éducation, de la solidarité lignagère.

La vie pastorale peut apporter la sécurité quand il est possible d'avoir de grands troupeaux, comme les Nilotes le font. Même si de nombreux fléaux de peste bovine dévastateurs sont connus, le bétail est moins affecté par la sécheresse et les épidémies que ne l'est la culture dans le type d'habitat nilotique usuel. De plus, le bétail peut être déplacé. Et fait encore plus important pour les Nilotes, le bétail, les chèvres et les moutons s'élèvent « par eux-mêmes » et comparativement aux cultures n'ont besoin que de peu d'attention.

La perspective systémique permettrait de comprendre le mécanisme par la comparaison entre d'une part le degré d'adaptation de la culture nilotique à l'écologie, Henning (1951) parle des Nilotes vivant plus au sud comme « faisant un avec l'environnement », d'autre part le niveau d'intégration culturelle, à tavers la résistance à l'innovation. Dans les cultures nilotes, comme les Pokot, tous les éléments semblent être compatibles réciproquement et fonctionner avec un minimum de conflits. Le changement d'un élément peut provoquer une chaîne de réactions d'adaptation culturelle et les Pokot ont ainsi tout à fait réussi en résistant aux innovations qui auraient eu un tel résultat. Chez les Bantous, de l'autre côté, le grand désir de changement peut être considéré comme l'expression d'une intégration culturelle moins achevée.

Dans son développement sur les Bantous et les Nilotes, Huntingford(1950) mentionne seulement quelques peuples bantous guerriers, alors que tous les Nilotes donnent grande importance à la guerre parce que la perte de leurs troupeaux peut être l'occasion de se dédommager de ses pertes, la richesse peut s'accroître et la surexcitation peut gagner les jeunes hommes et être le moyen d'accéder à la célébrité et la fortune. Traditionnellement, les Nilotes ont été la terreur des Bantous et ils les attaquaient volontiers les uns et les autres. Alors que les anciens souhaitaient la paix, les jeunes volaient occasionnellement du bétail. Tous ces facteurs s'associent pour développer la fierté chez les pasteurs, un sentiment de bien-faire, une supériorité sur les autres peuples et un désir féroce de maintenir une vie qui rende cela possible.

Les Bantous de cette aire ne sont pas décrits en ces termes, ils sont généralement sur la défensive, attachés au sol et imitant les Nilotes. La représentation que les Nilotes donnent à voir de leur culture indique qu'elle a beaucoup plus de valeur pour eux-mêmes que celle des Bantous n'en a pour eux-mêmes.

2.8.3. *Dini ya Msambwa* : un mouvement millénariste en pays pokot

Jusqu'au 25 Avril 1950, l'administration « est confiante » car tout se passe en toute paix dans cette zone peu policée. Mais ce jour du 25 Avril 1950, date du *Dini ya Msambwa*, littéralement le Culte des Ancêtres plus connu sous le nom de la Rixe de Kolowa, fait l'effet d'une bombe chez les administrateurs tant par la violence exprimée que par son côté inattendu. Il était totalement imprévisible que les membres de cette ethnie qui ont toujours payé leurs taxes régulièrement et apparaissent à la *barazas*[49] fièrement décorés de leurs plumes d'autruche et portant leurs longues lances, n'aient pu entretenir quelques sentiments anti-britaniques. A.Wipper 1977 et J.J.Visser 1989 restituent les événements avec précision et discernement et nous permettent de saisir les Pokot dans toute leur singularité face à l'administration coloniale.

Dini ya Msambwa est alors connu comme un mouvement millénariste développé parmi les Bukusu en Trans-Nzoya depuis plusieurs années et connu en pays pokot sous le nom de *Dini ya Msango*, la prononciation pokot de *Mzambawa*, ou encore *Dini ya yomot : yomot* qui signifie « air chaud » et fait référence ici à la pratique de la secte Nyansa « d'attraper les esprits ».

Msambwa illustre un phénomène courant parmi les mouvements de groupes autonomes africains portant le même nom mais avec quelques ramifications entre eux. Ces mouvements ont pénétré plusieurs ethnies et se sont « indigénisés » en s'adaptant aux coutumes et croyances de chacune d'elles. Elles sont seulement nominativement toutes les parties d'un seul mouvement.

Ce mouvement est à l'initiative de plusieurs ex-convertis Bukusu de la mission et parmi eux Elijah Masinde devenu le prophète spécial de Dieu pour conduire les gens à Zion. Son message, bien qu'anti-européen dans son essence, est un syncrétisme d'éléments traditionnels et chrétiens alliés avec un culte de l'immunité.

En pays pokot, *Dini ya Msambwa* n'a qu'une relation insignifiante avec ce qui constitue le corps de la secte soutenue par différentes ethnies. Eloignés d'un peu plus de quatre vingt kilomètres des membres actifs Kimili-Kitale, il est douteux que les leaders pokot les plus importants aient pu avoir une stricte connaissance de son existence. Son leader

désigné, Lukas Pkech passe pour n'avoir eu aucun contact avec les autorités du mouvement sauf au moment de sa conversion. Sa proclamation d'être le fils de Dieu a sans doute été rejetée par Masinde et sa cohorte, car deux fils de Dieu pour un seul mouvement peuvent apparaître comme un abus de pouvoir.

Lukas Pkech est né en 1915 chez les Pokot de l'Ouest. En 1932, il est l'un des étudiant de Chaundy à l'Ecole Africaine du Gouvernement à Kapenguria et se convertit à l'église Romane Catholique. En 1934, il entre au Département d'Enseignement Industriel des Indigènes du Gouvernement à Nairobi où il suit une formation de tailleur pendant deux années et de forgeron pendant deux autres années. Il revient dans la région de Kapenguria en 1938 où il cultive son jardin et travaille comme forgeron jusqu'à 1946, quand il arrive dans le pays des Bukusu. Là, il rencontre Masinde et devient adepte de *Dini ya Msambwa.* Il revient chez lui, commence son prosélytisme : quelques convertis se joignent à lui. Il est inquiété à deux reprises par le District Commissioner, à cause de ses activités dans le cadre du mouvement Msango. Un peu plus tard il a une affaire avec la femme d'un de ses compatriotes pokot. L'époux outragé informe la police de ses activités avec Msango, il est arrêté avec quinze de ses disciples.

Le 18 Août 1948 il est reconnu coupable d'être membre d'une société interdite et condamné à 30 mois de prison. Il passe environ une année à la prison de Nakuru et est transféré dans un camp de travail à mi-chemin entre Nakuru et Gilgil. Au bout d'une douzaine de jours dans ce campement, il s'échappe et retourne chez les Pokot de l'Est, au nord de Baringo, où il se déplace d'un endroit à l'autre en portant la bonne parole de Msango. Au même moment une irruption du mouvement *dini* est rapportée près du village Mwino, au cœur du pays des Pokot de l'Ouest.

Le message de Lukas Pkech bien qu'à peu près identique à celui de Masinde a un accent légèrement différent. Il promet à ses diciples du terrain, du bétail, la vie éternelle et la dispense de règlement des taxes. L'aveugle verrait, le malade serait guéri, les femmes stériles enfanteraient. Pketch dit encore à ses disciples « qu'il les amènerait à Karossi, un lieu avec des rochers et beaucoup de fumée s'échappant des montagnes. Il frapperait les mains et la montagne s'éventrerait en une caverne pleine d'un tas de choses qu'ils n'ont jamais vues ».

---

[49] Terme swahili qui fait réfèrence à la cour ou la maison du conseil construit par l'administration

Pkech, comme Masinde exhorte un retour à l'ancienne religion, ce qui signifie aux croyances pokot et non bukusu. Du fait que les missions ne se sont pas encore implantées en pays pokot, il ne s'agit pas alors d'un retour aux croyances traditionnelles dans le sens de quitter les croyances chrétiennes pour revenir aux croyances traditionnelles, mais de revitaliser les croyances traditionnelles. Il prophétise également que les Européens seraient bientôt expulsés du pays et invite ses disciples à chanter :

Chantez ces chants et les Européens partiront :
Qui est notre ennemi? N'est-ce pas les blancs?
Ils ont commencé par tuer bon nombre d'entre nous.
Il nous enseigne de mauvaises choses.
N'écoutez pas ce Blanc (il fait référence à Collins, un missionnaire).
Il est notre ennemi. N'avons-nous pas un dieu?
Nous te prions Jehova. Qui est Jésus?
Les *Wasungus* (Blancs) disent qu'il est dieu,
mais comment pourrait-il l'être s'il est mort?
Les disciples répondaient:
Nous triompherons par notre force.

Les hommes ont le crâne rasé et portent des cauris traditionnellement réservés aux femmes. La vie éternelle est assurée par des scarifications sur le ventre et le dos des mains et frictionnées avec une médecine spéciale. Beaucoup de sacrifices de chèvres ou de bœufs sont organisés, ce qui est tout à fait en adéquation avec les coutumes pokot qui veulent que l'on sacrifie pour assurer la fertilité ou éviter les épidémies. Les rites d'initiation consistent en la copulation, souvent incestueuse, sur les instructions d'un maître. Le rituel d'amour libre a la réputation d'être une grande attraction pour les femmes.

Les rapports de police évoquent des « affaires de mœurs illicites avec des petites filles par des maîtres du mouvement. »

Vers la fin Janvier 1950, Pkech conduit une action de conversion avec des disciples chez les Pokot de l'est. Les autorités sont prévenues dans un premier temps par Thomas Collins, un missionnaire de l'*African Inland Church.*

Dans la nuit du 17 Mars 1950, un raid est organisé à Tartar où une douzaine de membres du mouvement *Dini* sont surpris à « des degrés de nudité variable dans la nuit

fraîche ». Malgré tout, Pkech organise une grande manifestation, proclame qu'il est mort et ressuscité deux fois ; il promet la guérison aux infirmes, aveugles, malades et impotents et la vie éternelle à tous. Il guiderait les gens à Zion, un lieu de paix avec d'énormes cheptels de bétail. Il n'y aurait ni Blancs, ni taxes et « ils vivraient selon les traditions anciennes ». Il maudirait ceux qui ne suivraient pas son enseignement.

Collins rapporte à la police que plusieurs centaines de Pokot ont chanté et dansé toute la nuit du 21 Avril 1950 et le jour suivant toute la journée. Beaucoup des participants sont dans un état de grande excitation ce qui ne l'étonne point puisque c'est le moment de l'année où la circoncision doit commencer et il est habituel de rencontrer des jeunes hommes dans un tel état d'excitation. Collins et sa femme rejoignent le rassemblement et un jeune pokot leur dit qu'ils pratiquent là « leur religion de toujours et bien supérieure à celle que les missionnaires enseignent. » T.Collins et son épouse sont installés en pays pokot depuis plusieurs années sans succès dans leur travail de conversion. Des chants anti-européens sont chantés. Plus tard pendant l'épreuve, un converti rappelle que Pkech leur a dit de se reposer et de manger, car ils se rendraient dès le lendemain à Zion où ils recevraient tout ce qu'ils souhaitent.

Le 22 Avril 1950, le District Commissioner, de Baringo, A.D. Simpson a une entrevue avec Collins. Simpson attache une grande importance aux informations de Collins et envoie une lettre à l'assistant de l'inspecteur de police d'Eldama Ravine. Il envoie deux policiers indigènes pour suivre le pèlerinage et si possible arrêter Pkech qui de nouveau propage le « séditieux enseignement » du proscrit *Msambwa*. Un peu plus tard, les deux policiers rapportent que leur tentative pour arrêter Pkech fut empêchée par les menaces de ses disciples. Alors Simpson demande des renforts.

Le 23 Avril1950, l'assistant de l'inspecteur de police, R.G. Cameron arrive avec quinze policiers africains à Nginyang où le District Commissioner, a installé son campement et rapporte que l'assistant du superintendant de police, G.M. Taylor de Nakuru va les rejoindre avec vingt autres policiers. Un avion vole sur le lieu et envoie un message du quartier général de Nairobi leur donnant divers signaux codés. Les hommes en place signalent que « Tout va bien. Nous n'avons pas besoin de renforts supplémentaires ».

Pendant la nuit, Simpson, Taylor et Cameron font leur plan. L'objectif est d'arrêter Pkech et de disperser ses partisans. Il semble clair et sans aucun doute que, autant que

possible, tout cela doit être accompli sans effusion de sang. Au moment de l'enquête, après les événement le District Commissioner, Simpson dit que « Notre objectif est toujours le même, mais si nous ne parvenons pas à arrêter Lukas sans effusion de sang suk, sous la provocation des Suk, nous serons dans l'obligation de le laisser échapper et nous concentrerons nos efforts à la dispersion des Suk pacifiquement de préférence ». Les notes de Taylor, la nuit avant l'attaque précisent : « Envoyer des éclaireurs en tête pour qu'ils parlementent avec le leader non-armé. Si le groupe revient armé, donner l'ordre qu'ils laissent les armes à une certaine distance. S'ils continuent avec leurs armes, alors ordonner de tirer ». Le *Provincial Commissioner* de la Vallée du Rift, D.L.Morgan et le surintendant supérieur de police K.P.Hadingham arrivent, approuvent les plans et retournent sur leur base à Nakuru.

A l'aube du 24 Avril, la force armée prend la route. Elle est composée de quatre européens, quarante policiers africains armés, deux chefs, cinq assistants et deux chauffeurs : en tout cinquante trois personnes. La Compagnie de la Police d'Urgence est en réserve. Le groupe se dirige direction nord / ouest à travers une zone très accidentée. Il atteint Kolowa à la limite des régions de l'Elgeyo Marakwet et de Baringo en milieu d'après-midi. Il s'arrête à l'écoute de battements de tambour. Les Pokot sont en train de chanter et de danser sous les arbres juste au bord de la route. Le groupe du gouvernement prend position dans une clairière face aux Pokot. Des ordres sont donnés de charger et fixer les baïonnettes. Les chefs, Lobon et Ngeleyo, s'avancent pour parler avec Pkech.

Après une vingtaine de minutes, les chefs reviennent et rapportent qu'il y a environ cinq cents hommes armés ; d'autres estimations en mentionnent trois cents. Ils apportent une lettre de Pkech qui, bien que difficile à comprendre, stipule que « si les balles du District Commissioner, le tuaient, le District Commissioner, pourrait venir et prendre ses partisans mais si lui, Pkech était capable d'échapper aux balles, alors il les garderait ». Pkech ajoute que « si un combat se déclenche, il ne sera pas provoqué pas son groupe ». Un partisan dit aussi à l'un des chefs qu'ils ne sont pas en train de faire la guerre, mais qu'ils voyagent en paix, pour prier dieu. Il montre l'ouest du doigt.

Le District Commissioner, décide de demander une nouvelle force pour intercepter Pkech, tout en restant en contact avec lui à l'arrière. Pendant ce temps, ils redescendraient la route pendant la nuit. Il s'asseoit pour écrire une réponse. Il est en train de la traduire quand il entend un tir de la ligne de police alors que les Pokot avancent. Plus tard, il se souviendra : « J'étais assis à une table, derrière le camion et je n'ai pas pu voir le premier mouvement. Je

suis sorti de derrière le camion et vis un groupe de Suk bouger devant nous, mais encore dans la brousse. Ils dansaient et sautaient de haut en bas avec leurs lances et se comportaient comme ils se comportent toujours quand le District Commissioner, arrive au camp et qu'ils viennent le saluer. Mr Taylor donna l'ordre de faire feu. Comme les chefs Lobon et Ngeleyo suivis de deux ou trois hommes avaient rejoint les Suk de tête au bord de la brousse, je dis à Taylor de ne pas tirer et me précipite vers l'interprète hurlant en swahili qu'ils posent les armes. L'interprète hurle également aux Suk. Les chefs et moi-même semblons avoir du succès quand un homme avec son bouclier se précipite sur le côté. Au même moment, la ligne du groupe d'hommes portant les lances, que j'estime à environ deux cent cinquante à trois cents, commencent à se déployer. Je me retourne hurlant à Mr.Taylor de tirer et je reviens derrière la ligne de police avec Chepkurgat. Les chefs se précipitent sur le côté, au sud. Il est possible que Mr. Taylor ait donné une seconde fois l'ordre de tirer et je lui ait dit de ne pas le faire, mais c'est tout ce dont je me souviens et je n'en suis pas certain. Je n'ai pas pu voir qui était en première ligne. Autant que je me souvienne, j'ai couru entre deux policiers quand je suis revenu. Quand j'ai hurlé à Taylor « feu » il a ouvert le feu aussitôt que je criais. J'étais derrière la ligne de police. Je me retourne et il semble que ce tir était bon, car les Suk semblaient se précipiter sur nous... » Kinyanjui, le chauffeur fit le même rapport.

Simpson entend des cris pour munition à droite de la ligne. Il voit environ quinze Pokot courir sur lui. Un policier Suk qui est en tête de ligne tourne et court derrière. Simpson lui crie de s'arrêter, mais l'homme ignore l'ordre. Les Pokot ne sont plus qu'à vingt cinq / trente mètres, mais deux sont même plus près. Aucune lance n'a encore été envoyée. Simpson regarde à sa droite sans voir aucun membre de la police. Il décide alors de courir, ce qu'il fait aussi vite que possible jusqu'à ce qu'il tombe dans le lit asséché d'une rivière à une centaine de mètres des camions.

Dans le lit de la rivière, trois ou quatre policiers luttent contre plusieurs Pokot avec leur baïonnette. Simpson grimpe sur le bord de la rivière, court quelques mètres, voit un Pokot à une dizaine de pas de lui brandissant sa lance : il le tue. Puis il voit un combat corps à corps entre un policier et un Pokot ; il tue ce dernier. Plusieurs policiers et lui-même battent en retraite à environ cent cinquante mètres du lit de la rivière où ils retrouvent le Sergent Kipsoi qui essaie de rallier ses hommes. Ils décident de rejoindre les camions pour préserver autant de munitions que possible. Un autre goupe abandonne la recherche de ses membres

manquants. Les corps de Cameron, Taylor et Stevens et le caporal de police, Kipgoge Kibirir sont retrouvés. Pkech et vingt huit de ses assistans ont été tués et cinquante autres blessés.

Au cours de ses investigations ultérieures, le gouvernement et la Commission d'Enquête argumentent le fait que les Pokot avaient planifié et mis leur attaque à exécution. Bien que cette interprétation aille tout à fait dans le sens des activités du militantisme de *Msambwa* , elle n'est pas évidente pour les raisons suivantes :

1- Au dire de Collins, les Pokot étaient en train d'organiser des préparatifs inhabituels. Les préparatifs pouvaient avoir pour objectif un combat (ce que pense Collins) ou celui de leur pèlerinage au Mont Elgon[50]. Collins avait noté un air d'agitation particulier tout à fait représentatif des membres de *Msambwa.*

2- Ceci dit, personne ne pourrait ici mettre en doute l'absence évidente d'intention de la part des Pokot. Même Simpson, le District Commissioner, notait : « Je considère qu'en convertissant les Suk à sa religion Pkech n'a pas mis l'accent sur l'aspect du massacre des Européens. D'après les informations disponibles à l'heure actuelle, il semble même qu'en ce jour fatal du 24 Avril, les Suk qui nous ont attaqués ne devaient pas savoir que c'était l'intention de Lukas quand il les a amenés à leur campement de Kolowa. Voici les raisons qui invitent à de telles conclusions :

   - a. Quand le Chef Ngeleyo est en train de faire entendre raison aux Suk à Kolowa, il est rapporté que le sous-chef de Karossi qui a joint le mouvement se lève et dit que lui-même et tous les autres « n'ont jamais eu l'intention de faire la guerre où que ce soit mais allaient en paix pour prier dieu ».

   - b. Quand la bande de guerriers Suk apparaît au-dessus de la limite de la brousse, « elle n'est pas déployée pour faire la guerre, mais il s'agit d'un groupe de Suk qui chantent et dansent comme il ont l'habitude de le faire quand ils se rassemblent en nombre ».

   - c. Sur les trente curieuses lances collectées sur le champ de bataille le même soir « au moins un tiers d'entre elles portent encore l'étui de cuir sur la lame ». A l'évidence, si les guerriers avaient planifié une attaque, ils n'auraient pas chargé avec la lame protégée par l'étui de cuir ! Un grand nombre de Pokot dont les leaders maintiennent fermement qu'ils étaient engagés dans un pèlerinage et non dans une

[50] Mont sacré pour les Pokot, ainsi le Mt. Mtelo dans les Sekerr, et le Mt. Tiait à Nginyang.

bataille. Simpson pense qu'ils avançaient ainsi pour le congratuler et cette manière était bien leur intention.

3- Une communication inadéquate entre les représentants du gouvernement et les Pokot prête à confusion. Le District Commissioner a des difficultés à comprendre la note de Pkech et les représentants du gouvernement deviennent sans aucun doute très nerveux devant l'avance des Pokot.

4- Dans l'enquête qui suivit, comme les Européens enquêtaient d'autres Européens et considérant les pertes sérieuses supportées par l'équipe du gouvernement après sa minutieuse préparation, il aurait été très embarrassant de ne pas soutenir que les Pokot avaient attaqué les premiers.

Personne n'a jamais pu conclure avec certitude sur l'identité du groupe agresseur. Le District Commissioner et Kinyanjui affirment que c'est leur côté qui commença à tirer devant l'avance des Pokot. Si cet acte agressif indique l'agresseur, alors les Britanniques doivent être choisis, bien qu'il faille rappeler que, à l'ordre de lancer une lance, chacun doit se débrouiller pour ne pas être à portée de tir. Mais apparemment, ni le gouvernement, ni les Pokot n'avaient l'intention de se battre. L'administration semblait sincèrement vouloir arrêter Pkech sans verser de sang. Le groupe de Pkech, avec parmi eux des femmes et des enfants, était dans un pèlerinage religieux et ne s'attendait à aucune opposition. D'un autre côté, les Pokot ont dû penser tout à fait inopportun le fait d'une préparation puisqu'ils se croyaient eux-mêmes immunisés contre les balles. La note de Pkech stipule qu'il croyait lui-même à son immunité et il partageait cette croyance avec ses partisans. Ajoutons à ces hypothèses le fait que l'un et l'autre camp étaient dans une grande nervosité ; l'événement a pris l'apparance de l'agression d'une des deux parties, ce qui a entraîné l'escarmouche mais il importe peu de savoir qui des uns ou des autres ont tiré ou lancé les lances les premiers. Avec l'absence de communication, la peur au ventre et des hommes armés, toute action insignifiante en elle-même déclenche l'explosion et avant que l'un et l'autre des deux camps sachent ce qui se passe, la bataille est déjà engagée.

Pour déterminer les responsabilités, les colons insistent sur l'image « de fanatiques hystériques... empoisonnant et déformant l'esprit des membres de l'ethnie». L'historien kenyan, Kipkorir (1973b : 35) *in* Visser (1989 : 42) conclut que le facteur le plus important était « le défi conduit par un prophète auto-proclamé, suivi par une bande de trois cents

disciples, hostiles à tout ce que le système colonial avait imposé : son concept de la loi et de l'ordre, son concept de l'autorité et son ontologie ».

Mais le débat reste ouvert et à la question : Qui est le responsable de la rixe de Kolowa : l'administration, les missionnaires ou les colons? Kipkorir (ibidem) se réfère au Standard de l'Est Africain: « Clairement, la morale de la rixe de Kolowa, d'un point de vue strictement européen, était que les Africains auraient dû être convertis à la foi chrétienne, moins la culture gréco-latine... mais il n'aurait pas été pratique de s'attendre à ce que beaucoup des missionnaires euro-américains nés de l'héritage victorien ne l'adoptât ». Kipkorir (1973b : 35) *in* Visser (1989 : 42).

L'administration, choquée par cette explosion, punit très sévèrement les Pokot. Cent vingt trois Pokot sont poursuivis pour être membres de *Msambwa*. Un fort détachement de police est mis en place, consistant en un assistant du superintendant de police, deux inspecteurs européens et soixante dix policiers africains. Sa maintenance doit être assurée par l'ethnie et il a pour tâche de désarmer les Pokot. Les jeunes guerriers résistent à se faire désarmer, disant aux Anciens de ne pas s'occuper de leurs affaires et de les laisser se débrouiller avec les leurs. Quelques lances sont remises, mais beaucoup sont cachées. Une amende de cinq mille têtes de bétail est imposée. Le travail obligatoire est exigé, concrétisé à travers la construction d'un grand nombre de kilomètres de route, un terrain d'atterissage, un dispensaire et les bureaux du chef. Vingt deux personnes sont condamnés à mort, mais en fin de compte sept seulement sont pendus. Les autres sont condamnés à des sentences plus légères, voire acquittés.

Au bout de six mois de confiscation du bétail des Pokot, l'assistant du superintendant de police demande que le quota soit considérablement réduit. L'évidence prouve que les Pokot ne possédaient pas autant de bétail que prévu et en maintenant ce quota, leurs moyens de subsistance auraient été considérablement réduits : « Nous allons à l'encontre de nos propres desseins en appauvrissant les Suk à l'extrême, déclare MrF.Brockway [51] et l'effet constaté de la souffrance des Suk à cause de la répression économique en est la preuve... Si nous allons jusque là, c'est la porte ouverte aux troubles... Le seul bienfait que les Pokot de l'Est ont reçu de notre civilisation vaniteuse est une école médiocre à Nginyang et un dispensaire mal approvisionné et sans personnel à Tangulbwe. »

---

[51] Un Membre Travailliste du Parlement en Angleterre qui soutient la cause africaine

Un an après la Rixe, la région est considérée dans un climat de paix suffisant pour retirer le détachement de police en place. Quatre cents Pokot se rassemblent à la *baraza* pour entendre le Province Commissioner, lire un message du Gouverneur dans lequel il les félicite pour tout le travail accompli dans le cadre des travaux forcés.

L'échec de l'initiative à Kolowa et ses conséquences qui ne font qu'augmenter la pression extérieure, n'effacent pas la vision qui promettait la réalisation des desseins de la vie des Pokot et ne met pas fin pour autant au mouvement chez les Pokot de l'Ouest. Il est évident que le groupe ne doit plus être identifié à Lukas.

D'autres leaders se réfugient dans les montagnes sacrées du Mt. Mtelo dans les Sekerr, totalement à l'abri de recherches policières éventuelles compte tenu des nombreuses carrières de la région. Le mouvement est connu sous le nom de *Yomöt* (littéralement le vent) dû au fait que les membres deviennent possédés à l'aide de moyens hallucinogènes pendant les rencontres. Leur leader, Loitakamar proclame :

« Il y a un nom auquel vous devez tous penser. C'est le nom de *Tororöt* (Dieu), que les Européens ont caché au noirs dans le passé. C'est très bon pour nous de chanter. Si vous le faites et que vous machez beaucoup d'herbe *leson, sikik* (???) et que vous vous lavez le corps avec *siyon* (???) une autre herbe: *Tororöt* vous verra. Ceux qui chantent iront dans le « cabinet » pour manger les bonnes choses: les graines de mil et le lait de la vache noire. Ils parleront plusieurs langues. Mangez les animaux bien gras et achetez de longs vêtements. Il est bon de prier en balançant le bâton avec la queue de mangouste. Venez! Nous irons Dimanche au sommet du Mont Mtelo ».

Les disciples reçoivent une nouvelle identité à travers le baptême et quelque fois un nouveau nom. Ils proclament « qu'ils ont été vus par *Tororöt* » et l'on dit qu'ils se régalent de nourritures invisibles.Cependant, des personnes sont découragées par une expérience décevante qu'ils expriment ainsi :

« Nous avons lavé nos corps, nous sommes montés au sommet du Mt. Mtelo et avons chanté tous les chants. Nous avons essayé de nous régaler de la nourriture invisible, mais nous n'avons rien vu. Puis on nous a dit: «Vous n'avez pas suffisamment bien chanté ». Quand nous sommes rentrés chez nous, les phacochères et les babouins avaient détruit nos champs ». (Visser1989:43-44)

Ainsi le mouvement va instaurer une division entre croyants et non-croyants, ceux qui voient et ceux qui ne voient pas, ceux qui chantent bien et ceux qui ne chantent pas bien. Dans ce sens, un mouvement spécifique s'amorce, identifié par Buijtenhuijs et qui correspond à la typologie de Baerchler de « contre-société ». Elle a ses propres points de vue, ses propres expériences « fondées sur des valeurs antagonistes à celle couramment acceptées et rejette la société globale dans son ensemble ». (Buijtenhuijs 1985:336, *in* Visser 1989: 46-47)

Durant l'année 1950, deux cent quarante neuf personnes sont poursuivies comme membres de la société interdite. En Décembre 1950, un groupe de vingt et un hommes et quinze femmes sont arrêtés au Mont Mtelo par les gens du voisinage.

En 1954 - 1955 des rumeurs circulent sur l'activité de Msango chez les Pokot de l'Ouest et le long de la frontière ougandaise. Des réunions secrètes d'une quinzaine de personnes se tiennent dans le lit des rivières, loin des habitations. On dit que d'anciens lieutenants de Pkech continuent leur activité à Kapenguria, Riwa, Kipkome et Mutonyi.

En 1955 - 1956 des informations révèlent que le mouvement continue en toute clandestinité à travers une grande partie des Pokot de l'Ouest. Une vague de meurtres ressemblant à des morts par sorcellerie, ont lieu et sont suspectés d'avoir été commis par des partisans de Msango. Deux cent quatre vingt treize personnes sont arrêtées et parmi elles deux chefs. Le District Commissioner, Shirreff est bouleversé par ces développements : « La première impression que tout allait bien était fausse ... Une proportion considérable de l'ethnie est membre de *Dini ya Msango.* Chaque Suk, s'il n'est pas un adhérent est un sympathisant ... Les Suk sont des gens très secrets. »

On prétend que les victimes sont soit des sorciers, soit des indicateurs. Une opposition s'est également manifestée contre un recensement du bétail. Douze policiers indigènes supplémentaires furent recrutés et trois cents personnes condamnées. Toute la population masculine de certains villages est réquisitionnée pour des travaux d'intérêt général. Chez les Pokot de l'Est à la même époque, aucune perturbation relative à Msango n'est mentionnée.

En 1956, trois cents membres conduits par une vieille femme aveugle, Chepkucia sont arrêtés. En prison, elle exprime la bonne volonté de changer. Après sa libération, elle prêche la doctrine chrétienne et recrute dans le mouvement pour renforcer sa nouvelle position.

En 1960, le Gouverneur, Sir Patrick Renison déclare que si la Région des Suk demeure en paix, les quelques membres de *Dini ya Msango* toujours en détention seraient bientôt libérés. A.Wipper 1977(208-219)

L'émergence d'un mouvement religieux, établi en « contre société » dans la communauté pokot soulève quelques remarques:

1- Le mouvement n'a pas d'objectif précis, mais en tant que contre-pouvoir, il est entré en conflit avec les autorités. Les mesures politiques prises par les colons ont renforcé le mouvement.

2- Le *Dini ya Msango* chez les Pokot n'était pas réellement dirigé contre les missionnaires, malgré quelques expressions de cette nature et d'autant moins que les missionnaires n'avaient eu jusque là aucun impact auprès des Pokot. Quelques idées venues d'ailleurs cadraient tout à fait avec les croyances traditionnelles. Au fur et à mesure des événements, les premières intentions de se détourner du christianisme se sont retournées. Les missionnaires enseignaient les détenus de *Dini ya Msango* « les convertissant à un meilleurs état d'esprit ». Ce qui aboutit par exemple aux prêche de Chepkucia à sa sortie de détention en faveur de la doctrine chrétienne. Mais il s'agit davantage d'un syncrétisme religieux comme en témoignent le chant collecté par Visser en 1984 :

   Jésus est venu du paradis pour consigner ses enfants par écrit
   Jésus, viens, enseigne-nous, descends
   Enseigne-nous, tes enfants.

3- La troisième remarque est que *Dini ya Msango* est une contre-société au sens propre du terme, car elle perdure depuis l'indépendance. Dans les années soixante et soixante-dix, leurs rassemblements aussi bien que des arrestations occasionnelles ont été rapportés. Les chants sont toujours chantés.

En 1979, un jeune homme, prêchant pour Zion fut arrêté dans la région de Mwino. Aussi loin que l'on puisse le savoir, ils continuent à maintenir leur bastion dans les régions montagneuses les plus reculées. Il semble que dans la région de Mwino, des gens ayant reçu une éducation élémentaire ont rejoint le mouvement et s'imposent comme leaders. Mais d'autres informations sont nécessaires pour confirmer les hypothèses de Buijtenhuijs (1985): « Ils tentent de recruter leurs membres surtout parmi les personnes non-éduquées et parmi les femmes. » La montée de ce mouvement est une preuve que les Pokot faisaient des

expériences de changements radicales au moment où les missionnaires et l'administration faisaient le constat et se plaignaient que rien ne changeait. (J.J.Visser 1989 (39-48)

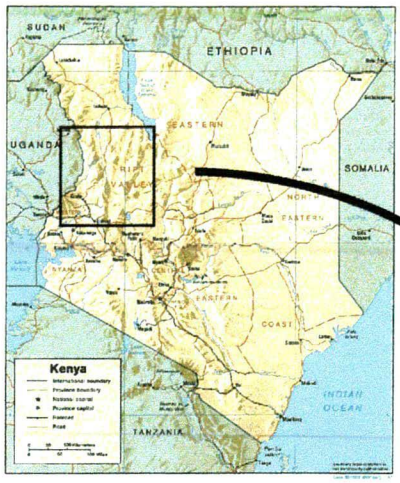
En Août 1981, nous trouvant au village Marakwet de Tot, nous sommes invitée avec insistance par quelques Pokot à un premier rite *sapana* à Kolowa. Aux aurores du jour-dit, trois jeunes Marakwet nous accompagnent pour parcourir les vingt kilomètres jusqu'à Kolowa. A notre arrivée, plusieurs hommes pokot nous entreprennent et nous conduisent dans un certain lieu très ombragé et couvert d'une grande dalle de pierre. Ils nous expliquent alors les évènements du 24 Avril 1950 : « C'est à cet endroit que Taylor, Cameron, Stevens et Kipkoge ont été tués : c'est là que des Pokot ont tué des Blancs. », véritable rite d'entrée incontournable avant qu'ils ne nous accompagnent sur le lieu du *sapana.*

CHAPITRE DEUXIEME

L'ORGANISATION TERRITORIALE, LA PARENTE ET LES FONDEMENTS DE L'ORGANISATION SOCIO-POLITIQUE CHEZ LES POKOT

L'homme d'action fait les choses,
Le sage fait que les choses se fassent

Marc Aurèle



Carte 8 : Répartition administrative de la zone de résidence des Pokot
(d'après Hendrix & *al.*, 1985, Gideons & Akong'a, 1986, modifiés)

2°44'

Moroto
Mt Moroto
Collines Kalapata
Turkwel
Lac Turkana
Alale
OUGANDA
Kasei
Comté de Upe
Région Pokot de l'Ouest
Mt Kadam
Mt Mtelo
Collines Masol
Sekerr
Weiwei
Sigor
Kacheliba
Ortum
Suguta
Mt Tiati
Suam
Chepareria
Makutano
Kapenguria
Collines Cherangani
Kolowa
Mt Silali
Chesongoch
Mt Elgon
Kitale
Kerio
Nginyang
Collines Tugen
Uasin Gishu
Nzoia
Iten
Tambach
Eldoret
Lac Baringo
Région Baringo
Yann Bassaglia 2002

0°30'
34°30'
36°40'

Circonscription de Kacheliba
Circonscription de Chepareria
Circonscription de Sigor
Circonscription de Kapenguria
Circonscription de Nginyang

0 50 km

Après cette présentation diachronique de la société des Pokot, le présent chapitre fait état de ses fondements structurels, en terme de son organisation territoriale, de la parenté et de ses références socio-politiques.

1. L'ORGANISATION TERRITORIALE

Le lieu de résidence des Pokot est quelque peu délicat à présenter du fait de la multiplicité et de la variété de sa configuration géographique, climatique ethnohistorique, administrative et socio-économique. Ainsi, du point de vue géopolitique, les Pokot se répartissent sur deux états, l'Ouganda et le Kenya. Du point de vue socio-administratif, ils appartiennent à trois unités distinctes : le *District* de Karamoja en Ouganda, le *District* des Pokot de l'Ouest et le *District* de Baringo dans la Province de la Vallée du Rift au Kenya.

A l'intérieur de ces trois unités, les communautés pokot sont localisées dans le Comté de Upe du District de Karamoja en Ouganda près de la frontière kenyane, dans les quatre Circonscriptions, *Divisions* du *District* des Pokot de l'ouest : Kacheliba, Sigor, Kapenguria, Chepareria et dans la Circonscription, *Division* de Nginyang du *District* de Baringo. Ayant limité mon terrain au Kenya, la résidence des Pokot dans le Comté de Upe n'est pas prise en compte ici.

Au nord-ouest du Kenya, le « pays » pokot occupe une superficie totale de 13.500 km^2. Du point de vue de sa géographie physique, il présente une chaîne de hautes montagnes au centre : les Cherangany, les Sekerr et les Chemorongit qui séparent de part et d'autre deux zones de grandes plaines : à l'ouest les plaines de Kacheliba, à l'est celles de Masol et de Nginyang. A la géographie de ces trois zones très diversifiées sont associées des habitations et des moyens de subsistance très contrastés.

Les pentes escarpées et rocheuses des collines des Cherangany, au-dessus de Sigor ou de Chepareria, le plus souvent cachées par les nuages ou le brouillard, sont couvertes de buissons épais et de forêts verdoyantes sur les hauteurs qui dominent, çà et là, de très grands champs cultivés (maïs, sorgho, pommes de terre, haricots) et des huttes attenantes, *kö*, distantes les unes des autres de 100 à 500 mètres. À l'ouest, les grandes plaines vallonnées où l'on traverse tour à tour des grands champs de maïs, des clairières de cactées et la forêt. Au détour des chemins, des groupes d'hommes réunis dans la *kokwa*, l'assemblée des hommes, tiennent conseil, des fermes et quelques troupeaux de bovins et d'ovins très bien surveillés. A

la traversée des rivières asséchées, quelques femmes, avec leurs énormes bassines en fer, creusent en surface à la recherche d'or.

Depuis 1978, dans les plaines de l'extrême nord-ouest, près de la frontière ougandaise, sur la colline d'Akwanga, chaque jour, des chercheurs d'or sont à l'ouvrage depuis l'aube : ils creusent « leur trou » de deux mètres de diamètre jusqu'à environ cinq mètres de profondeur, des galeries à partir des points identifiés comme les plus prometteurs lors des premiers prélèvements. Femmes et enfants arrivent et passent toute la journée, lavant avec le plus grand soin les bassines de terre remontées par les hommes jusqu'à ce que les minuscules cristaux d'or apparaissent. Ils sont soigneusement pesés et mis de côté.

Pendant ce temps, juste en face d'Akwanga, sur la colline de Lorosuk, d'autres femmes viennent collecter des bouquets de *miraa, Catha edulis*, cette herbe mâchonnée toute la journée par les chercheurs d'or pour trouver l'énergie nécessaire à leur labeur.

Au sud-est du « pays » pokot, les collines de Masol et les plaines avoisinantes des Pokot pasteurs de l'est où je n'ai fait que passer.

En poursuivant à l'est, la Division de Nginyang, le plat pays aux multiples « collines », Tiati (2350m), Paka (914m), Silali (1524m), où vivent les pasteurs semi-nomades sous un soleil torride. Au camaïeu du sol, brun, sable, sienne et pourpre, recouvert de sable plus ou moins fin, d'argile et de rocailles, flanqué çà et là d'énormes blocs rocheux volcaniques noirs et poreux, s'oppose le camaïeu végétal, émeraude, gris vert, vert tendre des acacias aux aiguilles redoutables : *acacia Lahai, Albida, Sieberiana, Seyal, Nilotica.* La plaine est sillonnée par le passage des hommes et des troupeaux en de multiples sentiers, plus ou moins tracés et accidentés et l'installation clairsemée des familles dans leursétablissements[52], *kaw*. A l'ouest, la chaîne rocheuse des les collines des Cherangany s'impose et encadre la plaine. A l'est, la vallée du Rift s'étale, immense. Les Pokot se fondent dans ce décor, inondé de soleil dès le matin, en longues silhouettes ébènes, aux parures multicolores.

---

[52] L'établissement, *kaw*, la maison, la hutte, *kö* : « La famille polygyne consiste en un homme, ses femmes et les enfants de ces dernières. Chaque famille de ce type est divisée matériellement en deux résidences : l'établissement principal, celui où se trouve le père et l'établissement secondaire, dont l'homme peut être un frère cadet, non encore marié, ou un fils aîné du père. Dans chaque établissement, les domaines propres des épouses sont une hutte de jour, une hutte de nuit, un paravent et une aire de travail. Cette cellule est la *maison*, unité dont se réclame chaque enfant né de telle mère... » S. Tornay 1971 (74-75). 'Idem chap. 1er : 19).

Du point de vue climatologique, le « pays » pokot est divisé en zones semi-humides, semi-arides et arides[53].

La zone semi-humide[54]

Au sud de la zone semi-aride, elle est située à une altitude comprise entre 1300 à 1700 m, sur les pentes et autour des Cherangany, des Sekerr et des Chemorongit Hills, dans le *District* des Pokot de l'ouest. Elle couvre un total de 2500 km^2. Les buissons épais, la forêt et l'herbe constituent la végétation naturelle. Cependant, le relief de cette zone, très escarpé, favorise une érosion très importante. C'est une zone tout à fait propice à l'élevage, surtout au sud-ouest.

Depuis le début des années 1930, de nouvelles cultures ont été progressivement introduites dans la région (maïs, pommes de terre, manioc, bananes, pois, pataes douces, arachides), avec plus ou moins de succès étant donné les conditions climatologiques. Mais bien que les Pokot appréciaient le goût de la plupart de ces nouveautés, elles suscitaient une attitude de suspicion, une grande méfiance et une forme de résistance de leur part à l'égard des Européens soupçonnés de développer ces cultures pour s'approprier le terrrain. Ainsi ils affirmaient que « Dieu leur a donné du bétail, des chèvres et des moutons. Si eux, les Pokot, voulaient ajouter des poulets et d'autres nourritures étrangères à leur régime alimentaire, Dieu leur reprendrait sans doute l'une ou l'autre des anciennes ». Une autre crainte se rapportant au maïs invoquait le fait que « la saveur si douce du maïs pourrait faire grossir leurs épouses qui ne pourraient alors plus enfanter ». (District Atlas West Pokot, 1985 : 61)

[53] Les zones IV (semi-humide), V (semi-aride) et VI (aride) de la classification de l'UNESCO (1979) (T. Dietz 1987 : 35-40 et 79-87).

[54] Zone IV : moyenne des T° : 18° à 24° et moyennes annuelles des pluies : 800 à 1100 mm

Carte 9 : Zone climatiques
de l'aire de répartition des Pokot
(d'après Dietz, 1985)

2°44'

Mt Moroto

Collines Kalapata

Turkwel

Lac Turkana

OUGANDA

Comté de Upe

Mt Kadam

ZONES DE PATURAGE DE L'OUEST

Mt Mtelo

Sekerr

Collines Masol

Suguta

ZONES DE PATURAGE DE L'EST

Mt Tiati

Mt Silali

Collines Cherangani

Mt Elgon

Kerio

Collines Tugen

Uasin Gishu

Nzoia

Lac Baringo

Yann Bassaglia 2002

0°30'

34°30'

36°40'

Zone humide (I à III)
Zone semi-humide (IV)
Zone semi-aride (V)
Zones aride (VI)

0 50 km

La zone semi-aride[55]

C'est la plus importante. Située à une altitude comprise entre 900 et 1200 m, elle couvre la quasi-totalité de la Division de Nginyang (4000 km^2) et 76% du District des Pokot de l'Ouest, dans les basses plaines du nord-ouest et autour des collines de Masol, à l'est. La végétation naturelle est en buisson, avec des herbages et des arbres le long des rivières. Le pastoralisme semi-nomade est l'option rurale la plus répandue. En terme économique, la zone semi-aride peut être divisée en trois régions distinctes : les pâturages de l'ouest (Division de Kacheliba et les plaines le plus à l'ouest), les plaines de l'est (Division de Masol et Division de Nginyang) et une région centrale, avec une irrigation traditionnelle, au pied et à l'est des Cherangany et des Sekerr.

Les régions d'irrigation séparent les zones de pâturages. Les troupeaux de zébus, de chèvres et de moutons sont déplacés à la recherche des meilleurs pâturages en raison d'une grande variation spatio-temporelle en eau ; les risques de raids avec les Karimojong à l'ouest et les Turkana à l'est, qui font partie des réalités quotidiennes.

Aujourd'hui, le sorgho, le mil et le maïs sont les cultures les plus largement répandues. Le sorgho est cultivé traditionnellement le long des rivières. Le maïs et d'autres cultures, comme les arachides, le coton, le tournesol, le manioc sont tentées depuis les années 1980, mais ne réussissent que les bonnes années de pluies.

La zone la plus aride[56]

D'une altitude moyenne comprise entre 500 et 900 m, elle couvre environ 740 km^2 du District des Pokot de l'ouest : des plaines de la Division de Kacheliba à l'ouest aux Gorges de la Turkwell au nord-est et le nord-est de la Division de Nginyang. La végétation naturelle est un ensemble de buissons, de broussaille avec des acacias et des herbes pérennes. L'option majeure est le pastoralisme semi-nomade, mais les Pokot de l'est désertent la région depuis une dizaine d'années à cause de l'insécurité due aux raids des Turkana. Compte tenu des conditions climatiques, l'agriculture n'est guère possible, sauf dans quelques rares lieux, près des rivières où l'on peut voir des petits champs de sorgho et même de maïs.

---

[55] Zone V : moyenne des T° 20° à 24°, moyenne des pluies annuelles : entre 600 et 800 mm

[56] Zone VI : moyenne des T° annuelles : 22 à 30° et moyenne des pluies annuelles : 500 à 700 mm

1.1. Le District des Pokot de l'Ouest

Le District des Pokot de l'Ouest, d'une superficie d'environ 9.100 Km^2 est situé du nord au sud, entre 2°40' et 1°7' de latitude nord et d'ouest en est, entre 34°37' et 35°49' de longitude est. Il représente un cinquième de la Province de la Vallée du Rift. Les unités administratives originelles, instituées en 1957 se sont transformées au cours de trois moments distincts :

1990 de 1957 à 1970, le District des Suk de l'Ouest, ou des Pokot de l'Ouest, comprend deux Circonscriptions: celle de Kapenguria ou Boma et celle de Sigor ou Lower. La troisième Division des Karasuk, ou Karapokot, est, à cette époque, toujours administrée par l'Ouganda, depuis 1932. Elle sera restituée au Kenya en 1970.

1991 de 1970 à 1979, le District des Pokot de l'Ouest est subdivisé en trois Divisions : la Division de Kapenguria, la Division de Sigor et la Division Karapokot, ou de Kacheliba.

1992 depuis 1979 et jusqu'à aujourd'hui, le District des Pokot de l'Ouest comprend quatre Divisions : la Division de Kacheliba (4.013 km^2), la Division de Kapenguria (1.638 km^2), la Division de Sigor (1.980 km^2) et la Division de Chepareria (1.358 km^2) (*op.cit.* :48).

Le District des Pokot de l'Ouest compte une population de 158.652 habitants (recensement 1979) et la densité varie selon les zones de moins de 8 hab / km^2 dans les zones de plaines, à 63 hab / km^2 dans les zones d'altitude (*op. cit.* : 37). Une étude menée dans les quatre circonscriptions, de 1979 à 1988 prévoyait une augmentation de 4,3% pour l'ensemble du district et une estimation qui atteindrait 385 000 habitants en 2000 (*op. cit.* : 41).

Le District est une zone très diversifiée en altitude, des vastes plaines qui culminent de 800 à 900 m aux montagnes de plus de 3.000 m, où coulent quelques rivières pérennes et un grand nombre de ruisseaux saisonniers. La pluie varie de moins 400 mm en plaine à plus de1500 mm en montagne. La végétation est très contrastée, de la forêt humide à des zones de brousse et de broussailles jouxtant des zones cultivables où poussent maÏs, haricots, sorgho et pommes de terre. Cinq zones écologiques distinctes sont identifiées par les Pokot, des plaines de basse altitude aux sommets des montagnes : *keo'gh* ou *kew, tow, kamas, runga, masob* ou *masop*

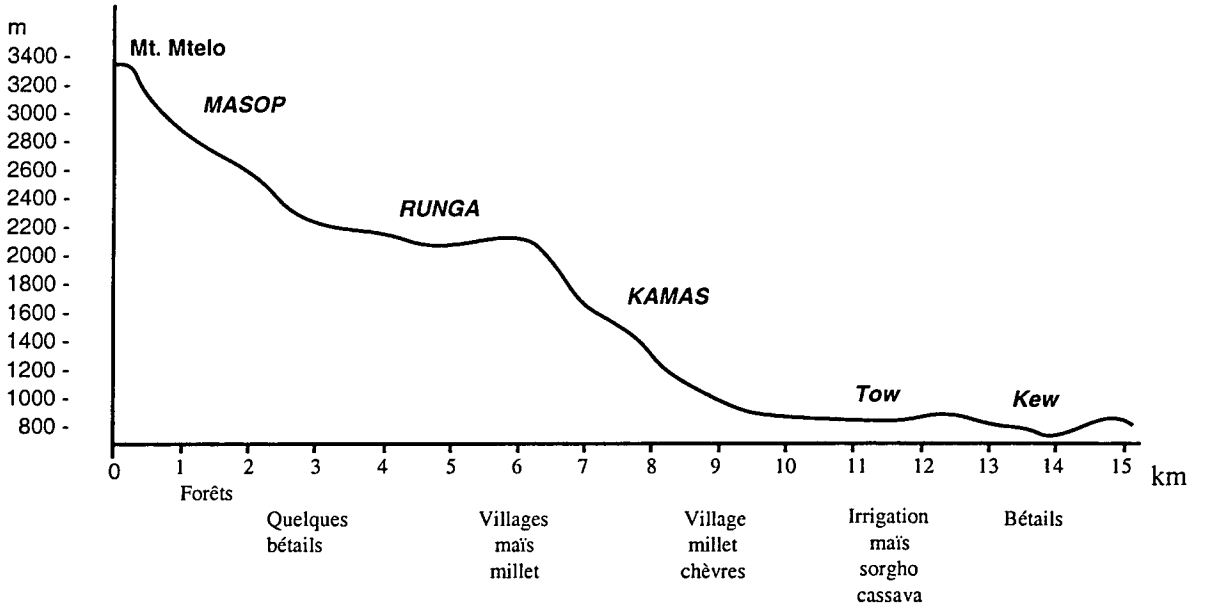


Figure 2 : Zones écologiques du district des Pokot de l'Ouest. D'après T.Dietz (1983 : 6) *in* J.J.Visser (1989 : 9)

Entre *keo'gh* ou *kew,* le pays chaud des vastes plaines arides plus ou moins dénivelées et *masob* ou *masop,* le pays froid et humide avec des contreforts pouvant atteindre 3000 m d'altitude, s'étagent trois zones : *tow,* le fond des vallée, *kamas,* les collines moyennement élevées, qui sont les catégories les plus utilisées par les Pokot et *runga* les plateaux inclus dans *masob* : le pays froid. Il n'y a pas de réelle rupture dans la division écologique proposée entre les zones agricoles et pastorales. Les zones sont bien différenciées et les transitions sont graduelles.

Le climat est déterminé par la relation entre l'altitude, les pluies et la température. Un trait saillant des pluies est leur distribution annuelle bimodale, liée aux équinoxes du soleil : la saison des pluies d'avril à novembre et la saison sèche de décembre à mars. Les Pokot identifient plutôt quatre saisons.

- *Komei* ou *kömöy*, la saison sèche de janvier à mars.
- *Sarnatat* ou *sarngatat*, le début de la saison des pluies qui inclut les courtes pluies qui tombent normalement en octobre et en novembre.
- *Pengat*, la saison des pluies d'avril à juillet.
- *Kitokoot*, entre la saison sèche et la saison humide, « quand la saison devient sèche d'août à décembre ».

La relation précise entre les pluies et l'altitude font que les pluies augmentent régulièrement avec l'altitude. La relation entre la chaleur et l'humidité entraîne des zones à risque pour les épizooties. Ainsi, les zones comprises entre 1000 et 2000 mètres sont suffisamment chaudes et humides pour favoriser des populations de tiques et d'autres parasites. Les épizooties, associées aux types de végétation, font que les zones à risque, importantes, laissent peu de place aux zones salubres.

Les montagnes semi-humides sont réellement fraîches et permettent des récoltes de 235 à 290 jours par an. Par contraste, dans les plaines semi-arides et arides, seuls 75 à 110 jours sont favorables aux récoltes. La végétation varie dans les différentes zones de la forêt : bambous dans la partie haute, buissons et acacias dans la partie basse. L'agriculture ne peut être pratiquée que dans les étendues comprises entre les zones les plus basses des montagnes et les zones les plus hautes de la plaine. Alors que la température pose les limites de l'agriculture en haute montagne, la variation des pluies détermine le potentiel agricole dans les plaines. On trouve peu de bétail dans les montagnes, alors que le cheptel de la plaine est très riche en zébus, chèvres, moutons, auxquels s'ajoutent quelques ânes et des dromadaires. Seul l'élevage de chèvres est possible sur les pentes bourbeuses des moyennes montagnes.

Les variations de l'écologie apparaissent tant à travers les modes de subsistance que le mode de vie. Les pasteurs semi-nomades de la plaine contrastent avec les montagnards sédentaires, tant dans leur apparence que dans leur comportement et une dichotomie émique[57] est clairement admise entre les gens de céréales, *pi pö pagh* et les gens de bétail, *pi pö tich*. La fréquence des sécheresses est un autre facteur écologique qui nécessite la recherche de subsistance et de pâturages sur de grande distance et l'assistance du gouvernement local. De nombreux mythes d'origine des clans témoignent de ce fait : « il y a très très longtemps, il y eut une sécheresse. Les gens se sont dispersés à l'est... »

[57] L'opposition émique ou émic / étic ou étique est introduite par les linguistes. Pour les linguistes « étic » fait référence à des unités physiques non significatives par construction, phonètes, alors que le terme « émic » fait référence aux unités phonologiques significatives. En anthropologie, émic et étic font référence aux systèmes de représentations. « Emic » est utilisé quand ces systèmes de représentations font appel à des éléments qui n'ont pas de sens en eux-mêmes, mais en prennent dans l'application. Ils sont significatifs pour l'observé, c'est la réalité. A l'opposé « étic » fait référence à l'univers d'unités dont les éléments sont sans significations à priori. Ils sont significatifs pour l'observateur, c'est la représentation.

1.2. La Circonscription de Nginyang

La Circonscription de Nginyang est située au nord et à l'est du District de Baringo, entre 35°30' - 36°3' de longitude est et entre 0°10' - 0°40' de latitude nord, dans la Province de la Vallée du Rift. Elle est communément appelée « région des Pokot de l'Est », en opposition à la précédente et revendication légitime pour les membres de la communauté de Nginyang. D'une superficie de 4.400 Km^2 pour 29 000 habitants (recensement 1979, estimation de 36 000 pour 1989) sa densité moyenne est de 6 habitants au Km^2.

Le District de Baringo est composé de six circonscriptions: à côté de celle de Nginyang où vivent les Pokot, celles de Kabartonjo, Kabernet, Tenges et Ravine sont occupées par les Tugen, celle de Marigat par les Tugen et les Ilchamus.

La Circonscription de Nginyang est subdivisée en quatre Communes : du nord à l'est : Tirioko, Ribkwo, Loiyamorok et Korosi. C'est une zone de vastes plaines semi-arides et arides inférieures à 900m d'altitude dominées par trois collines de 900 à 2.300 m et caractérisée par une précipitation annuelle moyenne de 300 à 700 mm : les sécheresses sont fréquentes. Elle contraste avec les collines Tugen à l'ouest et la zone sud-ouest d'Eldama Ravine où l'altitude atteint 2.700 m et les précipitations annuelles moyennes de 1.200 à 1.500 mm. On estime que 45% de la surface du District de Baringo sont soit trop escarpées, soit trop sèches pour l'agriculture dont 35%, essentiellement la Division de Nginyang, sont semi-arides. Elle est à une température moyenne de 30° et au-delà de 35° pendant les mois les plus chauds, de janvier à mars.

Nginyang est drainé par plusieurs rivières saisonnières, parmi lesquelles celle du même nom, affluent de la rivière Suguta, dont le flot coule avec grande force en saison des pluies, n'épargnant sur son passage ni les ponts ni les routes. Dans cette zone semi-aride des grandes plaines, la végétation est caractérisée par les *Acacia reficiens, nubica, eliator, mulifera,* les rosiers du désert, *Adenum obesum* et çà et là des herbes pérennes. Sur les zones montagneuses : le Mont Tiati (2.350 m), Paka (914 m), Silali (1.524 m) et les escarpements autour de Churo, l'herbe abondante constitue des pâtures assurées pour le bétail en saison sèche. Les Pokot disent qu'avant 1950, cette région était couverte d'herbe et que les acacias sont d'origine récente.

« les Pokot, dans cette zone, sont tout à fait singuliers dans leur modèle d'installation, non seulement parce qu'ils pratiquent le nomadisme et n'ont aucun concept de propriété du sol, ni d'héritage foncier, car 'La terre est une ressource qui doit être utilisée de façon communautaire par la société pour approvisionner chacun en pâtures et en eau', mais parce que l'histoire de leur occupation défie toutes les théories évolutionnistes classiques. Ces dernières soutiennent, en effet, que les chasseurs-cueilleurs, à l'origine de toute société humaine, ont domestiqué les animaux afin de devenir pasteurs pour, plus tard, domestiquer les végétaux et devenir agriculteurs. Or les Pokot de l'Est sont des agro-pasteurs originaires des montagnes des Cherangany dans le District des Pokot de l'Ouest. En arrivant sur les hauteurs du Mt. Tiati, après avoir vécu comme chasseurs-cueilleurs, ils deviennent pasteurs nomades. L'éco-système de cette partie du District de Baringo, peu propice à l'agriculture, ne les a pas persuadés d'y venir. Par contre, ils se sont organisés pour satisfaire les besoins en eau et en fourrage de leur bétail à travers des mouvements migratoires bi-annuels » (J. Akonga 1986 : 32).

1.3. Le *korok* : une unité physique et l'unité de vie sociale la plus petite

Les communautés pokot sont des groupements de cultivateurs et de pasteurs relativement définis et mobiles dans leur lieux de vie. Il n'y a pas de frontières bien déterminées entre les communautés, mais chacune d'elles se subdivise en un certain nombre d'unités, appelées *korok*, [terme socio-topographique qui désigne une zone de peuplement, un voisinage ou un village nommé et qui, du point de vue géopolitique, est un espace créé pour inclure ces différentes zones].

Trois à cinq de ces *korok* sont regroupés en régions, ou fédérations de villages, *kor*, qui portent un nom. Les fédérations de villages varient en taille, mais la moyenne oscille entre 250 à 800 hectares. Les limites des villages ou voisinages, *korok*, sont connues et définies en terme de traits géographiques, comme les rivières ou les arêtes de montagne, ce qui définit en premier lieu le *korok* comme unité physique (F.P.Conant 1965 : 429-433).

1.3.1. Le *korok* est une unité physique.

Le terme *korok* jouit d'un consensus, tant par le sens du mot, que par celui de son statut grammatical. *Korok* a trois sens courants : le premier est anatomique et désigne le

devant du tibia, les deux autres concernent l'objet qui nous intéresse ici : le *korok* comme unité de l'espace physique et le *korok* comme unité de l'espace social.

Le *korok* est utilisé pour désigner une zone qui inclut régulièrement trois traits communs de l'environnement pokot :

- un relief ou une élévation dominant l'espace environnant,
- une pente ou une arête, dont l'une des extémités est plus élevée que l'autre,
- une démarcation de voies d'eau, spécialement les bordures latérales de l'espace comme le lit de ruisseaux permanents ou intermittents.

Cette définition peut correspondre aux contreforts d'une montagne, les ruisseaux s'écoulant du sommet de la montagne et se répartissant en écoulements qui se multipient en allant de ce sommet vers la plaine, en suivant la pente. Un grand nombre de repères naturels peuvent marquer la zone haute : un rocher saillant, un arbre, un haut sommet et la zone basse : une rivière, un escarpement ou un intervalle.

La définition que les Pokot donne du *korok* est une zone très saillante, une arête imposante entourée latéralement par des voies d'eau qui, pour la plupart, sont les lits de rivières asséchées qui n'ont de l'eau que quelques semaines par an. Il faut noter que l'unité topographique du *korok* ne tient pas compte du paysage. Il n'inclut surtout pas de vallées, de gorges ou d'intervalles entre les arêtes des montagnes, ni de zones plus élevées, en plaine.

Ainsi, l'unité physique décrite par le *korok* varie de l'arête escarpée d'un versant de montagne, à une faible hauteur saillante et imposante dans les plaines, les limites de cette zone étant marquées par des voies d'eau.

1.3.2. Le korok est la plus petite unité de vie sociale.

Le terme *korok* est aussi utilisé pour désigner, de plusieurs manières, une zone de peuplement ou un village:

- par l'utilisation d'une formule du style « Je viens de tel ou tel *korok* » et le nom d'une personne très connue et riche est mentionné,
- par le nom du ruisseau marquant l'une des limites latérales du *korok* comme unité physique,
- par le nom d'un patriclan installé depuis longtemps,

- par des lexèmes qui semblent n'avoir d'autre signification que celle d'être des noms de lieux.

Chez les agriculteurs, *pi pö pagh*, gens de céréales ou « les Pokot de l'irrigation », comme préfère les nommer J. Péristiany (1954 : 18), il peut y avoir une correspondance absolue entre le *korok*, comme unité physique et le *korok*, comme unité sociale. Dans les plaines de l'ouest et de l'est, un *korok*, comme unité de peuplement, peut chevaucher un ou plusieurs *korok*, en tant qu'unités physiques.

Les agriculteurs et les pasteurs tendent à localiser leurs habitations principales au milieu du *korok* topographique, en déployant des dépendances annexes pour faciliter l'exploitation des possibilités offertes par l'environnement. Pour les pasteurs, la recherche de pâturages les entraîne régulièrement en dehors du *korok*, comme autre zone de peuplement. Pour les agriculteurs, la plus grande partie des moyens de subsistance est produite à l'intérieur du *korok*.

Ces zones de peuplement, varient en tenant compte de la localisation de la parenté. Dans les *korok* d'agriculteurs, le patrilignage est localisé et il est rare qu'un seul *korok* contienne des représentants de plus de trois ou quatre patriclans qui ne doivent pas se marier entre eux. Dans ce cas, aucun des *korok* des montagnes ne pourrait maintenir son taux de population sans violer les lois de l'inceste. Les rapports exogamiques des *korok* sont très développés et participent d'un fort accent en faveur de la ligne paternelle.

Les rapports exogamiques des *korok* sont très développés et reflètent un fort préjugé en faveur de la lignée paternelle, caractéristique de la conception qu'ont les Pokot des liens de parenté, de la succession et du domicile.

Chez les pasteurs, *pi pö tich*, gens de bétail, le *korok* est une zone légèrement surélevée située dans le lit des fleuves qui sillonnent la plaine. Les habitants de l'unité de peuplement peuvent appartenir à trente voire quarante patriclans. Le mariage est toléré entre un grand nombre d'entre eux et se pratique effectivement. Cependant, l'instabilité des pasteurs est telle qu'aucun *korok* de plaine ne comporte toutes les différentes catégories d'individus voulues pour pratiquer, enseigner et apprendre les habitus distinctifs de la culture pokot.

En d'autres termes, les *korok* agricoles et les *korok* pastoraux ne contiennent pas le « noyau minimal d'acteurs nécessaires pour jouer la pièce du biogramme en biologie ou du style de vie, son homologue dans le domaine des sciences sociales », lequel est une des caractéristiques essentielles de la communauté (Arensberg 1961 : 250). Le noyau d'acteurs capable d'interpréter le « biogramme » culturel pokot ne peut être constitué que dans un peuplement de *korok* agricoles et pastoraux, qui échangent des produits de subsistance, se marient entre eux et partagent des spécialistes comme les potiers, les sculpteurs, les travailleurs de métaux et tout un personnel spécialisé dans la pratique rituelle.

L'utilisation de multiples environnements n'empêche pas d'avoir des fermes à différentes hauteurs. Appuyées contre les murs de l'escarpement, s'étendent de vastes plaines couvertes de pauvres buissons d'*Acacia*. A l'autre extrémité, la mouche tsétsé infeste les rivières pérennes, rendant les plaines de Masol peu appropriées pour le bétail. Il n'est pas question d'agriculture ici. Ces plaines arides sont à moins d'une journée de marche des communautés agricoles des collines adjacentes. Un commerce, de longue date, de lait, de bétail et de céréales est florissant entre les deux zones. Une spécialisation réciproque et salutaire des activités économiques existe à ces différents niveaux escarpés de l'environnement. Etant donné la rudesse du changement de l'environnement, les Pokot n'ont pas été dans la position de pouvoir discuter avec la nature et les adaptations sont ici explicites et réussies. Le succès ou l'échec de l'agriculture change si précipitamment que l'on peut davantage parler en terme de discontinuité que de dénivellation.

Ainsi, les gens ont couramment des fermes dans toutes les zones écologiques. La distribution du sarclage, de la plantation, de l'irrigation et des récoltes est travaillée avec beaucoup de minutie pour qu'il y ait un mouvement constant entre les zones géographiques, de façon à ce qu'il n'y ait, à aucun moment, de pointe de surcharge de travail intolérable et que l'approvisionnement soit constant toute l'année.

Pour les Pokot, la vie à un quelconque endroit ne peut être prise en compte que dans sa relation avec plusieurs autres zones. La plupart du travail est partagé entre tous les membres de la communauté. Les grands champs, *paraghomucho*, répartis entre une trentaine de personnes, sont défrichés, brûlés, clôturés, irrigués et protégés des oiseaux et des animaux sur la base d'un consensus commun. Année après année, il y a une récurrence permanente pour l'ouverture de nouveaux champs et l'abandon des champs usagés en jachère, ce qui crée un brassage des relations de parenté et de voisinage car le personnel d'un *paraghomucho* est

différent du précédent. Partant du principe que la « tête » de l'établissement, *möt pö pipö kaw* (lit. *möt*, la tête [le propriétaire, *alias* le doyen], *pipö*, des gens, *kaw*, l'établissement) peut avoir de quatre à six champs en activité et vingt autres en jachère, cela signifie que tant la fortune que les risques que prend cette « tête » sont étroitement liés avec ceux de la communauté en général. La condition *sine qua non* de l'existence du *korok* comme unité sociale est, de fait, le nombre des personnes qui le composent.

1.3.3. Le *korok* est une zone de peuplement.

De la hutte : *kö*, à l'établissement : *kaw*

Le segment territorial de base, ayant une signification politique, est le *korok,* le village ou voisinage. Il comprend une cinquantaine d'établissements, *kaw*. La distance d'un établissement à l'autre varie de quelques centaines mètres à plus de deux kilomètres.

Chez les agriculteurs, l'établissement peut consister en une ou deux habitations pour les gens et les animaux, quelques chèvres tout au plus, accrochées aux parois de la colline. Un petit champ individuel d'élusine est attaché à établissement. Les greniers à céréales ne sont pas construits près des établissements, mais à proximité des champs, sur les hauteurs et sont la propriété personnelle des femmes. Elles construisent des abris temporaires dans ces champs, s'ils sont trop éloignés du domicile. Ainsi, « Depuis plus 20 ans, Losiro a construit son habitation permanente à Talon. Sa première épouse a un terrain dans ce village. Sa seconde épouse passe plusieurs mois par an dans 'son' champ à Cheptem, à trois heures de marche de Talon. Sa troisième épouse a une habitation temporaire à Sarmach où des gens pratiquent l'irrigation traditionnelle à deux heures de marche du domicile permanent de Losiro » (J.J.Visser 1989 : 58).

Chez les pasteurs, la moitié, ou davantage, de la concession est réservée aux enclos pour le bétail. La bouse n'est pas retirée, mais entassée d'autant mieux que les mouches attirées sont perçues comme un signe de richesse. Chaque établissement est composé d'une hutte, *kö*, pour chaque épouse. La première épouse a un status particulier et sa hutte doit être plus grande. C'est dans cette hutte que l'époux dépose ses attributs personnels et ses décorations. Il ne peut pas rester avec une épouse pendant ses menstrues ou lorsqu'elle a un bébé. La mère de l'Ancien peut également vivre dans l'établissement, dans une hutte plus petite, avec les enfants en bas âge. Le même type de hutte, de petite taille, est réservée aux

filles. Les jeunes garçons dorment à la belle étoile, alors qu'un fils et son épouse peuvent rester deux ans ou plus dans l'une des maisons de l'établissement.

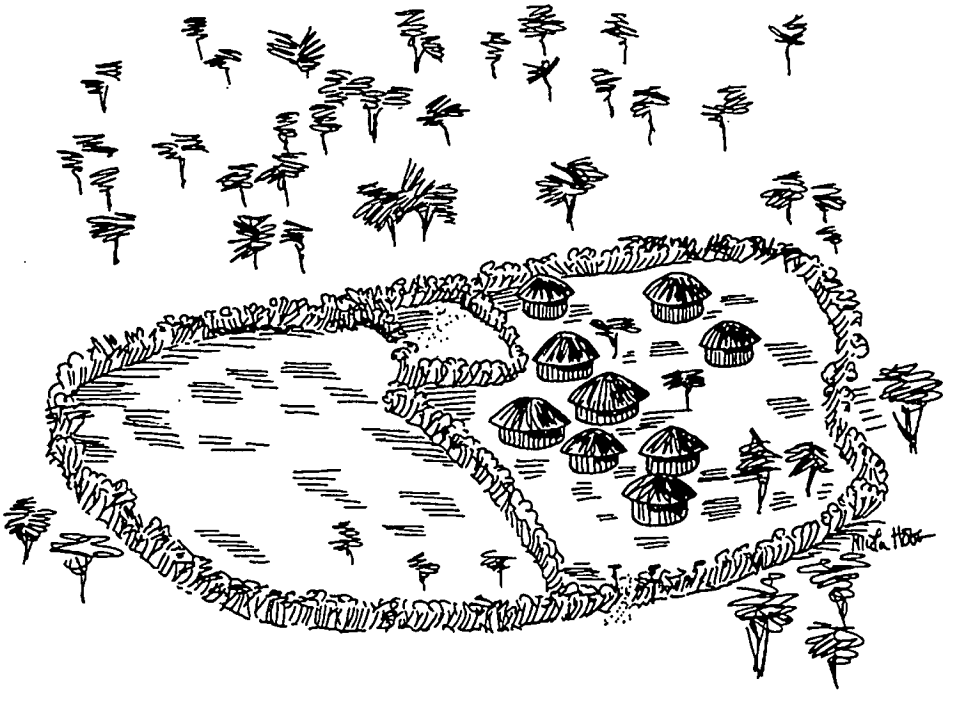
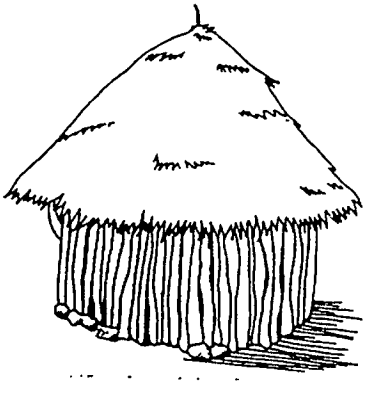


Figure 3 : Etablissement de Pokot de l'Ouest (in Hendrix & *al.* 1985)

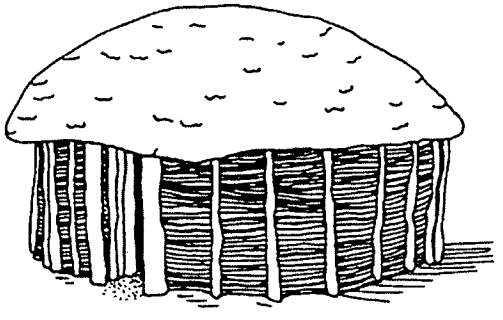
Les huttes des agriculteurs et des pasteurs sont des cylindres construits avec de multiples branches d'acacia plantées très serrées au sol. A l'extrémité de cette fondation, d'autres branches sont fixées et reliées entre elles au mât central. Le toit obtenu, de forme conique, est une construction superbe qui est recouverte de chaume. Quelquefois les murs sont recouverts de chaume à l'intérieur, comme dans les plaines de Masol, ou de bouse comme à Nginyang, ce qui s'avère être une excellente protection contre les pluies et le soleil. Quand elles sont bien construites, ces habitations peuvent durer plusieurs années, à condition d'en changer le chaume régulièrement.

Figure 4 : Habitation des Pokot pasteurs de Masol



Habitation des Pokot pasteurs de Nginyang

Les pasteurs de l'ouest ont affiné encore plus leur construction initiale : d'une part, ils posent des branches très serrées horizontalement à l'intérieur, d'autre part, pour parer à l'attaque des Karimojong qui ont l'habitude d'incendier les huttes par le toit, ils recouvrent ce dernier d'une couche très épaisse de latérite.



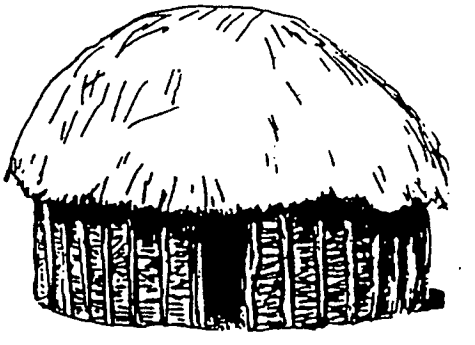
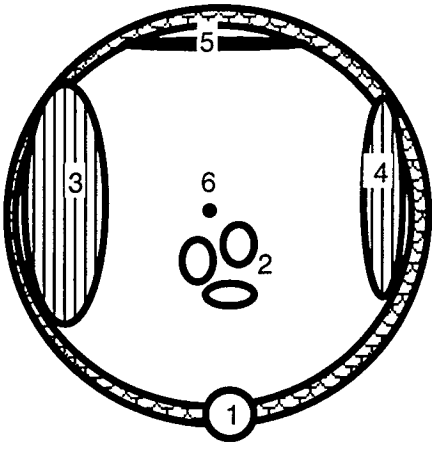


Figure 5 : Habitation des Pokot pasteurs d'Alale

Habitation des Pokot agriculteurs de Sigor

On entre dans la hutte par une porte minuscule obstruée la nuit. La disposition intérieure est également différenciée chez les pasteurs et les agriculteurs.



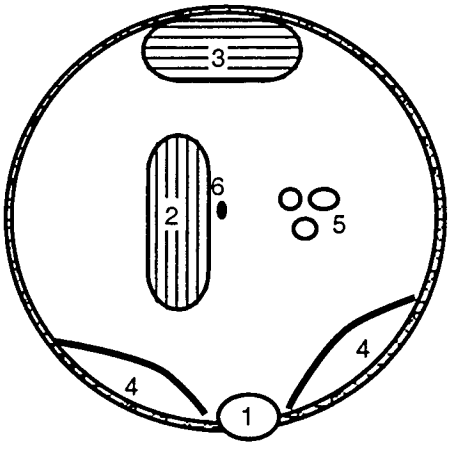


Figure 6 : Intérieur d'une hutte chez les pasteurs

1 : entrée
2 : les trois pierres du foyer
3 : lit de la mère
4 : lit des enfants
5 : hotte de rangement
6 : pied du mat

Intérieur d'une hutte chez les agriculteurs

1 : entrée
2 : lit de la mère
3 : lit des enfants
4 : hotte de rangement
5 : les trois pierres du foyer
6 : pied du mat

Chez les pasteurs, une fois le seuil franchi, se trouve le foyer entre trois pierres, *kogi nyo kogh*, devant le mât central. Juste derrière le mât, face à l'entrée et en hauteur, une large hotte de rangement formée de branches tressées est accrochée au mur ; les femmes y déposent leurs sacs en cuir, *mlot*, leurs sacs en lanières de cuir ou de végétaux, *lokolo*, quelques calebasses pour le lait, *muko*, alors que d'autres sont suspendues çà et là autour de la hutte. Quelque ravitaillement : de la viande, de la graisse, de la farine de maïs, *ugali*, pour la consommation quotidienne et leurs objets personnels, colliers et autres trouvent également

place dans cette hotte de rangement. La serpe pour couper le bois, *panga*, est enfilée sous le chaume du toit avec d'autres outils. Le pot en terre pour l'eau, *cheplengin*, est par terre sous la hotte de rangement. A gauche de l'entrée se trouve le lit de branches tressées de la mère, en face un autre lit pour les enfants. Chaque lit est recouvert d'une pièce de cuir, *minyon.*

Chez les agriculteurs, le seuil franchi, le foyer est disposé à la droite de l'entrée et du mât central. A gauche du mât central et contre lui, est situé le lit de branches tressées de la mère et de son époux, en face de l'entrée, le lit des enfants. De part et d'autre de l'entrée, cette construction de branchages tressés pour le rangement des ustensiles. Le toit et également un lieu de rangement privilégié.

Du village : *korok*, à la fédération de villages : *kor*

Le village est l'unité territoriale la plus petite à avoir une signification politique. Sur le plan du territoire, c'est une unité distincte dont les limites sont connues non seulement par les habitants du village, mais aussi par les habitants des villages voisins.

D'un point de vue économique, dans certains contextes, le village est un corps constitué. Ses membres masculins sont regroupés pour l'entretien du système d'irrigation pendant que les hommes et les femmes forment des équipes agricoles distinctes.

Politiquement, les différents espaces villageois sont différenciés par leur nom, par la solidarité de leurs membres, par l'unité de son système juridique, de son système de status et leur interdépendance mutuelle. L'unité de son sytème juridique s'exprime foncièrement à travers le conseil de village des anciens, l'unité de son système de status passe par le fait qu'il n'est possible de comprendre la hiérarchie politique des lignages que si celle-ci est comprise dans sa relation au village où les membres de ces lignages résident.

Un nombre de villages continus, de trois à cinq forment une fédération de villages (*kor*). Cette fédération contrôle un système d'irrigation qui arrose un champ communautaire, au pied des villages, divisé entre eux. Il est ensuite divisé entre chaque famille puis entre les femmes de chaque famille polygyne (J.Péristiany 1954 : 17-25).

Chez les gens de céréales, *pi pö pagh*, chaque village revendique d'avoir été occupé à l'origine par un lignage particulier. Les membres de ce lignage agnatique occupent une position exceptionnelle dans le système de status de leur village et son membre le plus âgé

occupe la position de « Père du sol ». Il est fréquemment l'arbitre en chef et on s'adresse à lui comme au « *Poi nyo wow* », l'« Ancien très Grand». Il ventile les champs d'irrigation parmi les membres du village, autorise l'installation d'immigrants, desquels il exige de payer tribut et il est un intercesseur entre les vivants et les morts.

Aucun village n'est occupé exclusivement par un seul lignage ; on évalue le status des résidants des lignages secondaires selon leurs liens de parenté et les associations (vraies ou fictives) qui les lient au lignage des premiers occupants du village. Le surnombre d'un lignage secondaire ou l'éminence charismatique de l'un de ses membres se traduit très vite par son association au lignage des premiers occupants. Cette fiction historico-politique couple ainsi les deux lignages comme co-fondateurs du village. Cela peut se traduire à travers une répartition des fonctions rituelles et politiques : les fonctions rituelles prédominantes restant investies par le lignage ancien, tandis que la charge associée à l'autorité politique alterne entre les deux lignages (*op.cit.*).

Les gens de bétail, *pi pö tich,* dont la plupart ne sont pas résidants des plaines depuis plus d'une génération, disent qu'ils ont emporté avec eux l'organisation sociale des montagnes.

Il est manifeste, même pour un observateur superficiel, que les nécessités des nouveaux moyens d'existence des pasteurs et la proximité de leurs voisins étrangers, économiquement dominants (surtout les Karimojong), ont entraîné le fait que l'organisation des Pokot de la montagne est toujours regardée comme un modèle ancien idéal. Simultanément, plusieurs informateurs de Sigor et de Chepareria, dans les Cherangany, nous ont expliqué qu'ils ne commencent la circoncision en montagne que lorsque les pasteurs de l'Est leur ont fait savoir qu'ils l'ont faite : « ce sont eux qui doivent commencer et ils nous le disent », expression de l'interdépendance des deux communautés. La nouvelle variable la plus importante chez les pasteurs est le type de mobilité territoriale, liée à leur structure politico-territoriale très mouvante.

Les Pokot pasteurs se déplacent fréquemment à la recherche de meilleurs pâturages. Certains de ces mouvements prennent la forme de mouvements saisonniers de flux et de reflux, auxquels une grande partie des zones territoriales participent. D'autres, à cause de la *Pax Britannica* qui en son temps garantissait la sécurité et à cause des expéditions punitives, comme celle de juin 1997 dans la Division d'Alale, contribuent à des schismes qui peuvent

aboutir à la complète désintégration de la vie communale. Les Pokot pasteurs ont des villages dont les membres participent à la vie communautaire politique et aux activités économiques ; cependant, leur mode de subsistance fait qu'ils font rarement un effort économique collectif, à l'exception de l'entretien du petit établissement et de son parc à bétail. Les pâturages sont abondants et un effort collectif pour les exploiter n'est pas nécessaire. Cependant, l'organisation des déplacements du bétail, le creusement des puits et la vigilance face aux raids des Karimojong à l'ouest et des Turkana à l'est, concernent l'ensemble de la communauté. Des mouvements individuels constants ont empêché la sédentarisation des lignages et il y a peu de liens de parenté reliant ensemble les membres d'un village, comme chez les Pokot qui pratiquent l'irrigation en montagne .

La fédération de villages (*kor*) est une simple structure polysegmentaire formée par l'association de villages qui en sont les unités composantes.

J. Péristiany (1954 : 18-19) utilise le terme de « fédération » pour indiquer que les villages qui la composent, ne sont pas confondus, qu'ils ne perdent pas leur identité politique quand ils font partie d'un ensemble plus grand. Cela ne s'applique qu'aux affaires internes d'une fédération. Par rapport aux villages d'une autre fédération, il est généralement perçu comme une unité homogène. La structure d'une fédération de villages est la répétition de la structure des villages. Les limites territoriales de la fédération sont les limites des villages qui la composent.

La fédération utilise et contrôle un système d'irrigation arrosant un champ qui est divisé entre tous les villages. La fédération a également un conseil d'anciens, composé de tous les membres des conseils de villages qui appartiennent à cette formation aussi bien qu'à une hiérarchie politique et rituelle des lignages fondée sur le critère de leur relative précédence, réelle ou fictive, dans l'occupation du sol de la fédération. Tous les Pokot reconnaissent l'obligation de payer une dette sur le sang versé, pour le meurtre d'un membre de la communauté et acceptent une procédure particulière pour le règlement de disputes entre fédérations.

Une deuxième condition *sine qua non* de l'existence du *korok* comme unité sociale est l'organisation du travail communautaire.

1.4. Le travail communautaire.

1.4.1. Chez les gens de céréales, *pi pö pagh.*

Il est organisé sporadiquement, mais c'est un facteur important de la spécificité du korok comme unité sociale. Chez les agriculteurs, un conseil local peut faire appel à tous les résidants pour qu'ils contribuent à l'entretien ou à la construction de canaux d'irrigation, s'ils sont nécessaires, ou à la pose de clôtures autour des terres communes. Ainsi, E. Meyerhoff (1981 : 25-27) a réalisé une observation minutieuse à Katuw, dans la circonscription de WeiWei, au pied des collines Cherangany, à environ 1000 m d'altitude. La zone de Katuw s'étend approximativement sur une surface de 250 ha de collines avec un total de 37 établissements dont 9 sont des établissements temporaires, établis par des jeunes hommes venus de la montagne à la recherche de pâtures. En 1978, le total de la population à Katuw, sur les 28 établissements existants, est de 142 : 52 adultes et 86 enfants, (2 des habitants étaient des homme célibataires, sans descendance). Comparativement à d'autres régions, les établissements de Katuw et des régions voisines sont pauvres, avec une unité de base de production relativement petite. Dans d'autres régions agricoles, particulièrement en montagne, les établissements ont de grands troupeaux de bovins et de petits bétail et ils sont aussi propriétaires de plus grands espaces cultivables. Cela est remarquable dans la circonscription de Kapenguria et de Chepareria (au sud-ouest de Katuw) où le gouvernement et les programmes des missions ont concentré leurs efforts de modernisation et où une technologie plus sophistiquée est utilisée pour cultiver de plus grands espaces de terres.

Chez les Pokot agriculteurs, habituellement deux ou trois clans sont localisés dans les *korok*. La terre, à l'intérieur d'une région et près de la zone de peuplement, appartient aux clans résidant dans cette région, mais elle n'est pas nécessairement cultivée par les gens de ces clans. Dans la région de Katuw, la plupart des terres irriguées proches appartiennent à deux clans : Chepokwegho et Tullin. Sur les 28 familles établies à Katuw : 7 utilisent les terres de Chepokwegho parce que les anciens appartiennent au clan Chepokwegho. 6 autres utilisent celles du clan Tullin, parce que les anciens sont du clan Tullin. 9 utilisent les terres des Chepokwegho parce que les anciens ont des droits acquis par leurs affins ou leur parenté matrilatérale. 4 utilisent les terre de Tullin pour les mêmes raisons. Et 2 utilisent les terres de Chepokwegho parce qu'un de leurs ancêtres les avait achetées pour une chèvre, il y a

longtemps. Ainsi, la moitié seulement des anciens sont membres des clans dont on dit que la terre leur appartient.

Avant l'introduction du maïs en 1920 dans le District des Pokot de l'Ouest, ces derniers cultivaient surtout du mil et du sorgho. Les deux cultures étaient effectuées sur les pentes de la colline, près de leurs maisons. Aujourd'hui, bien que des variétés de cultures existent, l'essentiel de la culture de subsistance est le maïs. Les gens du pied des collines cultivent le maïs sur le terrain de la vallée, alors que ceux qui sont sur les hauteurs le cultivent le long des pentes des collines près de chez eux. Le mil et le sorgho sont aussi cultivés sur les pentes des collines comme cultures secondaires à petite échelle, pour la consommation domestique. L'agriculture, dans le District des Pokot de l'ouest, est dépendante d'une pluviosité suffisante, bien que le système d'irrigation soit utilisé en cas de sécheresse et pendant la saison sèche, pour faciliter la croissance du maïs à son dernier stade de maturité. Normalement, les Pokot font leurs plants au début de la saison des pluies, mars-avril et récoltent vers le milieu de la saison sèche, en septembre-octobre. Ceci dit, il y a de grandes variations d'une année sur l'autre, non seulement à cause de la variation de la venue des pluies et de l'importance des précipitations, mais aussi à cause de la grande variation d'altitude à travers tout le District. Les gens au pied des collines, à 800 / 900 m d'altitude, plantent et récoltent beaucoup plus tôt dans l'année que ceux des montagnes à plus de 3000 m. Pour favoriser cet avantage, les Pokot essaient de cultiver dans plusieurs éco-zones (*op.cit.* : 27).

Les Pokot s'efforcent de prédire et essaient de contrôler la quantité d'eau. Les anciens adressent des prières à *ilat*, le dieu de la pluie, pour la lui demander. Par opposition, on dit qu'une femme dont le premier né est une fille, a le pouvoir de retenir la pluie si elle n'est pas désirée. Sur la base de sa prédiction, les gens décident de la quantité de terre à cultiver. La position relative des étoiles, Mars et Vénus, en particulier, est interprétée pour savoir si la pluie tombera ou non.

Le rite annuel de *syntagh* (Conant 1962) au moment du solstice de juin, est un autre moyen de faire venir la pluie. Certains prophètes ont des pouvoirs spéciaux pour faire venir la pluie. Un prophète dira comment sera la pluie à travers un de ses rêves, ou en lisant les entrailles d'une chèvre ou d'un bœuf. Si le prophète est payé avec de la bière ou des céréales, on dit qu'il est capable « d'attacher » la pluie par temps de crues, ou pour un temps plus court quand une importante cérémonie doit avoir lieu, ou encore de la faire venir en temps de

sécheresse. Les anciens d'un voisinage sont aussi perçus comme ayant un pouvoir significatif sur *ilat*, le dieu de la pluie. Les anciens, en tant que groupe, peuvent bénir ou prier *ilat*, soit pour demander la pluie, soit pour demander à *ilat* de venir « avec douceur et lentement » (*op.cit.* : 27 et 188).

Les systèmes d'irrigation sont opérationnels dans divers voisinages et régions. Dans les vallées de WeiWei et de Muino, la plupart des terres sont irriguées à partir de la rivière WeiWei. Cette dernière prend sa source dans les les collines des Cherangany et coule du nord jusque dans la Vallée du Rift, rencontrant çà et là d'autres rivières avant de se jeter dans le Lac Turkana. C'est une rivière pérenne, sans risque d'assèchement. Le long de la rivière, les Pokot ont construit des canaux pour laisser s'écouler l'eau et chaque canal principal alimente une ou plusieurs régions, tandis que de petites canalisations, issues du canal principal, approvisionnent des fermes individuelles.

Les Pokot construisent le canal principal à partir d'un barrage sur la rivière, juste au-dessous d'un petit rapide. Le mur du barrage à travers la rivière est soutenu par des arbres auxquels ils ajoutent de la boue et des pierres empilées et cimentées ensemble. Le mur dirige l'eau de la rivière dans le canal principal taillé, dans la berge. A Katuw, le canal principal a une largeur d'un mètre environ et une profondeur de 40 à 60 cm. Il suit les contours des terres arables des clans Chepokwegho et Tullin dans la vallée. La plupart des années, le canal coule sur environ 800 m le long de cette ligne, mais quand c'est nécessaire, il peut être étendu sur 800 autres mètes.

Tous les travaux d'entretien, de repère et d'extension du système d'irrigation sont réalisés exclusivement par les hommes de la région. Quand et sur quelle distance le canal doit être creusé et réouvert est décidé par le conseil des anciens de Katuw. Reconstruire le mur principal dans la rivière et renforcer le canal le long de la berge est le travail d'une journée pour un groupe de 15 à 20 hommes. Le nettoyage du canal principal, qui quelquefois a besoin d'être recreusé, peut nécessiter ce même groupe d'hommes, pendant une journée et pour une longueur d'environ 60 à 90 mètres nécessite la participation de ce même groupe d'hommes pendant une journée entière. Une extension du canal revient à creuser un nouveau canal. C'est un gros travail qui, pour chaque 30 mètres pour le même groupe d'hommes peut prendre un jour entier. Toute l'eau du canal central est utilisée pendant un ou deux jours pour irriguer la ferme d'une personne, en ouvrant les petites canalisations situées le long du canal principal. Ces petites canalisations courent le long des clôtures des fermes individuelles et dans

beaucoup de cas les délimitent. Le conseil des anciens doit décider quand et pour qui l'irrigation doit être ouverte. Si une personne abuse de l'eau, en ouvrant les canalisations pour irriguer ses terres sans en avoir reçu l'autorisation du conseil, elle devra payer une amende. E. Meyeroff n'a jamais été témoin d'un quelconque cas de refus d'ouverture d'un sillon de canalisation pour un homme ou une femme, cependant c'est la confirmation du contrôle masculin puisqu'une telle permission ne peut être obtenue que par les hommes par l'intermédiare des anciens de la région (*op.cit. :* 28-29).

Les maisons de un ou deux voisinages forment souvent entre elles des groupes travaillant dans les fermes des uns et des autres, en rotation et pour une rémunération en bière ou quelque fois, une chèvre. Ces groupes de travail communautaires sont habituellement composés des résidants d'une région et sont de sexe spécifique au regard des tâches. Un homme ou une femme, individuellement, peut organiser son ou sa réunion de travail en annonçant qu'il offrira de la bière ou une chèvre pour une tâche particulière, comme le sarclage, la pose de clôtures ou le bêchage. Les hommes des maisons et les anciens, à l'intérieur d'un voisinage, sont liés par des liens de parenté et de mariage. Ils sont aussi unis par leur responsabilité conjointe quant au système d'irrigation et, à travers cette responsabilités, tenus d'agir dans le conseil local (*op.cit.* : 29).

A côté du système d'irrigation traditionnelle, le gouvernement kenyan a lançé plusieurs projets d'irrigation moderne. Le premier, à l'est des Sekerr, à Amolem, en 1976, irrigue 31 ha, répartis entre une centaine de familles, un second, en 1979, à Lomut, à l'est des Cherangany irrigue 20 ha et le troisième, près de Sigor, irrigue 80 ha. Le dernier, à Kodich, dans la division de Kacheliba, a été commencé en 1983. Les moyens mis en place sont considérables et permettent un réel développement économique de la région (District Atlas West Pokot 1985 : 61).

La production de légumes et de fruits favorise l'échange entre les agriculteurs et les pasteurs au marché de Sigor mais aussi l'échange avec leurs voisins kalenjin, les Marakwet, au marché de Chesegon les mercredis, vendredis et dimanches ; entre plusieurs groupes ethniques au marché de Makutano, entre les Tugen et bien d'autres à la foire aux bestiaux tous les lundis à Nginyang.

Ces marchés sont très caractéristiques. Le marché de Chesegon, qui s'étale sur une surface d'environ 100 m de diamètre et sous de très gros arbres, *Ficus*, *Acacia* et *Balanites*,

démare vers 9 h. Les gens commencent à se retrouver vers 10 h et le marché bat son plein entre 12 et 14 h. De 15 à 17 h la plupart des gens s'en retournent. Les Pokot des montagnes et les Marakwet viennent vendre les produits de leurs récoltes : canne à sucre, bananes, papayes, citrons verts, mangues, cassava, maïs, poireaux, haricots, tomates, mil, sorgho et tabac à priser ou tabac à mâcher, tandis que les Pokot pasteurs arrivent avec du lait et des chèvres. Les uns et les autres apportent également des plantes médicinales et quelques autres objets de leur patrimoine : des peaux, des lances, des arcs et des flèches, des colliers, des pots en terre etc., mais aussi du charbon de bois. Les échoppes de Chesongon sont très prisées et prises d'assaut durant toute la journée. Le marché de Sigor est moins important, mais c'est là encore une bonne occasion de s'approvisionner et de faire des rencontres.

Au marché de Makutano, à côté des mêmes fruits et légumes qu'ailleurs, il y a les *piyapai* au mois de mai ! Les *piyapai*, les termites grillés furent à point nommé mes protéines du mois de Mai 1995 et quelle réjouissance de les goûter d'une vendeuse ou d'un vendeur à l'autre sur le marché. Au début quelque peu gênés de devoir me vendre des « choses aussi primitives », car telle est la représentation souvent entendue, je leur explique qu'en France nous nous régalons de *nyetapa*, escargots et de *kel pö kinyakaw*, cuisses de grenouilles. Heureux de cette proximité culinaire et simultanément de cette nuance de la primitivité, nous nous retrouvions avec plaisir tous les jours au marché.

Les Pokot ont une technique très appropriée pour « cueillir » les termites. En mai, les termites éclosent à la tombée de la nuit et jaillissent par le haut des termitières en forme de cheminée. Les hommes prennent quelques branches de feuillus pour boucher cette grande ouverture du haut et alors les termites n'ont plus que la solution de sortir par les petits trous qui jalonnent la cheminée. Là, ils sont cueillis un à un par les femmes et les enfants et très rapidement déposés dans des paniers. Tour à tour, l'une ou l'un des cueilleurs arrache les ailes de l'un d'eux et s'en régale. A la fin de la cueillette, les termites sont traités sur le champ : ils sont repris un à un, on leur arrache les ailes et on les place dans un *sipirya*, un grand fait-tout d'aluminium vide et déposé sur le feu. Ils grillent directement dans leur graisse et sont effectivement très savoureux. Pour les conserver quelques mois, les Pokot les mélangent avec du miel et quelques baies sauvages, ce qui est tout aussi succulent. Ils peuvent aussi les manger avec de l'*ugali*, la bouillie épaisse de farine de maïs.

Au marché de Nginyang, tous les lundis, c'est la grande foire aux bestiaux : zébus, chèvres, moutons, dromadaires. Les Pokot arrivent dès 8 ou 9 h avec les animaux qu'ils

souhaitent vendre et le lit de la rivière Nginyang, asséché la plupart du temps, est largement occupé, jusqu'aux environs de 15 h, par les vendeurs et les acheteurs, souvent venus de Nakuru ou d'autres bourgades pour s'approvisionner en bêtes à viande, réputées d'excellente qualité et qu'ils obtiennent ici à un prix dérisoire[58]. C'est aussi au marché de Nginyang que les apiculteurs vendent leur miel couvert de cire, criblée d'abeilles et de fourmis.

1.4.2. Chez les gens de bétail, *pi pö tich*

Environ 40% des Pokot sont pasteurs et le bétail est leur condition essentielle de subsistance dans les plaines. Leurs troupeaux sont constitués de bovins, de caprins et d'ovins. Les plus prisés parmi eux sont les vaches laitières. Les pasteurs les plus fortunés des plaines du nord et de l'est possèdent aussi quelques dromadaires. Il y a aussi des ânes fort utiles pour porter les charges lors des migrations de la saison sèche. Il est impossible de connaître le nombre de têtes de bétail de chacun, car traditionnellement, personne n'est sensé faire la révélation de ses richesses (bétail, femmes, enfants etc.). Cependant, une estimation du « Baringo District socio-cultural profile » (1986) fait état d'une moyenne de 300 à 500 têtes de bétail ; une famille pokot riche possède entre 200 à 500 chèvres.

La gestion des troupeaux est très exigeante dans ce contexte et nécessite une bonne connaissance du milieu sur de grandes étendues afin de décider des mouvements migratoires opportuns. Les animaux doivent être séparés, les uns demeurant dans l'établissement résidentiel, alors que les autres partent avec les pasteurs jeunes, à la recherche d'eau et de pâturages de qualité. La sécheresse et les épidémies qui surviennent environ tous les cinq à sept ans peuvent décimer les troupeaux et entraîner pauvreté et famine dans les familles.

Pour y remédier et réduire les risques du danger de la perte totale du troupeau, les Pokot ont institué la relation *tilya* uniquement entre les membres de la parenté installés dans divers endroits du « pays » pokot. Ainsi, des vaches sont « prêtées » à différentes personnes de la parenté, installées dans d'autres villages, en échange d'un bœuf. Le lait de la vache revient à la personne qui l'a reçue. Ses veaux appartiennent toujours au propriétaire d'origine. Quand un pasteur a « prêté » une vache, il acquiert certes du prestige, mais surtout, cela lui donne le droit de demander de l'aide à son partenaire *tilya*, quand il en a besoin. De plus, si pour cause de pillage ou d'épidémie chez lui, il perd son bétail, les vaches de la relation *tilya*

[58] En 1995 une chèvre est achetée de 500 à 600 /. : de 55 A 65 F., un boeuf de 3000 à 5000 /.: de 330 à 550 F., un dromadaire environ 8000 /. : 880 F.

seront toujours une source sûre pour reconstituer son troupeau. Le bétail donné à un fils par l'ami de son père pour célébrer *sapana* n'est jamais ce que l'on peut appeler une relation *tilya*, nous ont affirmé tous les anciens consultés dans les plaines de l'ouest et de l'est.

Dans le régime alimentaire des Pokot, le lait est l'aliment le plus important et dans l'ordre : le lait de dromadaire, réservé aux anciens, le lait de zébus et le lait de chèvre. Lorsque le lait se fait rare, les Pokot pompent du sang de la jugulaire d'un animal vivant. La viande est relativement peu importante dans la nutrition des pasteurs. Chèvres et moutons sont tués surtout lors d'occasions particulières. Ainsi, mon passage dans un établissement fut souvent honoré par l'égorgement d'une chèvre et un repas de viande rôtie et bouillie. Le bétail est rarement tué pour la viande. Seuls de jeunes bœufs ou de vieux taureaux peuvent être consommés à l'occasion d'une célébration comme *sapana*, mais nous le verrons dans un prochain chapitre.

Le groupe d'unité résidentielle chez les pasteurs, dont le nombre peut varier de sept / huit à quarante / cinquante personnes, travaille et participe aussi à la gestion du cheptel dans la vie quotidienne. Les migrations semi-nomades se sont déroulées jusque dans les années 1980 de la façon suivante : le groupe résidentiel restait dans la plaine à Nginyang et dans ses environs d'avril à novembre et se déplaçait sur les collines avoisinantes à partir de décembre. De nouveau début avril il redescendait dans la plaine, dans les alentours de Nginyang, mais pas toujours pour s'installer au même endroit que l'année précédente. Aujourd'hui, progressivement encouragés par divers projets de développement, beaucoup d'entre eux sont devenus des pasteurs sédentarisés. Ils ont maintenant une habitation permanente comme base mais les moran, *muren*, la génération des hommes jeunes ayant accompli la circoncision et célébré *sapana*, mariés ou pas encore, se déplacent d'un village à l'autre, changeant l'emplacement de leur habitation temporaire au gré des herbages et des dangers éventuels. Ainsi, le groupe de Steven[59] vit à Lomaciniko, près de Nginyang. Il est composé de lui-même, un homme d'une soixantaine d'années et de sa famille étendue, incluant le fils de son frère. En janvier 1995, le groupe résidentiel comporte trente trois personnes, dix autres membres de la famille vivent dans un camp de bétail, *kanasian*, sur la colline Paka. A quelque dix kilomètres de là, à Nakoko, vit la sœur de l'ancien et la famille de son fils, qui participent activement à l'entretien quotidien du cheptel.

---

[59] L'un de nos infprmateur à Nginyang : cf informations au chapitre IV

De décembre à la mi-mars, dans la *division* de Nginyang, les rivières sont tout à fait sèches et les puits creusés jusqu'à plus de deux mètres de profondeur offrent un filet d'une eau très limpide, très claire mais aussi insuffisant pour la consommation domestique. Une étude du Baringo District Socio Cultural Profile (1986 : 180-181), réalisée sur 56 familles, indique que pour accéder à un point d'eau pendant la saison humide, 55% d'entre elles doivent se déplacer en moyenne de 1 à 2 km, 23% de 2 à 3 km et 22% de 1 km, alors que pendant la saison sèche 71% doivent parcourir plus de 5 km, 20% de 4 à 5 km et 9% de 1 à 2 km.

Durant la même période, la région est dépourvue d'herbage obligeant les pasteurs à se déplacer pour la recherche de pâturages car les conditions de survie du bétail s'avèrent impossibles. C'est une migration totale de la génération des *muren*, avec des jeunes femmes, des filles et des garçons.

Une autre étude du Baringo District Socio Cultural Profile (1986 : 182-183) portant sur les mêmes familles, indique que les pâturages sont accessibles en saison humide à une distance de 1 à 2 km pour 75% d'entre elles, de 3 à 4 km pour 25% , alors qu'en saison sèche, 50% parcourent de 9 à 10 km, 16% plus de 10 km, 18% de 7 à 8 km, 12% de 5 à 6 km et 4% de 3 à 4 km.

Ils emmènent le minimum avec eux : le bâton traditionnel de déplacement, *likïp* (pl. *likup*) des femmes et des hommes pour faire face aux éventuels reptiles, les récipients en métal pour la cuisine, *sipiryen* (sg. *sipirya*), les tasses, *mbalawtin* (sg. *mbalaw*), les calebasses, *muko*, les pots en terre pour l'eau, *cheplengin,* les peaux pour dormir, *men* (sg. *menyon*), les appuie-tête, *ngöcher* (sg. *ngachar*), les arcs, *kiwangtis* (sg. *kiwang)*, les flèches, *koti* (sg. *Koti*) et les lances, *ngot.*

Les animaux que les Pokot déplacent avec eux, sont des bovins, des chèvres, des moutons et des ânes, pour le transport. Les dromadaires pouvant survivre facilement dans des conditions très sèches, du fait qu'ils sont capables d'atteindre et de manger les branches les plus hautes, restent dans l'habitation permanente, avec les vieillards et les jeunes qui vont à l'école. Avec eux, quelques chèvres et moutons resteront dans l'habitation principale pour le lait et seront égorgés afin d'améliorer les maigres ressources de la saison sèche. Le lait de dromadaire, très dense, d'une couleur blanc nacrée est tout à fait vénéré par les Pokot, boisson sacrée des anciens par excellence.

Ces déplacements de l'ensemble des membres de l'établissement et des troupeaux sont très spectaculaires. L'un de nos objectifs de terrain, suivre un groupe dans son déplacement au cours de la saison sèche, n'a pu être honoré, Chief Salomon, le chef de Nginyang nous ayant mise en garde contre les conditions très difficiles en terme de nourriture, d'eau et des dangers potentiels : « Etes-vous capable de marcher plusieurs jours durant sans boire et sans manger ? ».

Arrivés à l'emplacement temporaire de pâturage, *kanasian*, les maisons, *kö* et les enclos pour les animaux, *kwego*, sont construits par les femmes et la vie routinière reprend ses droits. Les jeunes femmes traient les vaches et les chèvres tôt le matin avant que les jeunes hommes et les enfants ne les emmènent brouter. Pendant que les plus jeunes surveillent les pâtures, les plus âgés assurent la sécurité en surveillant les alentours toujours exposés à l'irruption de quelques lions, léopards, hyènes, guépards ou à d'éventuels pillards de bétail, *ngoroko*.

Les jeunes femmes restent à l'établissement où elles nettoient l'habitation et s'acquittent des tâches qui leur incombent : l'approvisionnement en eau, en bois de chauffage et la cuisine. Le contact est maintenu entre les anciens de l'habitation permanente et les jeunes du camp de bétail. D'une part, les femmes et les filles, viennent occasionnellement voir les anciens, acheter de l'*ugali*, la farine de maïs, du sel et s'approvionner en eau ; d'autre part, si du bétail doit être vendu, les hommes peuvent descendre consulter les anciens sur les conditions de vente.

Ceci dit, si les herbages sont abondants sur les hauteurs des collines voisines : Paka, Silale, Natan ou Nakoko, l'eau y est insuffisante et oblige hommes et troupeaux à redescendre dans la plaine, tous les deux jours afin que les animaux puissent venir boire.

Ainsi à Chemolingot, près de Nginyang, durant toute la saison sèche, les hommes restés dans la plaine vont creuser dans le lit de la rivière Nginyang asséché, d'énormes réservoirs d'eau bien avant le lever du soleil et apportent des auges de bois énormes ou d'autres récipients pour satisfaire la soif des troupeaux, quand ils arriveront à partir de 8 ou 9 h. Les troupeaux arrivent après sept ou huit heures de déplacement, en meuglant très fort les uns après les autres et se postent çà et là sur le terrain, sous les quelques arbres ou d'autres abris. Puis, quand leur tour est venu, chaque vacher conduit son troupeau, par petites vagues de quatre à huit animaux vers le trou d'eau où ils s'abreuvent avec délice. Dans l'eau

jusqu'aux aisselles, les hommes remontent des auges pleines, reprises par ceux placés au bord du trou d'eau et qui les versent dans les abreuvoirs. Les troupeaux, tout à fait conditionnés, respectent leur tour de passage avec docilité tout en continuant leurs meuglements de soif et de plaisir. Dans l'après-midi, troupeaux et hommes repartent sur les collines.

Ces déplacements, d'une part et toute l'organisation de ceux restés en plaine pour que l'eau nécessaire soit disponible à l'arrivée des premiers troupeaux, d'autre part, défient toutes les représentations « d'hommes paresseux » souvent véhiculées à propos des Pokot. Après la période de célébration de *sapana*, de septembre à novembre, le départ, en décembre, des migrations : cette période de l'année est ainsi rythmée quotidiennement par la déambulation des troupeaux et des hommes, qui sera conclue avec leur retour en avril à Nginyang.

Un facteur essentiel, qui interfère gravement dans la vie sociale et économique des aires de pâturages, est le pillage de bétail par les *ngoroko*. Ainsi, les raids de bétail des Karimojong à l'ouest, des Turkana à l'est, empoisonnent la vie quotidienne.

A mon arrivée à Amakuriat, le plus au nord ouest du « pays pokot », à la frontière ougandaise, après un accueil très chaleureux, les villageois me mettent en garde : « Si les Karimojong viennent cette nuit, ils vous tueront. ». Toutes les nuits, effectivement, nous entendions des déplacements importants, ponctués, çà et là, de coups de feu. Nous allions aux nouvelles le lendemain matin pour apprendre qu'un tel avait été tué et ses animaux emportés, ou qu'un tel avait perdu des vaches, tuées par les fusils des Karimojong.

A Nginyang, j'annonce à Loreng, mon informateur, l'intention d'aller m'installer à Cheserimion, là où vit« mon » clan Chepolukumang. Loreng est lui-même un Chepolukumang. Il me met en garde « Ne vous installez pas à Cheserimion. Quand les Turkana descendent, c'est là qu'ils viennent et nous devons nous défendre avec nos lances et nos fusils et ce sera trop dangereux pour vous ».

Avec l'introduction des fusils, la nature des pillages de bétail a totalement changé et dégénéré en meurtres ordinaires, en actes de délinquance et en vols, sans relation aucune avec les anciennes manières de faire. Mughe de Sasak, près d'Amakuriat, m'informe : « Cinq de mes dix fils ont été tués par les Karimojong et tout mon troupeau a été emporté ». Et Lochakai, l'un de ses compères, d'ajouter « D'autres en ont perdu dix ou huit, parce que quelquefois, ils les font aller pour tuer des Karimojong et d'autres fois, les Karimojong viennent, le trouvent avec ses animaux : ils se battent et vont jusqu'à se tuer au moment où ils

volent les animaux. Depuis ce temps-là, tous les jeunes de cet ancien ne cessent de se battre avec les Karimojong. Ils n'arrêtent pas. Ils sont toujours là-bas, ils rôdent et en ont pris l'habitude ». Ce risque quotidien augmente la violence et l'insécurité à l'est et au nord ouest du « pays » pokot et favorise les déplacements des familles ce qui aboutit à créer des zones de surpopulation, au détriment d'autres, qui se dépeuplent.

Le travail communautaire est un facteur fondamental du lien social dans chacune des communautés d'agriculteurs et de pasteurs, mais aussi dans le cadre de l'interdépendance de ces communautés. Il est organisé à l'échelle du village et des fédérations de villages. A chacune de ces communautés correspond un conseil des anciens, garant du pouvoir juridico-politique et économique, qui constitue une autre condition *sine qua non* de l'existence du *korok*.

1.5. Le conseil local, la *kokwa*

Les anciens d'un voisinage (*korok*) ont leur propre conseil et lieu de rencontre, qui sont identifiés tous les deux comme la *kokwa*. Il se tient habituellement sous un très gros arbre, *aron, Tamarindus indica*.

Le conseil local est composé des «têtes » de l'établissement, les doyens de chaque établissement, *möt pö pipö kaw*. Il y a aussi une plus grande *kokwa* tenue par les anciens d'une région (*kor*).

Chez les gens de céréales, *pi pö pagh*, le conseil des anciens, prend non seulement des décisions concernant l'irrigation, mais aussi trouve des solutions aux disputes, aussi bien celles qui concernent d'autres voisinages ou régions ou celles entre les maisons à l'intérieur d'un même voisinage.

Les décisions sont prises par consensus où les « beaux parleurs » ont un rôle de leaders, capables de présenter réellement un argument, avec une connaissance exhaustive des décisions passées. Comme toute tête d'établissement, chaque homme a le droit de donner son opinion à la rencontre du conseil et les disputes sont finalement réglées par un consensus communautaire.

Cependant, certains anciens ont une plus grande influence à la *kokwa*, non seulement à cause de leur autorité rituelle, mais aussi en raison de leurs grands talents oratoires et d'un

grand pouvoir de persuasion, conforté par leur connaissance de cas antérieurs. Ces conseillers, *kirwokin*, sont peu nombreux et jouissent d'une autorité considérable, à la fois dans leurs groupes de parenté et dans les *korok* d'agriculteurs. Les grands oracles, w*erkoiyontin* (sing.:w*erkoiyon*) sont également consultés à diverses occasions de la vie sociale là où l'intervention de la dimension surnaturelles'impose.

Ainsi c'est le cas de A. qui a fait paître ses chèvres dans le champ de B.. Ce dernier réclame des dommages au propiétaire des chèvres, qui n'assume pas ses responsabilités. B. porte l'affaire au conseil du village qui demande au coupable de payer une chèvre. Celui-ci tente de diffèrer le règlement en comptant sur l'aide de sa parenté et de son voisinage. Finalement, les anciens décident, au cours d'un conseil, de ne plus l'inviter aux festivités de bière à partir de maintenant. Quand le plaignant menace de faire aboutir la décision du conseil de force, le voisinage de l'accusé déclare qu'il ne veut plus de sa compagnie et suggère au groupe des femmes du village de ne plus travailler dans ses champs. La vie est devenue si difficile pour l'accusé, qu'il doit choisir entre quitter le village ou se soumettre à l'opinion publique organisée. Il a payé cher la chèvre (J. Péristiany, 1954 : 21-22).

Bien que les femmes n'aient pas de voix légale à la *kokwa*, sauf lorsqu'elles sont conviées pour des cas d'adultère, leur pouvoir de persuasion et d'influence à travers leurs commérages est un facteur important pour la décision finale de tous ces cas.

Chez les gens de bétail, *pi pö tich*, le conseil peut faire appel aux habitants d'un *korok* pour creuser des puits pendant la saison sèche. La chasse, la reconnaissance et d'une manière plus élargie, les raids sont autant d'occasions pour la mobilisation du pouvoir masculin. Chez les pasteurs, c'est davantage un moyen de promouvoir le système des classes générationnelles.

Les conseillers, *kirwokin*, chez les pasteurs, sont plus nombreux et chacun apparaît avec un pouvoir moindre au sein du conseil. Entre les plaines et la montagne, l'évaluation du statut d'un homme est sous-tendue par des facteurs entièrement différents. Alors que chez les gens de céréales, en montagne, le statut d'un homme est lié à la position de son lignage dans le cadre de la hiérarchie politique et rituelle des lignages, chez les pasteurs, la richesse et l'accomplissement personnel sont primordiaux. Alors que le statut des agro-pasteurs est sous-tendu par les liens de territoire, le statut d'un pasteur le suit partout où il choisit de se déplacer.

La structure des villages pastoraux empêche l'ostracisme comme sanction majeure. « Nous sommes mélangés comme les grains de sable et nous nous dispersons au gré du vent », disent les pasteurs en parlant de leurs lignages. L'ostracisme ne ferait rien d'autre que d'accentuer un processus récurrent. Les sanctions prennent ici une forme différente. Elles ont comme objet le châtiment physique, la saisie de la propriété *pro judico*, ou l'utilisation d'une menace capable, quand elle s'actualise de suivre le coupable où qu'il se déplace. Elles sont ainsi adaptées à la structure pastorale.

La sanction la plus habituelle chez les pasteurs prend la forme suivante : les cognats et les affins, compagnons d'âge et voisins de la personne qui a subi un préjudice appréhendent le coupable pendant son sommeil et, sous la menace, le forcent à tuer son bœuf favori (une menace menée jusqu'au bout dans les cas d'extrême provocation) et ils s'en vont avec quelques uns de ses animaux. Le problème normal est maintenant inversé. C'est le coupable qui devra faire appel aux anciens pour que son bétail lui soit restitué, procédure qui place la personne qui a subi le préjudice dans une position favorable.

La sorcellerie est une autre sanction habituelle. Chez les pasteurs, elle consiste dans l'utilisation des bons offices d'un sorcier, personne dont on dit qu'elle exerce un contrôle sur bon nombre d'animaux sauvages qui exécutent ses ordres. Deux sortes de sorciers existent : les sorciers « du mal », qui exercent leur pouvoir contre la société et ceux qui, plaçant leur art à la disposition du conseil du village, participent au maintien de l'ordre social. Les animaux du sorcier agissent comme des Furies et poursuivront le coupable où qu'il se déplace. A l'inverse, en montagne, les agriculteurs se servent des esprit des résidants décédés d'un village qui participent à la structure d'une fédération, mais ne sont efficaces qu'à l'intérieur des limites du village (*op.cit.*: 24-25).

L'interdépendance des deux communautés et la définition du *korok* comme unité sociale sont déterminées par un dernier facteur à prendre en compte : les relations inter-*korok*.

1.6. Les relations inter-korok

Les relations entre *korok* sont très complexes et seul le temps permet la résolution des problèmes. Entre les *korok* d'agriculteurs, les relations apparaissent tendues et même peu amicales. Entre les korok de pasteurs, les relations sont plus faciles. La différence est due, en partie, à des facteurs d'exogamie. Chez les agriculteurs, avec trois ou quatre clans présents

par *korok*, la proportion de mariages interdits est vite atteinte et des femmes doivent être trouvées dans différents groupes de parenté résidant dans d'autres *korok*. Chez les pasteurs où le nombre de groupes de parents est plus élevé, les mariages entre co-résidants sont plus courants et prescrits.

Du fait que les règlements de la compensation matrimoniale se réalisent par des versements d'accomptes couramment reportés par tous les Pokot aussi longtemps que possible, des disputes sont inévitables. « Ainsi, chez les agriculteurs de Katuw, l'idéal voudrait que la compensation matrimoniale soit ainsi acquittée. Le versement initial s'effectue au moment où le prétendant vient chercher sa fiancée chez elle apportant un bœuf pour le père et un veau pour la mère de la fiancée. Le second versement doit s'effectuer après la naissance du premier enfant et avant la conception du deuxième. Le père de l'épouse partage ce versement avec ses frères et demi-frères. D'autres versements ont lieu au cours des années suivantes et lorsqu'ils atteignent environ les trois-quart du montant originel prévu, la famille de l'épouse cessera ses demandes, si les relations entre les deux familles sont suffisamment bonnes, entre autre quand l'époux a pu assister l'un ou l'autre des membres de sa belle famille quand il demandait assistance » (E.Meyerhoff 1981 : 54). Mais bien souvent, chez les agriculteurs, les *kirwokin* de chaque korok sont continuellement obligés de porter des revendications devant le conseil d'autres korok. Chez les pasteurs, le défaut du versement de compensation matrimoniale est une affaire entre les parties contractantes ; affaires souvent traité en conseil et qui cependant, ne paraît pas affecter les relations entre les *korok*.

Les relations d'affins entre korok d'agriculteurs peuvent aboutir à la reconnaissance de ce qu'ils appellent *korokpi'ityon,* le '*korok* de la bonne chère', ce qui implique des droits réciproques pour aller aux festivités qui suivent des événements, comme la naissance d'un enfant, des cérémonies de purification et des partages d'héritages. La relation de bonne chère entre korok peut persister longtemps après que des mariages entre résidants aient eu lieu.

Chez les pasteurs, les obligations de festivités sont exprimées presqu'uniquement dans le contexte des classes générationnelles et les relations entre les *korok* pastoraux sont plus clairement identifiées dans le cycle des danses. Ces danses, comme celles de *naleyo* à Kituti, dans la Location d'Alale, en juillet 1995, amplifient l'interaction entre les résidants les plus jeunes de *korok* voisins. Des liaisons sont arrangées, des relations de cour maintenues et, quelquefois même, des mariages peuvent en résulter.

Les relations entre *korok* agricoles et *korok* pastoraux sont variables : les liens des affins, l'échange économique et la participation commune à la plupart des événements rituels sont parmi les liens les plus importants qui unissent agriculteurs et pasteurs. On dit, par exemple, qu'un riche pasteur a choisi sagement deux de ses femmes de *korok* des montagnes, très éloignés l'un de l'autre, l'une d'elles d'une région où les récoltes sont précoces et l'autre d'une région où les récoltes sont tardives, assurant par le fait même l'échange des produits pastoraux - viande, lait, cuir - contre des produits agricoles - céréales, tabac, calebasses - au-delà d'une seule période de récolte. A Masol, près de 20% de femmes résidant dans trois *korok* pastoraux viennent de Sekerr, une zone agricole proche. L'interaction des agriculteurs et des pasteurs est périodiquement intensifiée au moment des cérémonies de changement de saison, spécialement celle du solstice d'été : *sintagh* (Conant 1963). Les lieux cérémoniels, cependant, sont uniquement dans les montagnes et « Si des pasteurs doivent y participer, ils doivent quitter les plaines et voyager en montagne. Si suffisamment de pasteurs sont présents, ils se regroupent par *korok* dans la plaine avant de faire leur entrée dans la carrière sacrée. Si seulement peu de pasteurs sont présents, ils s'associent en tant qu'individus avec les résidants du *korok* des montagnes avec lesquels ils sont liés par des relations d'affins ou d'échange de produits » (Conant 1965 : 432-433).

Ainsi l'environnement physique et l'environnement social des Pokot sont divisés en unités significatives, les *korok*, dont les traits de base sont suffisamment souples pour incorporer des contenus variés.

Pour le *korok* pris comme unité d'espace, ses traits varient en fonction des reliefs et des voies d'eau. Pour le *korok* pris comme unité sociale, ses caractéristiques sont le facteur de peuplement, les conseils locaux et le travail en commun. Le système d'irrigation en montagne et les déplacements saisonniers des troupeaux en plaine, sont des facteurs déterminants de la complémentarité des deux communautés qui se réalise à travers les relations entre les *korok*.

L'opposition entre la montagne et la plaine souligne la singularité de la société pokot à travers ses deux manières de vivre distinctes et fondamentalement complémentaires. D'un coté, les Pokot des montagnes, organisés sur fond clanique avec rigueur, comme corps constitué, défini à travers les groupes d'entretien du système d'irrigation et les équipes agricoles. De l'autre, les Pokot pasteurs des plaines, « mélangés comme les grains de sable et dispersés au gré du vent », dont l'organisation plus souple, au rythme de la vie semi-nomade, ne favorise pas l'effort d'un réel esprit de corps. Pour eux, l'organisation de ceux de la

montagne demeure le modèle idéal ancien, mais le contexte écologique et la proximité de leurs voisins, les Karimojong et les Turkana, les obligent à une nouvelle réinterprétation de leur mode de vie. L'organisation socio-politique des Pokot est sous-jacente à leur organisation territoriale, ou mieux : leur lieu de résidence est déterminé et déterminant par et pour leur organisation socio-politique, comme le suggère A.M. Peatrik.

Nous tenterons d'en affiner la démonstration en poursuivant par l'organisation de la parenté chez les Pokot.

2. La parente

Comme l'écrit E. Meyerhoff (1981 : 10) au sujet des Pokot des montagnes, « La parenté est un principe de différenciation sociale chez les Pokot, mais le système est flexible et ouvert à l'interprétation et à la manipulation... », pourvu que chacun y trouve sa 'bonne place'. J.Péristiany (1951 : 288), à Ortum, en montagne, indique que « Chez les Pokot pasteurs de l'ouest, où le lignage et les liens territoriaux sont extrêmement vagues, le système d'âge crée des groupes constitués qui peuvent agir en tant qu'unités nucléaires à partir desquelles l'action sociale est organisée... ». Mon travail, centré sur l'organisation socio-politique pendant toute l'année sur les divers sites, ne m'a permis, sur la parenté, qu'une investigation très ponctuelle, en saisissant les opportunités offertes dans le clan des Chepolukumang ; ce travail reste donc à poursuivre. De ce fait, les auteurs suivants complètent mes données fragmentées : M.Bollïg 1998, F.P. Conant 1973, E. Meyerhoff 1981, H.K. Schneider 1979, S. Tornay 1966 (cp), J.J. Visser1989.

2.1. La résidence

Dans la terminologie pokot, la famille étendue virilocale est désignée par le mot *kapor*, littéralement 'un établissement du sous-clan'. Il inclut tous les membres consanguins d'une génération, plus les épouses de ceux qui sont mariés. Les gens parlent du *kapor* du père ou du *kapor* du grand-père. Tous les membres du *kapor* vivent dans un établissement autonome et forment un groupe uni, où l'aide réciproque est constante. Ils participent à la compensation matrimoniale et reçoivent leur part quand les animaux sont partagés.

L'établissement du frère de la mère, *kamama* est la famille étendue de la mère d'ego. Ce groupe a un rôle important dans l'organisation patrilinéaire. Le frère de la mère est présent à la circoncision d'ego et contribue aux besoins. Il fournit des animaux au fils de sa sœur et

reçoit sa part quand la fille de sa sœur se marie. E. Meyerhoff (1981 : 55) ajoute que la compensation matrimoniale reçue pour la dernière fille doit être répartie entre les frères de la mère. Le frère de la mère, *mama*, est consulté dans les procédures de mariage et il est présent à toute bonne occasion, quand le besoin se fait sentir. En échange, les fils de la sœur assistent les frères de la mère dans les tâches pastorales et autres.

La troisième catégorie est celle des *kapikoy*, l'établissement des affins. La relation n'est pas toujours facile avec ce groupe pour ego et son *kapor*, surtout quand des querelles pour le règlement de la compensation matrimoniale surgissent. Des règles d'évitement régulent les contacts d'un ego masculin avec la mère de son épouse et sa sœur : il ne doit pas s'introduire chez la mère de son épouse sans y avoir été invité, ni lui serrer la main, ni encore regarder dans les yeux les personnes de la parenté présentes. Les mêmes règles existent entre un ego féminin et le père et les frères de l'époux (J.J.Visser : 64-65).

2.2. L'alliance, les règles de mariage et la filiation

L'une des fonctions essentielles de l'institution du mariage est de permettre l'élargissement du nombre des relations sociales de tout acteur. Au cours du mariage, deux familles étendues, deux lignages et deux clans établissent une relation d'alliance dans le strict respect de la règle de l'exogamie et de la préférence. Chez les Pokot, si la règle de l'exogamie est le principe essentiel du mariage, elle s'inscrit simultanément dans une perspective où les relations intimes avec des membres d'un autre clan sont considérées comme dangereuses. Par exemple, des contacts intimes avec le sang d'un homme d'un autre clan pendant la circoncision peuvent entraîner de sérieux problèmes après coup. Enfin, les choses sont pires lors de la naissance d'un bébé issu de deux clans. L'explication émic[60] est que des fautes non intentionnelles ont été commises par le passé et provoquent des problèmes aujourd'hui. Des rituels de purification sont nécessaires pour aller à l'encontre de telles conséquences néfastes et dangereuses.

Simultanément à ces risques, les clans sont strictement exogames, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'un homme peut épouser une femme de n'importe quel clan. Les clans dont certains membres veulent s'épouser doivent avoir une relation *koyogh*, être dans « un état

[60] Les unités ou catégories émics sont significatives pour l'observé : c'est la réalité. Les unités ou catégories étics, sont significatives pour l'observateur : ce sont ses représentations. Seule ont une signifiance les catégories qui ont une réalité dans la tête des sujets sur l'objet étudié.

koyogh » l'un par rapport à l'autre, c'est-à-dire dans une relation suffisamment harmonieuse et fiable pour assurer une descendance nombreuse et en bonne santé. *Koyogh* indique qu'un mariage, peut se faire parce que les anciens savent par expérience qu'il sera fertile et la progéniture en bonne santé. Le mot connote également une amitié sous-jacente.

Les alliances entre clans, en état « *koyogh* », ont fait leurs preuves lors d'expériences précédentes et sont aussi régulées par le fait que c'est seulement après trois générations qu'une fille peut être prise par un clan avec lequel une génération précédente a établi une alliance. Enfreindre la règle ferait encourir des risques de stérilité ou ceux d'une progéniture limitée. Bien que des rituels puissent effacer la souillure, elle est toujours considérée comme un grave danger. La seule exception tolérée à cette règle de l'intervalle de trois générations pour une nouvelle alliance entre clans, en état « *koyogh* », intervient lors du lévirat, qui confirme la première alliance.

Avec le mariage, l'époux acquiert des droits exclusifs sur la sexualité de son épouse, alors que cette dernière doit partager avec les co-épouses. Tous ses enfants appartiennent exclusivement au patrilignage de leur père, même en cas de divorce. Mais la mère a des droits sur tous les enfants qu'elle a portés, « ses enfants sont les siens », même s'ils demeurent membres du clan de leur père. Ainsi, bien que ce ne soit pas reconnu publiquement, les mères ont une part importante dans le choix de l'époux de leurs filles. De la même manière, quand un fils vient à la maison avec son épouse, sa mère est dans la position de l'autorité qu'il faut respecter.

Les clans sont ainsi liés ensemble à l'intérieur de réseaux extensibles et diversifiés. Leurs relations mutuelles peuvent être caractérisées comme des relations fondées sur la distance, qui peuvent, selon eux, être dangereuses, mais peuvent aussi se retourner favorablement quand les règles ont été respectées.

2.3. Les règles de mariage

Du point de vue de la parenté, avec l'exogamie des patriclans et l'exogamie des patrilignages, d'autres règles président aux relations avec les affins. Le mariage idéal doit se faire entre deux patrilignages, qui ont déjà connu des mariages heureux et fréquents par le passé, mais qui n'en n'ont pas connus depuis trois générations : les lignages *koyogh*.

En marge, mais complémentairement aux règles du mariage, d'autres interdits réglent les choix de l'alliance et participent à l'organisation des réseaux de relations sociales :

- Un homme n'est pas autorisé à prendre une femme parmi les filles des pairs de sa classe d'âge, considérées alors comme ses propres filles. Son fils est assujetti à la même obligation, ces femmes étant considérées comme ses sœurs.
- La fille du circonciseur d'un homme et celle de celui qui lui a donné ses vêtements rituels pour la circonstance lui sont interdites, car on estime que le contact avec le sang de la circoncision, scelle une relation intime soit directement ou à travers les vêtements. Ces personnes sont considérées comme 'amis pour la vie '.
- Les filles de partenaires d'une relation *tilya*, les associés de bétail, sont interdites à chacun des partenaires.

Ces règles de prescription ci-dessous ne concernent pas les lignages *koyogh*.

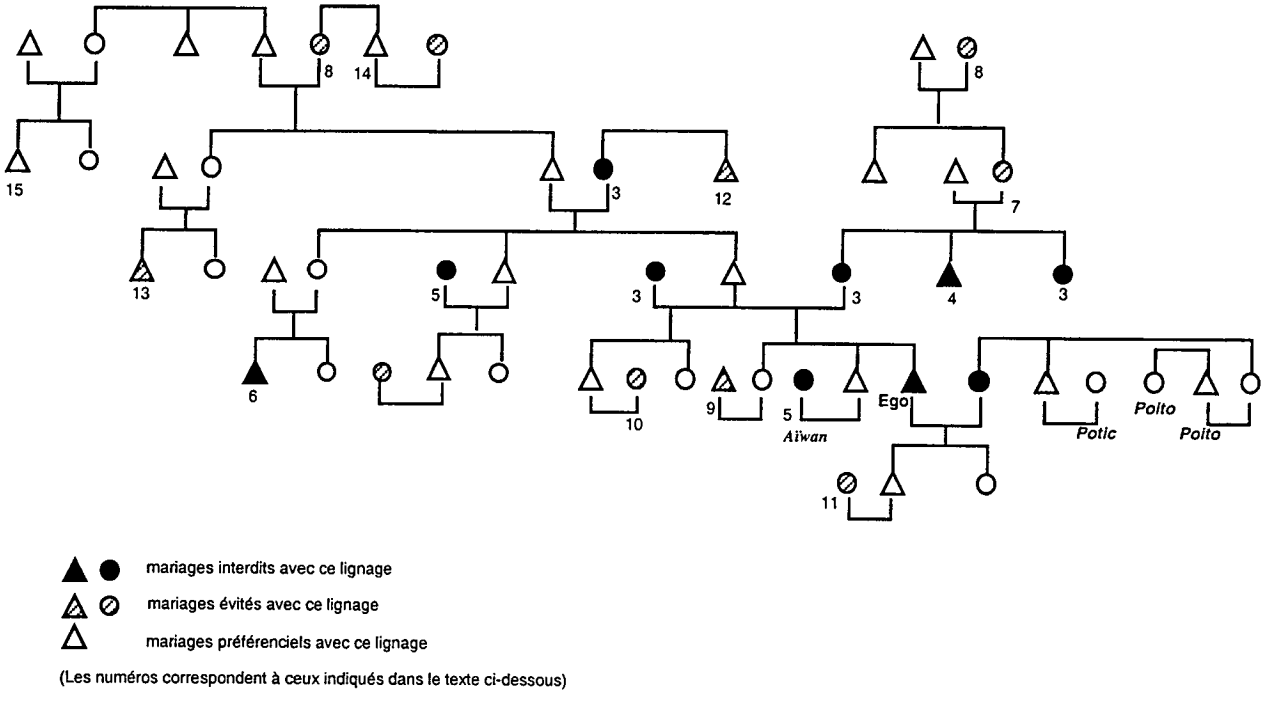


Figure 7 : les règles de mariage chez les Pokot

- Les mariages interdits :
  - (1) Le mariage est interdit entre les membres du même patriclan.
  - (2) Deux frères n'épousent jamais deux sœurs, c'est un inceste, *takal*.
  - (3)Un homme ne peut pas épouser des femmes du patrilignage de sa mère réelle ou de ses mères classificatoires, ni celles du patrilignage de sa grand-mère paternelle.
  - (4) Un homme ne peut pas épouser une femme du patrilignage du frère de sa mère.
  - (5) Un homme ne peut pas épouser une femme des mêmes lignages que les épouses de ses frères (de même mère).
  - (6) Un homme ne peut pas épouser une femme du patrilignage des fils des sœurs de son père.

- Les mariages à évitement
  - (7) Un homme ne devrait pas épouser une femme du lignage de sa grand-mère maternelle.
  - (8) Un homme ne devrait pas épouser une femme du lignage de (la mère de la mère de sa mère), son arrière grand-mère maternelle ou de (la mère de la mère de son père), son arrière grand-mère paternelle.
  - (9) Un homme ne devrait pas épouser une femme issue des mêmes lignages que ceux dans lesquels ses sœurs se sont mariées.
  - (10) Un homme ne devrait pas épouser une femme du même lignage que les épouses de ses demi-frères (mères différentes, mais même père).
  - (11) Un homme ne devrait pas épouser une femme des mêmes lignages que les épouses de ses fils.
  - (12) Un homme ne devrait pas épouser une femme du patrilignage des frères de la mère de son père.
  - (13) Un homme ne devrait pas épouser une femme du patrilignage des fils des sœurs de son grand-père (le père de son père).

- Les mariages préférentiels :
  - (14) Un homme aura la préférence pour une femme du patrilignage de l'arrière grand-oncle paternel (des frères de la mère du père de son père),.
  - (15) Un homme aura la préférence pour une femme du patrilignage (des fils des sœurs du père du père de son père), du fils de l'arrière grand-tante paternelle.

Les règle du mariage sont très flexibles et doivent contribuer à faire face à tous les aléas de la vie :

- (16) Après la mort d'Ego et de sa femme, le petit-fils d'Ego pourrait épouser une femme du clan de l'épouse du grand-père.
- (17) Quand Ego est mort, le fils d'Ego peut se marier dans le clan de l'épouse d'Ego, mais non dans celui de la mère d'Ego.
- (18) La sœur de l'épouse est interdite sous peine de mort, mais le sororat est admis si l'épouse est stérile ou vient à mourir.
- (19) La sœur de *poito*, l'époux de la sœur de l'épouse d'Ego, également *poito*, est permise pour l'amour ou le mariage.

- (20) Quand le mariage ne répond pas aux attentes, les solutions existent : une femme peut divorcer et se remarier, mais sa compensation matrimoniale sera diminuée. E. Meyeroff (1981 : 65) indique que dans plusieurs cas de divorce rencontrés, l'époux a repris la totalité de la compensation matrimoniale aux affins, alors qu'elle aurait dû leur rester, car son épouse avait donné naissance à des enfants.
- (21) Tabou sexuel très fort entre Ego et *potic*, épouse du frère de l'épouse d'Ego : elle ne peut pas rentrer dans la maison d'Ego. Tabou plus fort que pour la belle mère.
- (22) Tabou sexuel très fort entre Ego et *aiwan*, épouse du frère d'Ego, mais le lévirat est admis et en vigueur : on dit que le frère est là, *ptomas*, le premier prétendant, l'ayant droit.

- Le mariage idéal est celui effectué entre patrilignages *koyogh* qui ont déjà fait leurs preuves depuis trois générations.

Ces règles de prescription et de proscription du mariage élargissent les réseaux de relations individuelles, tout en renforçant le lien social.

2.4. La terminologie de la parenté

Le diagramme des termes de référence, de la parenté des Pokot, apparaît ci-dessous, avec encore beaucoup d'insuffisances et de questions qu'il faudra parvenir à résoudre :

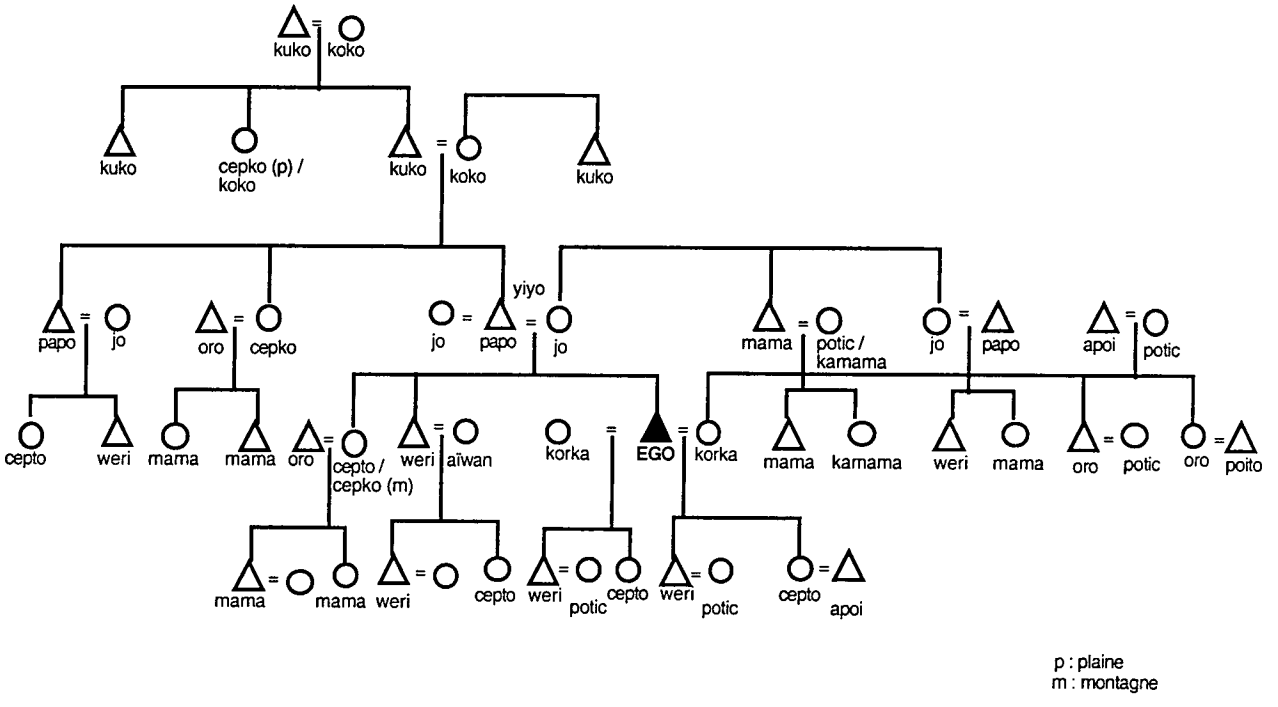


Figure 8 : terminologie de la parenté chez les Pokot

La nomenclature de la parenté des Pokot correspond, à quelques nuances près, à la typologie Omaha de Murdock où les cousins croisés sont différenciés des frères et sœurs et des cousins parallèles et les enfants du frère de la mère nommés « oncle » ou « mère », sont assimilés aux parents d'une génération supérieure par rapport à ego, alors que les enfants de la sœur du père sont comme des parents d'une génération inférieure. Ce modèle se retrouve exclusivement dans des sociétés patrilinéaires, où la fonction lignagère est très forte et donne l'impression que la qualité de membre du patrilignage de sa mère, auquel appartiennent la mère, l'oncle maternel et les enfants de ce dernier, est plus important qu'une différence de génération. (Murdock 1959 : 29).

Tableau 2 : Terminologie de la parenté chez les Pokot

Termes de référence : (suffixe : ...*nyan*)		Terme d'adresse : (suffixe ...*nyu*)	
Pokot	**Français**	**Pokot**	**Français**
cipö	La personne mariée		
kensiö	Epoux ou épouse		
citenyan	Mon homme	*citenyu*	Mon homme
pondenyan *korkenyan*	Mon époux (La femme peut utiliser le nom de beuf de son époux) Mon épouse (L'homme peut utiliser le nom de clan de son épouse)	*pondenyu* *korkenyu*	Mon époux (La femme peut s'adresser à son époux par son nom de beuf) Mon épouse (L'homme peut s'adresser à son épouse par son nom de clan)
jo ou yo pö + nom de l'enfant	La mère après la naissance de son premier enfant	*jo pö* + nom de l'enfant	La mère après la naissance de son premier enfant
kokonyan pö + nom de l'enfant *kukonyan pö* + nom de l'enfant	La grand-mère… Le grand-père… parlant de son petit enfant et réciproquement	*kokonyu pö* + nom de l'enfant *kukonyu pö* + nom de l'enfant	La grand-mère… Le grand-père… à son petit enfant et réciproquement
yiyonyan	Les parents	*yiyonyu*	Les parents
ceptenyan *werinyan*	Père et mère, de leur fille fils	*ceptenyu* *werinyu*	Père et mère à leur fille fils
jonyan *paponyan*	Les enfants, de leur mère père	*jonyu* *paponyu*	Les enfants à leur mère père
werinynan *ceptenyan*	La sœur, de son frère Le frère, de sa sœur	*werinyu* *ceptenyu*	La sœur à son frère Le frère à sa sœur
jonyan *jonyan nyo wow* *jonyan nyo monung*	Les enfants, parlant de la sœur de leur mère de la sœur aînée de la sœur cadette	*jonyu* *jonyu nyo wow* *jonyu nyo monung*	Les enfants à la sœur de leur mère à la sœur aînée à la sœur cadette
ceptencha *werincha*	La sœur de la mère, des enfants de cette dernière : Notre fille Notre fils	*ceptenyu* *werinyu*	La sœur de la mère aux enfants de cette dernière : Notre fille Notre fils
poito	Epoux de la sœur de mère		
poito	La sœur de *poito*		

paponyan *paponyan nyo wow* *paponyan nyo monung*	Les enfants, parlant du frère de leur père du frère aîné du frère cadet	*paponyu* *paponyu nyo wow* *paponyu nyo monung*	Les enfants au frère de leur père au frère aîné au frère cadet
ceptencha *werincha*	Le frère du père, parlant des enfants de ce dernier Notre fille Notre fils	*ceptenyu* *werinyu*	Le frère du père aux enfants de ce dernier Notre fille Notre fils
mama	Le frère de la mère	*wéemàm*	Le frère de la mère
potic	L'épouse du frère de la mère		
mama	Les enfants de la mère à son frère	*wéemàm*	Les enfants de la mère à son frère
aïwan	L'épouse du frère du père		
cepko (*sanka*)	La sœur du père (peu fréquent)	*cepko*	La sœur du père
cepko (*sanka*)	Les enfants du père, parlant de sa sœur (peu fréquent)	*cepko*	Les enfants du père à sa sœur
cepko	La sœur du père d'Ego	*cepko*	La sœur du père d'Ego
orö *orö*	Le frère … La sœur… de l'épouse d'Ego	*orö* *orö*	Le frère … La sœur … de l'épouse d'Ego
orö	L'époux de la sœur d'Ego	*orö*	L'époux de la sœur d'Ego
orö	L'époux de la sœur du père d'Ego	*orö*	L'époux de la sœur du père d'Ego
potic ou son nom de clan	Les beaux-parents, de leur belle-fille	*potic*	Les beaux-parents à leur belle-fille
potic *pomwo* *pokor*	La belle-fille, de ses beaux-parents s'ils lui ont donné une vache un bœuf un mouton (Le choix de l'animal correspond à l'ordre de séniorité de l'épouse)	*potic* *pomwo* *pokor*	La belle-fille à ses beaux-parents s'ils lui ont donné une vache un bœuf un mouton (Le choix de l'animal correspond à l'ordre de séniorité de l'épouse)
potic	Le gendre, de sa belle-mère et réciproquement	*potic*	Le gendre à sa belle-mère et réciproquement
apoi	Le gendre à son beau-père	*apoi*	Le gendre à son beau-père

Chez les Pokot, le frère du père est père, *papo* et la sœur de mère est mère, *jo*. *Mama*, le frère de la mère, est aussi le terme utilisé pour les enfants du frère de la mère d'Ego, les enfants de la sœur du père et les enfants de la sœur d'Ego : *mama* est un terme réciproque. On peut traduire le terme *mama* par le patrilignage apparenté. Dans la terminologie Omaha, les enfants de la sœur d'Ego et du père d'Ego sont assimilés au patrilignage de la mère. Ego englobe sous les termes *jo*, la mère et la sœur de la mère et *mama*, frère de la mère, tout le patrilignage de la mère.

Les cousins parallèles, enfants du frère du père et enfants de la sœur de la mère, sont 'frères', '*weri*' et 'sœurs', 'cepto', du côté paternel. Mais du côté maternel, seuls les cousins sont 'frères', les cousines, filles de la sœur de la mère, sont '*mama*', frères de la mère. Cette extension de *mama* à la fille de la sœur de la mère méritera une attention particulière lors de notre prochaine investigation. Les enfants du frère d'Ego sont 'frères et sœurs'. Les cousins croisés, les 'filles et fils de la sœur du père' sont '*mama*', frères de la mère, les 'filles et fils du frère de la mère' sont également '*mama*', ou *kamama*, de la maison de *mama*, frère de la mère et sont assimilés, de chaque côté, à une génération supérieure, celle de l'oncle maternel : ce sont des *mama*.

H. Schneider (1979 138-139 et 151) a essayé d'expliquer la terminologie Omaha en terme de « richesse mobile » du bétail et suggère que « Les règles de mariage sont davantage traitées comme des stratégies. L'explication élémentaire de ces stratégies à grande échelle semble être liée aux aires où de nouvelles options d'exploitation sont ouvertes à cause de la possession d'un nombre significatif de richesses mobiles... Le bétail donne à ses propriétaires une flexibilité dans les relations d'échange qui intensifie les manques des systèmes et de fait génère de nouveaux modèles sociaux... Un système Omaha intervient quand la richesse atteint un niveau moyen de 25 têtes de bétail par homme. Ce ratio est facilement atteint, même dans les aires les plus pauvres des Pokot... Là où la richesse en bétail atteint un certain minimum, ces systèmes de l'Afrique de l'Est semblent se transformer en typologie Omaha, accompagnée du modèle de mariage étendu de l'alliance dispersée ».

Conant (1973 : 319) souligne une distinction entre les agro-pasteurs de la montagne qui utilisent le système Omaha de type I et les pasteurs des plaines qui utilisent le système Omaha de type II. Dans le type I du système Omaha, la sœur d'ego et la sœur du père d'ego ont la même terminologie, *cepko*, comme chez les Pokot agro-pasteurs. Dans le type II du

système Omaha, *cepko* désigne aussi la sœur du père du père. La terminologie des générations est reproduite à un niveau supérieur chez les pasteurs, en comparaison des agro-pasteurs. Cet élargissement de la terminologie a son importance sur le plan de l'héritage de la compensation matrimoniale, car les pasteurs gardent toujours l'espoir de recevoir leur part de compensation matrimoniale lors de la transaction toujours en suspens du mariage de toute femme référencée comme *cepko*. Une stratégie élémentaire chez les pasteurs est de donner peu, ou aussi peu que possible et de recevoir beaucoup. L'extension du terme *cepko* à deux générations au-dessus d'*Ego* augmente la portée tant de l'attente de recevoir que de celle de donner les obligations de la compensation matrimoniale. Chez les agro-pasteurs, cette attente est moindre (Lounsbury 1964a / 1964b, cité par Conant 1973 : 319).

Cette extension est aussi à mettre en relation avec le type de vie semi-nomade des pasteurs, contrainte que n'ont pas les agro-pasteurs qui vivent dans des établissements stables et pour qui les personnes situées deux générations au-dessus d'ego sont plus facilement identifiables en tant que membres des *korok*, de plus, le terme *cepko* est alors limité à une génération au-dessus d'ego.

Enfin, dans la terminologie Omaha, le frère de l'épouse, sa sœur, l'époux de la sœur d'Ego et l'époux de la sœur du père sont tous nommés par le même terme : *orö* ; ce sont tous des 'affins' (J.J.Visser 1989 : 65).

Mais le travail sur la parenté n'est qu'une ébauche : il nous faudra encore quelques mois dans nos cinq sites et au-delà, pour parvenir à une identification plus fine de la singularité de leur terminologie et réfléchir avec eux sur cette forme de leur pensée paradoxale identifiée ici lorsqu'ils soutiennent simultanément que le mariage avec un membre d'un autre clan est dangereux et qu'ils préfèrent les mariages entre clans 'dans un état *kuyogh*'.

2.5. Variation des attitudes entre les acteurs

Les attitudes entre épouse / époux

La relation entre époux est celle qui fonde les bases de l'établissement, représente l'unité de production et l'unité fondatrice de la société. Les relations entre époux sont nettement moins bien définies que d'autres, délimitées par le critère de parenté, mais aussi par l'âge, telles les relations entre frères et sœurs. Bien que des règles sociales existent, le profil

de la personne avec laquelle untel ou untel va se marier n'est pas défini, ni comment les relations conjugales seront conduites, ni enfin si l'épouse d'un homme restera avec lui. Tout est possible. L'essentiel étant que des couples continuent de se marier, que les femmes procréent et que des leaders sociaux soient reconnus. Quoiqu'il en soit, la relation du couple fonde l'unité de production et de reproduction de l'établissement et doit soutenir sa prospérité et son expansion. Si des conflits et des querelles émergent dans l'aménagement et le contrôle de la vie domestique, cependant épouse et époux sont dépendants l'un de l'autre et peuvent que difficilement agir en tant qu'individus.

Si la polygynie est rare chez les agro-pasteurs des montagnes, elle est très courante chez les pasteurs. Ngoryanyang, qui a une centaine d'années, est l'ancien des Chepolukumang, à Chemolingot. Ngorianyang a sept épouses, la cinquième à la suite du lévirat de son frère aîné et cinquante quatre enfants. De ce fait, à la relation du couple s'adjoint la relation entre les épouses : non seulement l'époux doit tenir compte de l'avis de ses premières épouses pour en prendre une nouvelle, mais il faut qu'elles soient d'accord avec son choix. Entre elles, les femmes sont reconnues en fonction d'un critère de séniorité qui leur donne autorité sur les autres. D'une manière générale, nous avons pu observer peu de coopération et de respect entre elles, sauf quand l'époux est malade et qu'elles mènent en chantant une action thérapeutique de massage et de friction très énergiques sur son corps ! Ceci dit, il a toujours beaucoup à faire lors de la distribution de bétail ou de céréales à l'une ou l'autre. Les premières épouses se plaignent régulièrement des faveurs que leur époux concède trop souvent à la plus jeune qui vient d'arriver. Pour toutes ces raisons, les relations entre co-épouses sont souvent tendues et peuvent aboutir à ce qu'elle retourne chez ses parents, ou à la décision de s'installer ailleurs, à proximité de ses fils adultes.

Les attitudes entre parents et enfants

Quand on demande aux Pokot s'ils préfèrent avoir des fils ou des filles, ils répondent généralement qu'ils souhaitent avoir les deux en alternance, mais si l'on insiste quelque peu auprès des hommes et des femmes, les femmes répondent régulièrement qu'elles souhaitent avoir un ou deux fils, mais davantage de filles. Du point de vue pokot et en termes économiques, les parents s'enrichissent avec leurs filles, mais dépensent leur richesse avec leurs fils. D'un autre côté, tout Pokot désire au moins un fils pour perpétuer le patrilignage du père, s'occuper de ses parents et de leurs biens lorsqu'ils seront âgés.

La relation affective la plus exprimée chez les Pokot est celle de la mère à son jeune enfant. Une mère est pleinement responsable de ses enfants : leur éducation, leur alimentation, leur vêture, leur santé et leur socialisation. La relation très intime entre une mère et ses enfants est renforcée par leur proximité physique, d'autant qu'elle allaite les nourrissons jusqu'à deux ou trois ans. Il faut voir leur savoir-faire au moment de la douche, quand elles se remplissent la bouche, réchauffent l'eau quelques minutes et projettent un jet simultanément très puissant et très doux sur le visage surpris et heureux du nourrisson. Il faut les voir encore, essuyer les fesses de celui-ci avec une pierre suffisamment arrondie quand à six mois il commence à se traîner à quatre pattes. Les voir encore, quand le nourrisson qui est au sein, a uriné sur leur robe de cuir, l'essuyer avec grand soin avec des branches du végétal feuillu *sitet Grewia bicolor*) et la graisser pour que le cuir ne durcisse pas. E. Meyerhoff (1989 : 14) ajoute « Le fait très révélateur de l'attachement de la mère à son enfant, est quand, ayant conservé dans sa jupe le cordon ombilical de deux ou trois centimètres quand il tombe après la naissance, elle lui donne à tenir et à sucer, quand il commence à se déplacer à quatre pattes, pour être sûre qu'il devienne une 'personne polie' ».

Cette grande intimité dure jusqu'à ce que l'enfant ait environ 4 ans. Alors, commence une phase de détachement liée à la socialisation de l'enfant, garçons ou fille, jusqu'à environ 6 / 7 ans : les uns, de préférence les garçons, vont à l'école, alors que les autres commencent à faire paître chèvres et moutons en plaine. Des relations particulièrement intimes perdurent entre mères et filles, du fait qu'elles sont responsables de la plus grosse partie des tâches domestiques quotidiennes. Les liens intimes entre mère et fils se réactivent quand le jeune homme se marie et amène son épouse chez lui.Par ailleurs, en cas de litige avec son époux, ses fils demeurent des alliés incontournables.

La relation entre le père et ses enfants est plus distante et tant les filles que les garçons grandissent toujours avec un sentiment de respect très grand vis-à-vis de leur père, doyen de l'établissement. Il fallait voir l'émotion mêlée d'un grand respect de Loreng, fils de Ngorianyang, jeune homme d'environ 20 ans, seul des 54 enfants à avoir été scolarisé et qui venait de passer avec succès l'examen terminal de la *secondary school*, en Décembre 1995, lorsque nous avons interviewé son père. Il était 'tout à son père', cherchant les mots et l'attitude la plus adéquate pour que son père puisse répondre avec justesse. Simultanément son frère aîné, d'une cinquantaine d'années, l'a ensuite empêché de continuer à travailler avec moi et il a disparu.

Les attitudes entre frères et sœurs

La relation entre germains est caractérisée par le soutien et l'amitié. D'une façon générale, comme tous les jeunes du même âge, ils sont très libres entre eux, mais les plus âgés ont la responsabilité de venir en aide à leurs cadets. Dès l'âge de huit ans, garçons et filles se différencient et partagent leur temps avec leur groupe de pairs jusqu'à l'adolescence. A l'adolescence, on ne leur enseigne pas un évitement trop strict. Ils peuvent, par exemple, danser ensemble. Bien mieux, au moment de la période de marge de leur initiation, ils sont les seuls de la parenté autorisés à aller se faire des visites.

L'importance de la relation entre germains s'actualise après leur mariage. Si les frères n'ont pas grand chose à dire du choix de l'époux de leur sœur, à la mort de leur père, ils recevront très certainement quelques parts de la compensation matrimoniale. A cet effet, les sœurs sont toujours très bien accueillies chez leurs frères et on attend des frères qu'ils apportent leur aide et leur soutien à leurs sœurs en cas de besoin.

Une autre relation importante est celle entre les frères des mères et les filles de leurs sœurs, qui renforce la relation frère / sœur. Les frères de mère ont leur mot à dire pour le choix de l'époux de la fille de leurs sœurs, surtout la dernière, car ils reçoivent leur part de la compensation matrimoniale des filles de leurs sœurs. De leur côté, les filles des sœurs témoignent beaucoup de respect vis-à-vis de leurs oncles avunculaires : en effet, les frères de leurs mères sont réputés pour leur talent à la pratique de la malédiction. Simultanément, elles peuvent profiter de leur assistance en cas de besoin.

Les relations entre la tante maternelle et les enfants des sœurs de la mère sont amicale et très souvent les enfants d'une mère jouent avec ceux de ses sœurs, qu'ils nomment aussi mère, *yo*.

Les enfants doivent traiter les sœurs de leur père avec respect, avec une certaine distance, mais sans crainte. Les sœurs du père reçoivent une part symbolique de la compensation quand les filles de leurs frères se marient.

La relation entre les frères du père et les enfants des frères est marquée par la déférence et le respect vis-à-vis de leurs « autres pères, *bapu* ». Les frères du père devraient recevoir leur part de la compensation matrimoniale des filles de leurs frères, mais l'actualisation dépend totalement de la relation entre frères et de leur soutien réciproque par le

passé. Les filles des frères doivent respecter les frères de leurs pères et cette relation n'est pas colorée de la peur de la malédiction que l'on trouve dans la relation avec les frères de la mère ; elles peuvent compter sur leur assistance.

Les attitudes dans les relations entre belles familles

Une belle-fille doit montrer du respect à ses deux beaux-parents. La belle-mère est dans une position d'autorité acceptée dans la maison de son fils. La belle-fille doit coopérer avec sa belle-mère, surtout dans le cadre des tâches quotidiennes et elle doit obéir à ce qu'on lui demande de faire, ce qui entraîne souvent des conflits quotidiens. Une belle-fille doit le respect à son beau-père et éviter tout contact physique avec lui, y compris lui serrer la main.

Un gendre doit être attentif et respecter ses beaux-parents. Du fait qu'ils sont du même sexe, la relation entre un gendre et son beau-père est moins servile qu'entre le gendre et sa belle-mère. Cependant la qualité de la relation entre les beaux-parents et leur gendre dépend avant tout de sa capacité à avoir honoré la compensation matrimoniale ou non et à avoir assité ses beaux-parents quand ils l'ont demandé. E. Meyeroff (1981 : 54-56) développe particulièrement le règlement de la compensation matrimoniale qui permet de comprendre quelques unes des stratégies utilisées par les agro-pasteurs de Sigor dans les les collines des Cherangany.

Avant de poursuivre avec l'organisation socio-politique, nous soulignons encore cette expression de la pensée paradoxale des Pokot en matière de parenté, relevée également par M. Bollïg (1998 : 143-144) « ... Dans l'idéal, tout mariage préférentiel doit introduire une relation avec un groupe avec lequel le groupe de descendance de la personne concernée n'a jamais encore eu de relation et que simultanément une autre règle annule l'accent mis sur ce désir d'ouverture des relations d'affins, quand presque chaque lignage proclame que le mariage préférentiel (*kapkoyogh*) doit s'effectuer avec un autre lignage . Si ce paradoxe est le résultat de trajectoires historiques complexes ou une corrélation fonctionnelle à la diversification des partenaires de mariage (dans le sens où la sécurité individuelle est renforcée si les deux règles sont appliquées simultanément) n'est pas encore très clair... »

Nous présentons maintenant les sytèmes de référence qui ont prévalu aux fondements de l'organisation socio-politique des Pokot sur fond de système de classes d'âge des Nandi et des systèmes de classes générationnelles des Karimojong et des Turkana.

3. LES POKOT FONT REFERENCE A TROIS TYPOLOGIES GENERATIONNELLES

La typologie en classes d'âge des Nandi, à laquelle celle des Pokot est apparentée, est la référence la plus ancienne et toujours valide. L'organisation en classes d'âge, à partir de la circoncision, est un trait de leur appartenance couchitique, lié à leur mode de vie sédentaire et agro-pastoral. Elle appartient à la Tradition, au passé.

La typologie en classes générationnelles empruntées, *ngisapan*, classes *sapana* comme ils les nomment, concerne les Pokot des plaines de l'Est et ceux des plaines de l'Ouest, résultat de leur rencontre avec les Karimojong et les Turkana organisés en classes générationnelles. Elle constitue une innovation par rapport aux classes d'âge.

3.1. L'organisation en classes d'âge des Nandi

A. C. Hollis (1909 : 12), G. B. W. Huntingford (1953 : 69) et M. S. Langley (1979 : 19) font référence à sept classes d'âge chez les Nandi : Juma, Sawe, Kipkoimet, Kaplelach, Kimnyike, Nyongi et Maina, en soulignant la règle d'appartenance pour l'aîné des fils, non pas à la classe d'âge qui suit celle de son père, mais à celle d'après, comme l'indique le schéma :

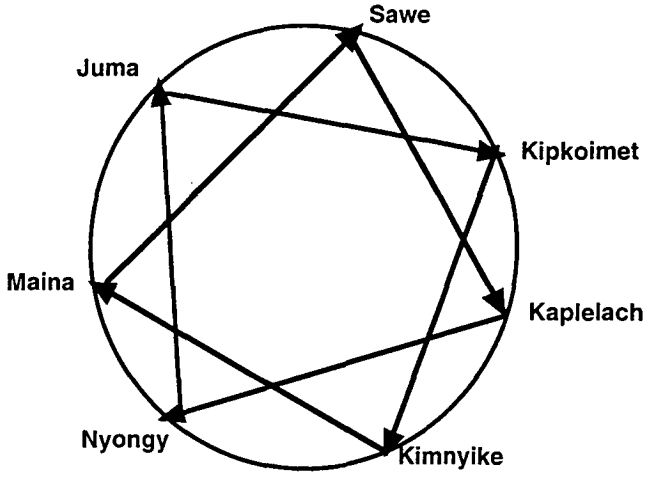


Figure 9 : Diagramme des classes d'âge de l'aîné des fils chez les Nandi
(G.W.B. Huntingford 1953 : 60)

Une cérémonie de transmission des pouvoirs chez les Nandi, par l'abattage d'un taurillon blanc, *saket ap eito*, est également mentionnée. La cérémonie s'est tenue pour la dernière fois en 1892-1895, à cause de l'interdiction imposée par le gouvernement colonial. Bien qu'elle fût autorisée en 1923, la cérémonie ne s'est pas tenue. L'expert rituel nandi, *orkoiyot*, convoqua les classes d'âge entrantes et sortantes à un endroit de rassemblement. Le

taurillon blanc fut abattu et sa viande mangée par les anciens de la classe d'âge aînée. Tandis que les guerriers de la classe d'âge montante fabriquaient de petits anneaux avec la peau et en passaient un à l'un de leurs doigts de la main droite, les guerriers partant à la retraite retiraient leurs vêtements pour se vêtir d'une grande cape de fourrure. L'expert rituel déclarait alors aux nouveaux guerriers : « Vous êtes maintenant les guerriers nandi, *murenik ap nandi* et votre devoir est de faire tout ce que vous pouvez pour faire progresser le peuple nandi, par l'acquisition de bétail et pour le protéger ». La cérémonie était habituellement suivie d'une série de raids.

3.2. L'organisation en classes générationnelles des Karimojong

Les classes générationnelles, *nganyameta*, des Karimojong sont fondées sur la règle rigoureusement appliquée qui stipule que :

- un fils n'appartient jamais à la même classe générationnelle que celle de son père,
- un fils appartient toujours à le même classe générationnelle que celle de son grand-père.

Ce qui implique que :

- tous les hommes n'appartiennent qu'à une seule classe générationnelle,
- une réelle opposition existe entre les classes générationnelles adjacentes, entre les père et les fils,
- une correspondance étroite lie les classes générationnelles alternes, entre les grands-pères et les petits-fils.

La distribution des hommes est symbolisée par des ornements métalliques portés par chacune des quatre classes générationnelles des Karimojong :

- Les *N'gitukoi*, les Zèbres et les *N'gigetei*, les Gazelles, portent des ornements de laiton et sont décrits comme les jaunes,
- Les *N'gimoru*, les Montagnes et les *N'gigatunyo*, les Lions, portent des ornements de cuivre rouge et sont décrits comme les rouges.

Chaque classe générationnelle, *nganyameta*, est divisée en cinq sous-classes, *ngasapaneta*. Du fait de la très proche correspondance des classes générationnelles alternes, les noms des sous-classes de chaque génération fait écho à ceux de la classe générationnelle aînée. Le schéma ci-dessous explicite la position des classes générationnelles et la distribution des sous-classes chez les Karimojong.

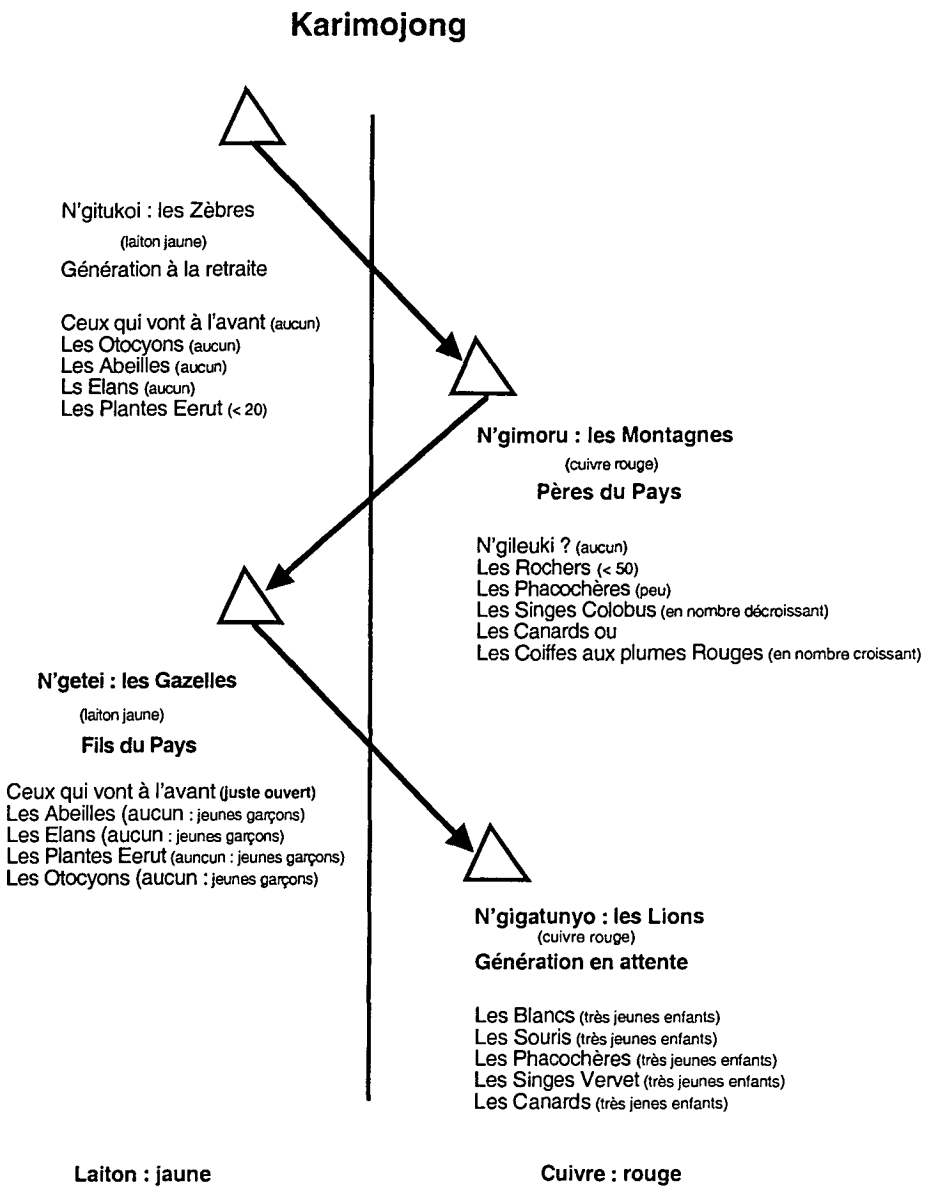


Figure 10 : position des classes générationnelles et distribution des sous-classes chez les Karimojong (N. Dyson-Hudson 1963 : 360 ; S. Tornay 1979 : 317)

Chaque classe générationnelle atteint progressivement le status de séniorité à travers les cérémonies de succession où la transmission de pouvoir s'effectue en trois séquences qui ont lieu simultanément et forment un processus unique et complexe :

- la mise à la retraite de la génération des Pères du Pays,
- la promotion de la génération des Fils du Pays,
- le recrutement de la nouvelle génération des Fils du Pays.

Quand ces cérémonies se déroulent-elles ? Avec le temps, les membres de la génération en attente augmentent, mais ils ne sont pas encore reconnus comme appartenant à un même corps constitué, tant que les cérémonies de succession n'ont pas eu lieu et que leur

classe générationnelle n'a pas été ouverte. De cette façon, les membres de la classe des Pères du Pays se retirent après la cérémonie de transmission des pouvoirs à leurs fils et les Fils du Pays les remplacent par la découpe de l'*amuro* la cuisse droite du bœuf, *akidung amuro*. La classe générationnelle montante des Fils du Pays devient alors la nouvelle classe générationnelle au pouvoir : celle des Pères du pays et ses membres doivent ouvrir la nouvelle génération des Fils du Pays. La nouvelle génération des Fils du pays est maintenant autorisée à célébrer *asapan* au cours des cérémonies de succession et durant les cinq ou six années suivantes. La plupart du temps, ils sont très nombreux et tous les âges sont représentés, des adolescents aux hommes d'un certain âge, cinquantenaires et plus. Les Karimojong manipulent régulièrement la procédure de recrutement pour n'avoir qu'un nombre réduit de mâles n'ayant pas atteint leur maturité sociale. Des périodes de recrutement simultané des deux classes générationnelles suivent les cérémonies desuccession.

3.3. L'organisation en classes générationnelles des Turkana

Le modèle de l'organisation des Turkana, variante du système des Karimojong, est également une référence essentielle chez les Pokot de l'est, à Nginyang. Gulliver (1958) parle des deux classes générationnelles des Turkana, les Pierres et les Léopards, en terme d'*alternations*, les 'alternances', car à la naissance, chaque enfant mâle devient automatiquement membre de la classe générationnelle de son grand-père et non de celle de son père. Ainsi les fils des Pierres sont Léopards et *vice versa*. La distribution des hommes est également symbolisée par les ornements de métal portés par chaque classe générationnelle :

- Les Pierres, Ngumur, portent des plumes d'autruches noires et des ornements de métal foncé, cuivre rouge,.
- Les Léopards, Ngirisai, portent des plumes blanches et des ornements de métal clair, laiton jaune.

Cette organisation implique, d'une part, que le père d'un homme et tous ses fils appartiennent à une seule classe générationnelle, d'autre part, une opposition réelle entre les deux classes générationnelle, pères et fils, enfin, une correspondance très proche à l'intérieur des sous-classes de chaque classe générationnelle où grands-pères et petits-fils sont mêlés et répartis selon plusieurs sous-classes, de la plus âgée à la plus jeune.

En général, il y a entre huit et dix sous-classes, avec des membres vivants dans chaque classe générationnelle, sur une période d'environ cinquante ans ou davantage, ce qui, ajouté

au fait de l'âge moyen de l'initiation à environ dix huit ans, permet d'évaluer l'âge moyen des membres les plus âgés à environ soixante dix ans.

Le schéma suivant explicite la position des classes générationnelles et la distribution des sous-classes chez les Turkana.

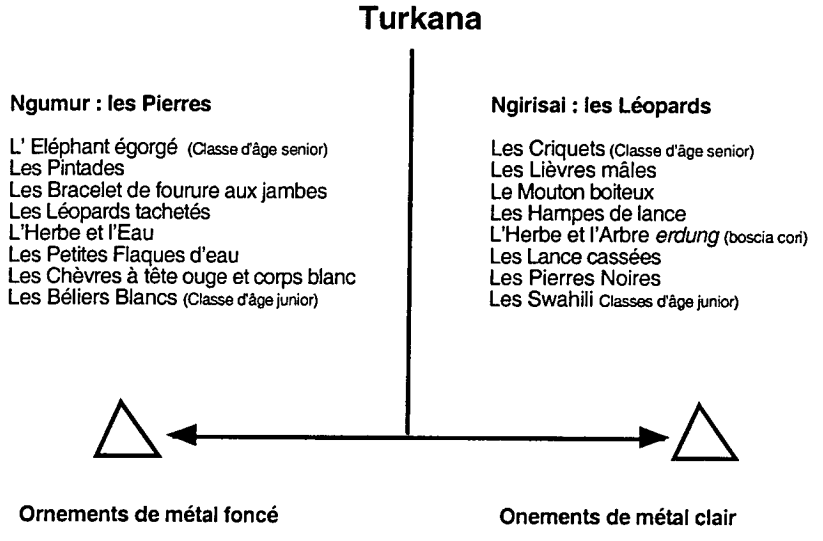


Figure 11 : position des classes générationnelles et distribution des sous-classes chez les Turkana.
(P.H. Gulliver 1958 : 909)

L'initiation se déroule chaque bonne saison de pluie, pour que la nourriture soit suffisante. C'est environ le cas tous les quatre à cinq ans. Mais dans le cas exceptionnel de deux bonnes années consécutives ou séparées seulement par une année, la nouvelle sous-classe créée la première année peut continuer l'année suivante. Une sous-classe comprend les hommes initiés au cours d'une seule saison humide.

L'initiation ne se déroule pas uniquement dans des lieux cérémoniels particuliers - de vingt à trente centres dans l'aire turkana - mais aussi quand un animal est abattu juste pour la viande avec le voisinage immédiat. L'initiation individuelle ouvre automatiquement l'entrée dans la sous-classe qui recrute sans aucune cérémonie supplémentaire.

Normalement, à chaque année d'initiation, deux sous-classes, *athepan*, sont créées : une dans chaque classe générationnelle. Au moment de l'initiation, les novices de chaque classe générationnelle sont répartis séparément, habituellement à des jours différents, mais parfois le même jour, dans des bosquets voisins, mais séparés. Les fils sont initiés quand leurs pères les considèrent en âge de le faire, entre quatorze et vingt ans, la plupart du temps autour de dix huit ans et dans l'ordre de naissance.

L'initiation se déroule sur plusieurs jours et chaque jour, tout au plus quinze novices se présentent eux-mêmes, chacun avec un animal castré, zébu, dromadaire, chèvre ou mouton donné par le père. Après avoir tué l'animal d'un coup de lance, les anciens de la classe générationnelle font des onctions sur les novices avec le chyme de la panse de leur animal. La viande est cuite, rôtie et distribuée. Les femmes ne sont autorisées à participer à aucune des séquences des cérémonies, mais les garçons non initiés peuvent être présents pour manger les parties internes de l'animal. A la fin de la journée, chaque initié part seul et séparément pour se retirer avec son parrain, *patron*, qui doit appartenir à la même classe générationnelle que lui et à une sous-classe junior, égal ou senior à celle de la sous-classe de son père. Le parrain est choisi à l'initiative du père et reçoit un animal. A travers ce cadeau, un type 'd'association de bétail' est établie entre le père et le parrain de son fils, ainsi qu'entre le fils et son parrain. L'initié s'en va dans l'établissement de son parrain, qui est comme sa propre maison. Il reste là cinq jours. Au terme de cette période, l'initié et son parrain échangent formellement des lances, couteaux, sandales et vêtements, qui établissent et symbolisent la relation père-fils entre les deux hommes.

Chaque année, les anciens donnent son nom au groupe des initiés de chaque classe générationnelle, groupe qui prend sa place dans la série totale des sous-classes. Il n'existe ni ouverture, ni fermeture des sous-classes en tant que telles. Un nom est donné aux sous-classes à l'évocation d'un événement récent et notable, avec un nom distinct pour chaque classe générationnelle. Le même nom est habituellement donné à une région assez importante, qui correspond à plusieurs centres. Un nom déjà utilisé ne peut jamais réapparaître. Le processus est tout à fait informel et aucun leader n'est reconnu pour contrôler les procédures. Des hommes proposent des noms eu égard à leurs camarades.

Les membres de la première sous-classe ne jouissent d'aucun privilège particulier en la matière, sauf quand le nom est définitivement arrêté. C'est alors le moment d'informer formellement les initiés. Les membres des nouvelles sous-classes, constituées lors d'une saison d'initiation, ne partagent aucun intérêt commun, ni n'agissent en groupe constitué, mais chaque sous-classe tend à s'associer avec la sous-classe qui la précède dans la classe générationnelle. Quoiqu'il en soit, les classes générationnelles sont associées aux positions et aux status des générations de différentes manières.

Pour les Karimojong, seules deux classes générationnelles sont liées à des positions reconnues - les Pères du Pays et les Fils du Pays - de chaque ornement, chaque couleur. Au

cours des cérémonies de succession, les classes générationnelles sont clairement définies, ainsi que la position entre les classes générationnelles subséquentes. La génération des Fils du Pays atteint le status de Pères du Pays au moment où les Pères du Pays sortants se retirent et que la classe des nouveaux Fils du Pays est ouverte.

Chez les Turkana, les deux classes générationnelles font référence aux positions des générations, mais elles cœxistent pour un grand nombre de mâles du même âge, de telle sorte que la moitié d'entre eux appartient à l'une ou l'autre et renvoie à différents status. Dans cette situation, il n'y a ni Pères du Pays, ni Fils du Pays. En dépit du fait que les Pierres soient considérées d'une certaine manière comme génération senior, « les plus grands », en tant que classe générationnelle aux Léopards, ce que nous rapprochons du fait que les Ngimoru, les Pierres sont les Pères du pays depuis 1956 chez les Karimojong, cela ne traduit pas de différence entre les deux groupes dans la réalité. Il n'y a aucune équation de la position des sous-classes prises dans toute la série à n'importe quel moment, ni pour aucune fonction sociale, distinction, privilège ou responsabilité tenus individuellement ou collectivement par ses membres. Il n'y a ni grades de 'guerriers', ni grades 'd'anciens'. Un membre d'une nouvelle sous-classe est un 'homme' au sens général du terme et un 'guerrier', parce qu'il est un homme jeune et non parce qu'il appartient à cette sous-classe.

L'évolution de tout homme, en tant que personne sociale, est une affaire individuelle qui dépend : de sa place dans la famille nucléaire de son père, du moment et de la nature de son mariage et de son héritage, enfin de l'évolution de sa propre famille nucléaire. Un homme devient progressivement un ancien à cause de facteurs individuels : c'est un status tout relatif. C'est un ancien, par comparaison aux plus jeunes, en référence à des facteurs comme la danse, le combat ou la célébration cérémonielle. Aucune cérémonie d'initiation ne lui permet d'accéder à ce status. Seuls les anciens sont les membres de la sous-classe aînée, mais à la danse, les anciens sont aussi ceux qui n'y prennent plus une part active. Dans certaines situations, la même personne est un ancien, dans d'autres, elle ne l'est pas. La désignation ne se réfère pas nécessairement à sa qualité de membre de sa sous-classe. A aucun moment les membres d'une sous-classe n'atteignent le rang d'anciens, même si certaines sous-classes peuvent donner cette impression. Une échelle d'aînesse est à peu près suivie à l'intérieur de chaque classe générationnelle, mais elle n'est pas comparable d'une classe générationelle à l'autre. Les sous-classes sont placées dans un ordre chronologique, de telle sorte que l'aînesse revient aux membres de la plus ancienne.

A l'intérieur de chaque sous-classe, on peut observer une distribution de positions des membres définie par la position d'aîné de leurs pères. Les pères des initiés ne sont pas tous membres de la même sous-classe, mais sont distribués dans les quatre ou cinq premières sous-classe de la série. Les fils initiés des membres de la première sous-classe sont automatiquement les aînés des fils des membres de la seconde sous-classe, eux-mêmes les aînés des fils des membres de la troisième sous-classe, eux-mêmes aînés des fils des membres de la quatrième sous-classe etc. Pour les initiés, fils des membres d'une seule sous-classe, la position d'aîné dépend directement de la position d'aîné relative de leur père dans leur sous-classe et est nuancée par un autre facteur : l'écart d'âge entre père et fils. Ainsi, plus l'écart d'âge est grand entre le père et le fils, plus la position d'aîné du fils est grande dans sa propre classe d'âge. Plus l'écart est réduit, plus la position d'aîné du fils est petite. Les fils aînés sont alors mis relativement dans une position de cadet dans leur sous-classe et les fils cadets sont dans une position d'aîné. Mais les fils aînés demeurent les aînés de leurs frères cadets sur l'ensemble des sous-classes de la classe générationnelle. Dans chaque cas, la position du fils initié dans sa sous-classe est déterminée par la position relative de son père par rapport aux pères de ses pairs. Dans ce système, les fils ne peuvent tirer profit, ni des richesses, ni du prestige de leurs pères pour gagner des positions d'aînesse. Il est vrai que, quelle que soit la haute position d'aînesse d'un homme dans sa propre sous-classe, ses fils aînés seront toujours cadets et jouiront d'une autre manière de la position haute de leur père qui la transmet à ses plus jeunes fils dans leurs groupes.

Le cadre de l'organisation territoriale, de la parenté, des classes d'âge et des classes générationnelles des Pokot ainsi posé, nous voyons maintenant l'organisation socio-politique des Pokot dans les montagnes des Cherangani, à Sigor et à Chepareria.

CHAPITRE TROISIEME

DE L'ORGANISATION SOCIO-POLITIQUE CHEZ LES POKOT AGRO-PASTEURS DES MONTAGNES A SIGOR ET A CHEPARERIA

Je sais bien, Mais quand même....

O.Mannoni

Carte 10 : Localisation des sites 1 et 2
(Collines de Cherangani)

2°44'

Moroto
Mt Moroto
(3084 m)
Collines
Kalapata
(2790 m)
Alale
Turkwel
Lac
Turkana
OUGANDA
Kasei
Mt Kadam
(3068 m)
Mt Mtelo
(3325 m)
Collines
Masol
Sekerr
Sigor
Weiwei
Ortum
Kacheliba
Suam
Suguta
Mt Tiati
(2351 m)
Chepareria
Makutano
Kapenguria
(3370 m)
Collines Cherangani
Tot
Kolowa
Chesongoch
Mt Silali
(1526 m)
Mt Elgon
(4322 m)
Kitale
Kerio
Nginyang
Collines Tugen
Nzoia
Iten
Uasin
Gishu
Tambach
Eldoret
Lac
Baringo

Yann Bassaglia 2002

0°30'

34°30'

36°40'

Zones > 2500 m
Zones > 2000 m
Plateau > 1500 m
Plaine > 900 m

0 50 km

L'observation des classes d'âge effectuée dans les montagnes des Cherangany, celle des classes d'âge et des classes générationnelles dans les plaines de l'Est, à Nginyang, puis dans les plaines de l'Ouest à Kacheliba, enfin dans les plaines à l'extrême nord ouest de l'aire des Pokot dans la région d'Alale, devrait nous permettre de faire progresser notre problématique.

L'organisation socio-politique des Pokot est l'aboutissement du changement social opéré au fur et à mesure de leurs migrations à l'est et à l'ouest des Cherangany et des Sekerr, de leur rencontre avec les Turkana et les Karimojong, de leur adaptation au milieu ; de la montagne à la plaine, au potentiel de ce milieu : des agriculteurs aux pasteurs. Les variations de territoires et le climat, la rencontre avec les Turkana et les Karimojong ont été des facteurs « déterminants et déterminés » par leur organisation socio-politique qui présente autant de formes d'adaptation et de stratégies de survie nécessaires aux Pokot. Simultanément, les Pokot font la démonstration d'un syncrétisme possible entre un système de classes d'âge à échelons et un système de classes générationnelles à « deux espèces sociales ».

La problématique ainsi identifiée, nous posons l'hypothèse suivante : le mode de pensée paradoxale des Pokot est ce qui permet la création d'autant de formes adaptées d'organisation, qui rendent compatible et rationnelle l'utilisation simultanée de ces deux systèmes de classes d'âge et classes générationnelles, pourtant perçus comme incompatibles par les chercheurs.

Pour mieux restituer les dynamiques, nous suivrons l'itinéraire des migrations des Pokot pour la démonstration et nous commencerons par présenter l'état des lieux de l'organisation des classes d'âge dans la région montagneuse de Sigor et de Chepareria, dans les Cherangany Hills, puis nous expliquerons comment le modèle d'origine s'est transformé dans l'aire de Nginyang, chez les Pokot de l'Est, puis dans les plaines de l'Ouest, à Kacheliba et à l'extrême nord-ouest, dans la région d'Alale. N'ayant pu réaliser des investigations dans les montagnes Sekerr, ni dans le comté de Upe en Ouganda, ces zones manqueront à la démonstration et restent à effectuer.

1. Les classes d'age en montagne, a Sigor et a Chepareria

Les Pokot des montagnes, gens de céréales, *pi pö pagh,* agro-pasteurs installés sur les pentes des Cherangany et des Sekerr sont la référence de l'organisation traditionnelle en

classes d'âge. Quand ils parlent des classes d'âge, les Pokot disent qu'ils appartiennent à un âge [61]: *köny, könyis*, à un nom : *kaynat, koynötut*, ou une génération, *pïn, pïnwöy*. Ils utilisent « *pïn pö paponyan* » pour dire : « la génération ou la classe d'âge de mon père », mais ils diront simplement « Chumo » pour désigner « la classe d'âge des Chumo ».

L'utilisation des dénominations varie également avec l'âge des informateurs : les anciens utilisent plus volontiers le concept « d'âge » ou « de nom », alors que les plus jeunes utilisent celui de « génération ».

Les catégories par âge et par sexe sont nommées comme suit. Les mots, tantôt pokot, tantôt karimojong, traduisent la singularité syncrétique de la culture pokot.

Indifféremment pour les garçons et les filles :

- L'homme, l'être humain *: chi, pich*
- le gosse : *wawa, wara,*
- l'enfant : *moonung, moonung*,
- le bébé de 0 à 2 ans : *pnyàarkil, pnyàrkiltìn*,
- le bébé après 2 ans : *téengàn, téengoon* ,

Les âges de la vie des hommes :

- le jeune garçon avant la circoncision : *karàchïnin, karàchïnà*, mot karimojong qui signifie « ceux du tablier de pudeur »,
- l'initiant pendant la période liminale : *tiyosion, tiyos,*
- le garçon, l'homme circoncis : *torusion, torustin,*
- l'adulte ayant accompli *sapana* : *kàsapanàkian*, *kàsàpanàk*, mot karimojong qui signifie « adulte qui n'a plus la tête noire », parce qu'elle porte le *siolup*, la coiffe d'argile,
- l'homme jeune et d'âge mûr, circoncis, guerrier, *mïrön, mïrön*,
- l'ancien : *poyon, poy*,

Les âges de la vie des femmes :

- la fillette non-initiée : *cheptö*, *tïpïn*,
- la jeune fille pas encore initiée : *sorïn*, *soor*, (par extension, la petite amie de quelqu'un)
- la jeune fille pendant la période liminale : *chemer-ion, chemer-e-tin,*

[61] Partout dans le texte, le premier mot est au singulier, le second au pluriel.

- la jeune femme initiée avant la naissance de son premier enfant, la vierge : *mïrar, mïroor,* (=/= *kïltït* : vierge, la jeune fille avant ses premières relations sexuelles avant l'initiation),
- la femme mariée ayant des enfants : *kòrka, koor,*
- la femme ménauposée, l'ancienne : *kò: kònyon, kokòn,*

Les catégories d'âge font apparaître des échelons des deux côtés : *karàchinin, tiyos, mïron* et *poi* pour les hommes, *tïpïn, mïrar, kòrka, kòkònyon* pour les femmes. La circoncision des garçons, entre 10 et 20 ans et l'excision des filles, entre 16 et 20 ans, sont des marqueurs institutionnels pour le passage d'un échelon. L'initiation des femmes précède immédiatement le mariage. Dès qu'ils sont circoncis, les garçons sont guerriers et participent à toutes les entreprises de défense ou d'attaque décidées par les anciens avec l'accord de l'expert rituel, *werkoyon.*

Andrea Loyatum (-3) [62], rencontré à Kikomedia, dans la région de Chepareria, né vers 1906, de la classe Kapsikis (-3) introduit la question des classes d'âge :

« Voilà comment cela a commencé. Le tout premier *pïn* ou classe d'âge existait et il s'est répété à nouveau. Le premier que je connaisse et le plus ancien est le groupe Merkutwa, (-6) suivi par les Kaplelach (-5), puis les Tukoi ... je suis allé un peu trop vite, pour le troisième ce devrait être les Nyangu (-7), puis le quatrième devrait être les Maina (-8), suivi par les Chumo (-1), puis les Sowe (-2), les Kapsigis (-3), les Korongoro (-3), les Kipkoimet (-4), les Kaperur (-4). Mais ceux qui sont toujours en vie actuellement en 1995 sont les Sowe (-2), Kapsigis (-3), Korongoro (-3), Kipkoimet (-4). Kaplelach (-5), Merkutwa (-6). Ces groupes d'âge tournent sur un cercle ; aussi, dès que l'on arrive à la fin, nous revenons. Quand un nouvel âge arrive, nous revenons avec ceux que nous n'avons pas utilisés depuis longtemps, nous les remettons à la surface, c'est pour cela que nous avons les Merkutwa (-6) aujourd'hui. Les anciens sont les Sowe (-2), ceux qui sont encore en vie ».

Ainsi, huit classes d'âge sont en rotation, en montagne. Les Korongoro (-3) et les Kapsikis (-3) d'une part, les Kipkoimet (-4) et les Kaperur (-4) d'autre part, n'étant qu'une seule et même classe, avec deux noms.

---

[62] Le nom de nos informateurs, accompagnés de leur nom de classe d'âge, ainsi que toutes les classes d'âge citées, sont toujours assignés du chiffre de (-1) à (-8) qui lui revient en partant de la classe des anciens en 1995 : Chumo (-1), Sowe (-2), Korongoro ou Kapsigis (-3), Kipkoimet ou Kaperur (-4), Kaplelach (-5), Merkutwa (-6), Nyangu (-7) et Maina (-8). A côté du nom et numéro de leur classe d'âge peut aussi figurer celui de leur classe générationnelle : Nyimur, les Pierres ou Ngetei, les Gazelles.

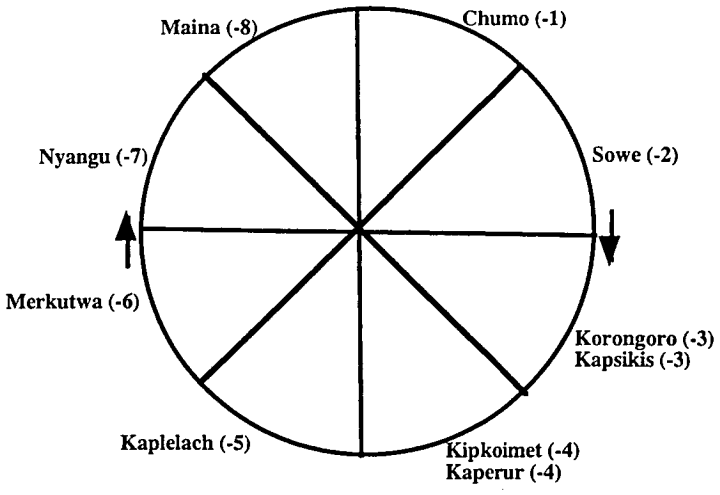


Figure 12 : rotation des classes d'âge chez les Pokot des montagnes

En 1995, six des huit classes d'âge ont des représentants vivants : les Chumo (-1) sont actuellement les anciens, les Sowe (-2), les Kapsikis (-3), les Kaperur (-4), les Kaplelach (-4) et les Merkutwa (-6).

Les huit classes récurrentes de l'organisation des classes d'âge des Pokot des montagnes répondent avec nuances aux règles (1), (2) et (4) de formation de classes énoncées par Stewart et ainsi rassemblées par A.M. Peatrik (1995 : 20) : « (1) les classes sont en nombre illimité ; (2) les classes se rangent et disparaissent selon leur ordre de recrutement ; (4) il y a toujours au moins deux classes qui cœxistent ».

2. Les principes de constitution des classes d'age, *PÏN*

Les classes d'âge des Pokot répondent à des règles de recrutement précises, que nous proposons ici en gardant à l'esprit les règles (3) et (5) de Stewart ainsi énoncées par A.M.Péatrik (*ib.*) : « (3) une seule classe à la fois peut recruter ; (5) un individu ne peut appartenir qu'à une classe ».

2.1. Durée, composition et recrutement d'une classe d'âge

Chaque classe d'âge recrute sur une durée de 9 à 15 ans. En théorie, chacune est subdivisée en trois sous-classes, appelées *ma* (le feu) du fait que les membres ont partagé la même hutte de circoncision, *menjo*, le même feu. Elles sont nommées en fonction de l'ordre chronologique de leur entrée dans la formation de la classe d'âge : Senior, celle du Milieu ou Junior.

A. Loyatum (-3) à Chepareria, indique, qu'en principe :

« Une classe d'âge s'organise ainsi : la première année, ils circoncisent un premier groupe, deux ans passent et ils circoncisent le deuxième groupe, deux années s'écoulent et ils circoncisent le troisième groupe. Ils les mettent ensemble et cela devient une classe d'âge. Entre chaque sous-classe s'écoulent deux années sans circoncision. Quand les membres de la troisième ou de la quatrième sous-classe sont circoncis, ils les regroupent sous un seul nom ».

Logonrichoto (-4), à Mosco, dans la région de Sigor, né vers 1928, de la classe d'âge Kaperur (-4) et de la classe générationnelle Ngetei précise encore :

« Avec les membres de la première sous-classe qui ont été circoncis cette année, les membres d'une deuxième sous-classe seront circoncis à un autre moment, s'ils ne sont que très peu une troisième suivra, mais on leur donnera le même nom aux trois sous-classes, oui, trois fois ».

Kitio Losite Lotiamale, surnommé Awes (-3), « Le Puissant », à WeiWei, dans la région de Sigor où il est conseiller, *kurwokin*, est né vers 1938 et appartient à la classe de circoncision Kapsikis (-3). Il confirme :

« Une classe d'âge recrute trois sous-classes sur une durée de 9 à 12 ans ».

Losiamucho (-3), à Mosco, né vers 1926, de la classe d'âge Kapsikis (-3) et de la classe générationnelle Ngetei, dit encore :

« Le groupe qui a été circoncis cette année constituera avec deux autres, tous ensemble, ce que l'on appelle *pïn*, une classe d'âge ».

Ces affirmations sont toutefois nuancées par le fait que si le recrutement d'une classe s'avère suffisant en nombre au bout de deux sous-classes, alors une nouvelle classe peut être ouverte au moment du prochain groupe d'initiés. A l'inverse, si le nombre de membres atteint au bout du recrutement de trois sous-classes est insuffisant, une quatrième sous-classe sera recrutée. Ainsi Loyataman (-1) Dungokit, à Mosco, né la même année que Jomo Kenyata, vers 1890, de la classe d'âge Chumo (-1) et de la classe générationnelle Ngetei, dit encore :

« Quand les garçons font la circoncicion au même moment, un seul nom leur est attribué : on leur donne le même nom. Les premiers Merkutwa (-6) ont été recrutés quand le *Member of Parliament* (MP) Korelach est venu ici en 1972, la deuxième sous-classe en 1985 et la dernière en 1988. Les Kaplelach (-5) furent terminés en 1979 et ils ont commencé en 1963 ».

Nous avons ainsi un modèle de classes d'âge à trois sous-classes modulées en fonction du nombre des candidats : elles peuvent être réduites à deux ou au contraire augmentées d'une quatrième. Loyataman,(-1) évoque le recrutement simultané des Merkutwa (-6) et des Kaplelach (-5), entre 1972 et 1979 comme un possible ajustement du nombre des membres d'une classe, ici les Kaplelach (-5) et une régulation des membres entrants au regard de la classe de leurs pères. Il pose alors une nouvelle règle : chaque classe d'âge peut achever son recrutement quand la classe suivante ouvre le sien par le recrutement de sa première sous-classe, ce qui va encore tout à fait à l'encontre de la règle (3) de Stewart (1977) qui postule « (3) qu'une seule classe à la fois peut recruter » (A.M. Peatrik 1995 : 20).

Ainsi, l'organisation des classes d'âge chez les Pokot s'adapte aux circonstances, quitte à induire quelques transformations qui ne discréditent en rien la structure du système, mais facilitent le renouvellement des classes d'âge.

2.2. La dation du nom à la nouvelle classe d'âge

Au moment de la dation du nouveau nom de classe, Losiamucho (-3) indique :

« Ce qu'ils font simplement, c'est que lorsqu'ils commencent à être très nombreux, les anciens décident que ce sera terminé et à la prochaine vague d'initiés, ils décident d'un nouveau nom ».

Loyataman(-1) précise :

« Quand cette chose doit être faite, un prophète, *werkoyon*, doit dire que 'C'est assez, nous avons assez de gens pour cette génération' ».

Longorichoto (-4) ajoute :

« Lorsqu'ils ont recruté les trois années, on dira aux derniers qu'ils sont maintenant la dernière sous-classe et qu'un nom leur sera donné et la prochaine fois, on recommencera avec un autre nom. Ainsi, ils circoncisent pendant trois années et à ce moment-là, on leur dit 'C'est ainsi que vous vous appellerez' et ils recommencent. Des chèvres doivent être offertes, de la bière, nous fermons une classe comme cela ».

Ayant eu des informations par Longorichoto (-4) sur le nom des circoncis de 1995, qui appartiendraient à la première sous-classe des prochains Nyangu (-7), Awes (-3) m'invite à la prudence :

« Nous n'avons pas encore décidé du nom, nous n'avons pas encore discuté. Ils pourraient être mélangés, nous pouvons les unir, nous pouvons discuter pour savoir quel nom nous leur donnerons. Les Merkutwa (-6) sont finis. Nous ne savons pas encore qui seront ces nouveaux circoncis. Nous sommes encore dans l'attente, jusqu'à ce que nous demandions aux 'Plus Grands', pour savoir qui est encore en vie. On ne sait pas encore leur nom, nous ne le savons pas encore. Les gens peuvent mentionner ce nom de Nyangu (-7), si nous pouvons reconnaître qu'ils peuvent porter ce nom, alors ce seront des Nyangu (-7), si non, ils ne le seront pas. La sous-classe de circoncision de cette année n'a pas encore son nom. Il sera donné par les Sowe (-2) encore en vie. Ce sont les plus anciens des anciens qui donneront le nom de cette nouvelle classe d'âge ouverte cette année ».

Le nom de chaque classe d'âge est « à la fois nouveau et récurrent », ce que nous rapprochons de cette forme paradoxale constante de la pensée des Pokot que nous retrouverons à différents niveaux, au fur et à mesure du texte.

A. Loyatum (-3) dit encore :

« C'est la manière de faire, *òtop*, des anciens, *òtop pò Poi*. Les anciens, les personnes âgées, savent exactement. Cette année, par exemple, un nouveau groupe a été circoncis, ils vont lui donner un nom. Quand ils vont circoncire le prochain groupe, il y a déjà des anciens qui ont la connaissance d'un événement marquant de l'histoire de leurs parents et ce nom précédent sera alors celui de l'âge prochain maintenant. Ce sont ces gens qui diront quel nom sera attribué au prochain groupe. Ce sont les règles énoncées. Parmi ces gens aujourd'hui, il y en a un parmi eux qui aura appris le nom et quand la circoncision aura lieu, après, le nom leur sera donné, ce sont ces gens qui décident quel nom sera donné. Les Merkutwa (-6) sont revenus aujourd'hui. Il y a une raison pour laquelle on leur a donné ce nom de Merkutwa (-6), car pendant le temps des derniers Merkutwa (-6), quelque chose est arrivé et cette sorte de chose vient maintenantde se répéter, c'est pourquoi ce nom leur a été donné, parce qu'un tel événement est arrivé. Effectivement, il y a quelque chose à présent dont vous pouvez vous souvenir et qui peut être associé à ces Merkutwa (-6), vous pouvez vous souvenir de cette chose. Il y a une chose qui a fait de vous des 'Bons Merkutwa (-6)' et qui a eu lieu avec les précédents Merkutwa (-6). Oui, cela s'est passé. Cette chose, cette sorte de chose, cette chose c'est quand les vols de bétail ont commencé et c'est pourquoi ils ont été appelés Merkutwa (-6) ».

Loyatum (-3) fait ici état des liens qui existent entre un événement passé d'une classe précédente, qui se répète aujourd'hui et confirme le choix du prochain nom de classe, dans le respect de la règle de récurrence énoncée. Cette associationd'uneclasse d'âge des Merkutwa (-6) à l'autre, qui concerne les raids, est mentionnée avec force récautions verbales.

2.3. Epouses légitimes, épouses interdites et classes d'âge

Un autre paramètre est déterminant dans l'appartenance à sa classe d'âge légitime, au regard de l'enchaînement des huit classes de l'organisation et de la position de chaque individu, tel que l'énonce Losiamucho (-3) :

« Quelque temps après la circoncision, les anciens prennent un certain temps avant de donner le nom de ce nouveau *pïn* en train de se constituer, parce que vous ne pouvez pas épouser les filles de vos compagnons de classes d'âge. Ils prennent le temps de la nommer pour laisser aux filles le temps d'épouser les hommes d'autres classes. Je ne peux pas épouser la fille d'un homme qui appartient au même nom que moi, mais d'une classe d'un nom plus haut. Un homme d'une génération ne peut pas épouser la fille d'un homme de sa propre génération.

A l'interdit pout tout homme d'épouser la fille de l'un de « ses frères d'âge», Awes (-3) parle de l'extension de cet interdit à la génération des fils des membres d'une même classe. Il préfigure ainsi la règle de l'écart générationnel idéal d'une classe d'âge entre un fils et son père, une seule classe et ouvre la catégorie des femmes préférentielles en terme de classe d'âge : elle doit être la fille d'un membre de la classe d'âge qui précède ou de celle qui suit la classe d'âge à laquelle un homme appartient :

« Même pour le mariage, c'est comme cela que cela se passe, si celui-ci est Kaplelach (-5), si je suis Kaplelach (-5) mon fils ne peut pas épouser la fille de cet homme, non, parce qu'il est de ma classe d'âge, de ma génération, c'est mon frère. Un fils peut épouser une fille de la classe d'âge qui suit celle de son père. Un fils ne peut pas épouser une fille d'un homme de la classe de son père. C'est impossible, il peut rester en brousse avec elle. C'est la fille de mon ami d'âge, *kongenyan pö pïn*. Il est comme mon frère de génération et sa fille est ma fille. Un homme peut épouser la fille d'un homme de la classe qui suit la sienne ou celle qui est au-dessus de la sienne. Cela ne pose pas de problème, pourvu que ce ne soit pas la fille d'un homme de sa génération ».

F. P. Conant (1973 : 319) confirme et ajoute « qu'aussi bien chez les agriculteurs que chez les pasteurs, les membres mâles de la même classe d'âge ne peuvent pas épouser les filles de chacun de leurs pairs ou les filles des sœurs de chacun de leurs pairs... »

Ainsi, les classes d'âge définissent le status de « contemporains sociaux » et sont formées de trois sous-classes, recrutées en théorie tous les deux ans. Cependant, lorsque le recrutement s'effectue en grand nombre, une classe d'âge peut ne comporter que deux sous-classes. Au contraire, si le nombre s'avère insuffisant, quatre sous-classes peuvent être nécessaires. Le temps de recrutement des années de la circoncicion est rythmé par des

intervalles de deux ans environ dans l'idéal, ce qui permet d'établir que le recrutement d'une classe d'âge peut s'effectuer entre neuf ans à quinze ans. Cet intervalle de deux années est aussi nécessaire pour permettre aux frères, tout en étant de la même classe d'âge, de ne pas appartenir à la même sous-classe. Une classe d'âge peut achever son recrutement alors même que la suivante commence celui de sa première sous-classe.

L'appartenance aux classes d'âge ajoute une nouvelle règle de mariage à celles liées à l'appartenance lignagère : la prohibition du mariage de tous les membres d'une même classe d'âge, considérés alors comme « frères de génération », avec les filles de l'un de leurs pairs ou les filles des sœurs de leurs pairs. Leurs fils sont soumis au même interdit. Ainsi, je suis Kaplelach (-5), les filles des Kaplelach (-5), mes pairs, ainsi que les filles de leurs sœurs sont des épouses interdites. Mais je peux trouver épouse chez les filles des Korongoro (-3), si mon père n'est pas Korongoro (-3). En revanche, je peux trouver une épouse parmi les filles des Kipkoimet (-4) où les filles des Merkutwa (-6), la fille d'un membre d'une classe au-dessus ou au-dessous de la mienne. Quand Awes (-3) ajoute « il peut rester en brousse avec elle », il mentionne ainsi la tolérance en brousse d'une relation interdite au village.

Considérer ses pairs de classes d'âge comme « frères de génération» mérite une attention particulière. Si, d'une part, les membres d'une même classe d'âge sont « frères de génération » et que leurs filles leur sont interdites, si, d'autre part, les filles des sœurs de leurs « frères de génération » leur sont interdites et qu'enfin, les membres de la classe d'âge de leurs pères sont aussi leurs pères et que leurs filles, alors leurs sœurs, leur sont interdites, les status définis dans la parenté et ses règles de mariage sont élargis au sein des classes d'âge. Alors que le modèle de la parenté est retranscrit dans les classes d'âge des Pokot des montagnes, « le système générationnel ne définit d'aucune façon des catégories d'hommes ou de femmes épousables ou non épousables » S.Tornay (1995 : 54).

2.4. Appartenir à quelle classe d'âge, *pïn* du point de vue institutionnel : la règle de la récurrence des noms de classes.

Une question fondamentale est à considérer maintenant : celle de la récurrence du nom des classes d'âge, présentée ici par Loyataman (-1) :

« Ces noms peuvent être utilisés encore une fois. Quand des gens sont morts avec un nom, ce nom peut revenir et des enfants devraient bientôt l'avoir. Ces noms peuvent revenir à nouveau après la mort des anciens, ils pourront être donnés à d'autres enfants. Les Nyangu (-7)

étaient là, le nom est mort, *kemi kain*, aujourd'hui. Quand les anciens sont morts, le nom peut recommencer, comme pour les Nyangu (-7), il y en avait avant. Même pour les Chumo (-1) ou les Sowe (-2), leur nom pourra être donné à nouveau à d'autres enfants quand les anciens, actuellement vivants, mourront. Il y a d'autres noms qui n'ont pas encore été mentionnés et qui seront donnés plus tard, quand les anciens seront morts. On ne donnera pas aux enfants le nom d'une génération qui a encore des membres vivants. Comme pour les Tukoi, les Siroi, les Maina (-8) leurs enfants sont toujours en vie et leur nom ne peut pas être donné. Les enfants des Maina (-8) sont les Chumo (-1) et les Sowe (-2) ».

Loyataman (-1) précise ici que la récurrence des noms de classes d'âge répond à une condition très formalisée : le nom de chaque classe d'âge ne revient que si et seulement si les enfants des membres de cette classe d'âge sont tous morts. C'est une règle très importante qui permet à tous les hommes d'appartenir à leur classe d'âge légitime et tout risque de chevauchement est évité.

Lomaku (-2) nous livre le principe de cette règle de récurrence du nom :

« Maintenant, par exemple, ces Sowe (-2) ne peuvent pas exister tant que tous les enfants des actuels Sowe (-2) sont encore en vie. On ne peut pas calculer le nombre d'années. Non, cela dépend du nombre d'années que leurs enfants vivront et de n'importe lequel, même s'il n'y en a plus qu'un seul quelque part, la classe d'âge de son père ne peut pas réapparaître ».

Ainsi, deux générations du même nom ne peuvent pas avoir une existence simultanée. Tous les enfants de la première doivent avoir disparu pour permettre la récurrence du nom de cette même génération.

Loyatum(-3) va plus loin :

« Pour que les Sowe (-2) reviennent, les enfants des Sowe (-2) d'aujourd'hui, quand ils auront eux-mêmes leurs enfants, qui sont les petits-enfants des Sowe (-2)... Voici comment cela se passe: si l'on part des Sowe (-2) aujourd'hui, les Sowe (-2) ont des enfants, c'est le premier palier, puis ces enfants auront des enfants, c'est le deuxième palier, ce sont les petits-enfants des Sowe (-2). Nous avons le premier palier, les enfants, puis le deuxième, les petits-enfants, le troisième, les arrière-petits-enfants, ce n'est pas fini, puis le quatrième palier, celui des arrière-arrière-petits-enfants et plus aucun Sowe (-2) n'est encore vivant, ils pourront maintenant répéter le nom de Sowe (-2).

Mais on ne peut pas savoir quand. Nous ne le savons pas. Actuellement, ce groupe Sowe (-2) a commencé quand il y eut une éclipse du soleil (1926) après la quatrième génération, celle de

leurs petits-enfants, c'est à ce moment-là que de nouveaux Sowe (-2) peuvent revenir. A vrai dire, je ne sais pas comment cela se passera, mais pour dire la vérité, cela dépend non pas des générations, parce que les générations peuvent venir n'importe quand, cela dépend du temps de l'existence : combien de temps vont-ils vivre ? Combien de temps vivrons-nous ? Combien de temps cette classe d'âge va-t-elle vivre ? Combien de temps les fils vont-ils vivre ? (il s'arrête dans un grand éclat de rire !) Cela dépend de chaque âge !

La chose la plus importante est le fait que ce nom Sowe (-2) ne peut être donné tant que des enfants des membres Sowe (-2), tous et partout dans la région sont vivants. Je dirais, si A est Sowe (-2), M est son fils ou sa fille, tant que ce dernier, M, est toujours vivant n'importe où dans la région, le nom des Sowe (-2) ne peut pas revenir dans la région, car il est toujours vivant. Si celui-ci est toujours vivant, ce nom ne peut pas revenir. Si un seul enfant des Sowe (-2) est toujours vivant n'importe où dans la région, le nom de son père ne peut pas revenir. Ce nom de Sowe (-2) reviendra quand tous les enfants des Sowe (-2) auront disparu ».

Au-delà de la règle de récurrence énoncée par Loyataman (-1) et Lomaku (-2), Loyatum (-3) précise ici l'inscription des classes d'âge dans un temps où le passé : arrière arrière grand-père, arrière grand-père et grand-père, AAGP, AGP et GP, le présent : *Ego* et le futur : fils, petit-fils, arrière petit fils et arrière arrière petit-fils, F, PF, APF et AAPF sont englobés à l'intérieur des huit classes de circoncision, soit de huit unités de 9 à 15 ans chacune. « Ces huit unités se répètent à tout jamais, avec une rotation toujours identique des noms dans un ordre cyclique » (J. Peristiany 1975 :180).

Loyatum (-3) insiste sur l'aspect aléatoire de la reproduction des générations, dû aux aléas de la vie, mais simultanément il précise l'ordre pour « contrôler » le temps de la reproduction des générations, palier après palier : « ...si l'on part des Sowe (-2) maintenant, les Sowe (-2) ont des enfants, c'est le premier palier, puis ces enfants auront des enfants, c'est le deuxième palier, ce sont les petits-enfants des Sowe (-2). Ce sont les mêmes que nos grand-pères, la même classe d'âge... », ce qui préfigure la règle d'appartenance à une classe d'âge d'un point de vue individuel. Comme le dit J. Péristiany (1975 : 181) : « Ego est ainsi séparé de quatre classes 'montantes' et quatre 'descendantes', huit qui évoquent le nombre total des classes d'âge nommées, de telle sorte que grand-pères et petit-fils portent le même nom de classe d'âge... »

Ce principe de l'appartenance à une même classe d'âge des grand-pères et petit-fils conforte la suite, quand Loyatum ajoute que les arrière-arrière-petits-fils et les arrière-arrière-grands-pères appartiennent à la même classe qu'*Ego* : « ...puis le quatrième palier, celui des

arrière-arrière-petits-enfants et plus aucun Sowe (-2) n'est encore vivant, ils pourront maintenant répéter le nom de Sowe (-2)...». Il signifie que *Ego* et AAGP d'une part, *Ego* et AAPF d'autre part appartiennent à la même classe d'âge, que chaque membre d'une classe d'âge reproduit, d'un point de vue individuel, le cycle des huit classes d'âge, au fur et à mesure du développement de sa descendance. Il est simultanément inscrit dans cette rotation des huit classes d'un point de vue institutionnel et d'un point de vue individuel.

Il induit, par ailleurs, une méthode de classement qui correspond, avec nuance, à la méthode de classement (4) définie par A. M. Peatrik (1995 : 20-21) où « la règle 2 d'induction négative est strictement appliquée : 'Le ou les fils ne peuvent être intégrés à moins de « x » classes de leur père' et une marge d'appréciation est ménagée pour la règle 1 d'induction positive : 'Si le père est de la classe « A », le ou les fils seront dans la classe « B », les petits-fils dans la classe « C »', mais l'écart maximum entre la classe du fils et celle du père est statistiquement limité... ».

2.5. Appartenir à quelle classe d'âge, *pïn* du point de vue individuel : la règle de l'écart générationnel

La règle de récurrence des noms de classe, du point de vue institutionnel est associée à une règle d'appartenance à une classe du point de vue individuel, également formalisée, comme le souligne Longorichoto (-4) :

« Mon fils est différent de moi et de ce fait il appartiendra à une classe d'âge différente de la mienne : c'est un tabou, *kikirei* (interdit = *saghat,*). Ils ne peuvent pas être circoncis ensemble. Un fils peut prendre la classe d'âge qui suit celui de son père. Mais quelquefois, il y a des filles avant les fils et ses fils peuvent être plus jeunes que ses filles et ses fils ne pourront pas être de cette classe d'âge qui suit la sienne parce qu'un homme peut avoir toutes ses filles avant, puis un fils plus tard qui arrivera dans une classe d'âge plus tard. Il y a aussi des raisons domestiques qui peuvent intervenir, quand certains se sont mariés trés tôt et peut-être encore quand quelqu'un a pu se marier avant sa circoncision. Aussi c'est possible d'avoir ce cas de figure d'un fils Kaplelach (-5) qui a un père Kaperur (-4). Mais les plus courants sont les Kaperur (-4) qui ont des fils Merkutwa (-6). La plupart du temps, il y a une classe intermédiaire entre la classe d'âge du père et celle de son fils ».

Awes (-3) a déjà suggéré cette règle quand il évoque les épouses préférentielles et interdites en terme de classes d'âge : « Un fils peut épouser une fille de la classe d'âge qui suit celle de son père. Un fils ne peut pas épouser une fille d'un homme de la classe de son père » et il

affirme que : « Le fils doit appartenir à la troisième classe à partir de celle de son père : je suis Kapsigis (-3), mon fils pourra appartenir à la classe des Kaplelach (-5) ou à celle des Merkutwa (-6) ». Lui-même est Kapsikis (-3), son fils est Kaplelach (-5), deux générations après lui, avec un écart générationnel d'une classe d'âge, mais son père est Sowe (-2), de la génération directement au-dessus des Kapsikis (-3), la sienne.

A. Loyatum (-3) ajoute un nouvel élément :

« Il y a une pratique de la coutume, *osil*, qui veut que quand deux frères se suivent, ils ne peuvent pas être circoncis ensemble. C'est pourquoi ces deux années sont nécessaires, ils peuvent grandir pendant ce temps qui est exigé. Ils seront dans la même classe d'âge, mais pas la même sous-classe. Ils sont simultanément séparés par les sous-classes et rapprochés par la classe d'âge.

La position de chaque membre masculin est ainsi déterminée. Chaque homme devient membre socialement reconnu par la circoncision. Son entrée dans une classe d'âge dépend de celle de son père : la troisième classe à partir de celle de son père. Dans l'idéal, le fils *d'Ego* doit appartenir à la troisième classe à partir de celle d'*Ego*, avec un écart générationnel d'une classe, pour que, toujours dans l'idéal, le petit-fils et le grand-père d'*Ego* (GP et PF) soient membres de la « même classe d'âge » comme le voient les Pokot. Sur quatre générations, l'arrière-arrière-petit-fils d'*Ego* appartient à la même génération qu'*Ego*, ce que dit Loyatum (-3). *Ego* est ainsi séparé de part et d'autre de son petit-fils et de son grand-père par quatre *pïn* : quatre classes d'âge « montantes » et quatre classes d'âge « descendantes », huit, qui représentent le nombre total de classes d'âge, de telle sorte que l'arrière-arrière-petit-fils et l'arrière-arrière-grand-père d'*Ego* sont dans la même classe qu'*Ego :* la boucle est bouclée. C'est exactement la démonstration que propose Loyatum (-3) quand il inscrit chaque génération, par « paliers », dans la conformité de la position des fils : « Nous avons le premier palier, les enfants, puis le deuxième, les petits enfants, le troisième, les arrière-petits-enfants, ce n'est pas fini, puis le quatrième palier, celui des arrière-arrière-petits-enfants et plus aucun Sowe (-2) n'est encore vivant, ils pourront maintenant répéter le nom de Sowe (-2)...», ce qui figure dans le schéma suivant[63].

[63] La classe d'âge des Korongoro(-3) porte le nom de Kapsikis (-3) en montagne, celle des Kipkoimet (-4) est celle des Kaperur (-4) en montagne.

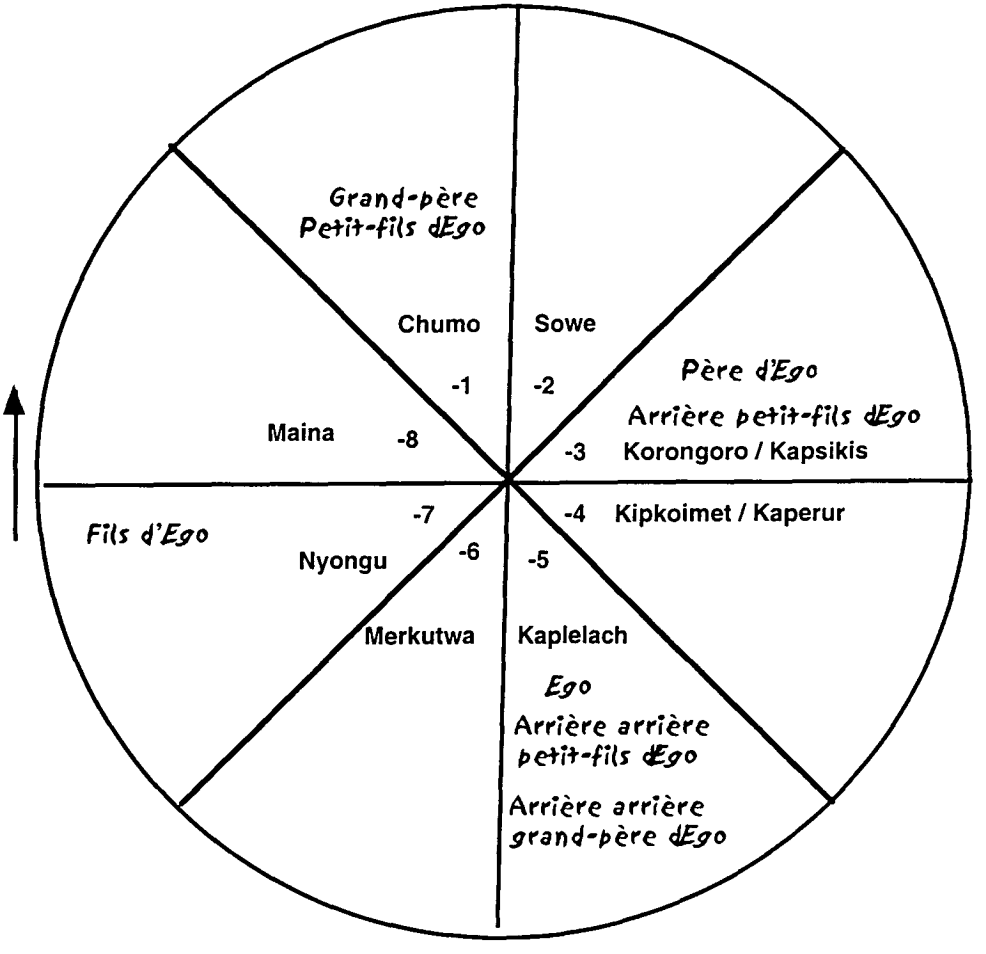


Figure 13 : la règle de l'écart générationnel chez les Pokot

Cette règle de la position de chaque homme, si elle entraîne une certaine proximité générationnelle toutes les deux générations, « petit-fils et grand-père sont les mêmes », distribue alternativement toutes les générations dans les paliers pairs ou impairs, en fonction de la classe d'*Ego*. Ce qui correspond « au modèle karimojong, modèle mécanique ... de telle sorte que les classes des GP et des PF se retrouvent du même côté » (A M. Peatrik 1995 : 21).

Par extension, nous dirons « qu'ils sont tous les mêmes », comme disent nos informateurs, en considérant que le fait d'être du même côté, « de la même main », définit cette similarité. Simultanément, nos informateurs insistent sur le fait que P et F sont différents. Ainsi, dans l'exemple choisi, *Ego* est Kaplelach (-5), son père et arrière-petit-fils Korongoro (-3), son fils Nyongu (-7) et ses grand-père et petit-fils Chumo (-1).

Sur la suggestion d'A. M. Peatrik, conservant l'idée de « paliers », nous schématiserons la répartition des classes d'âge comme suit :

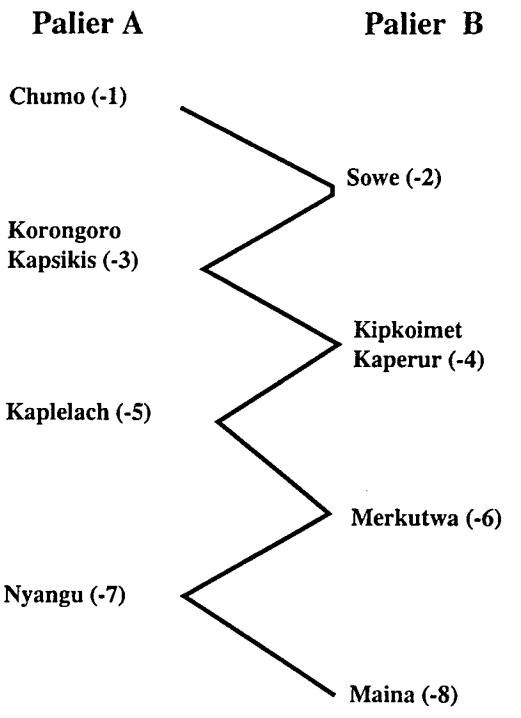


Figure 14 : répartition des classes d'âges en paliers chez les Pokot

Une nouvelle question se pose alors : le respect de cette règle de la position individuelle de chaque homme dans la troisième classe à partir de celle de son père radicalise la répartition de toutes les générations du même coté, en Palier A ou Palier B et alors l'organisation des classes d'âge vient renforcer l'appartenance lignagère. Cette radicalisation cependant est nuancée par trois facteurs : d'une part la répartition des fils dans plusieurs classes d'âge en fonction de leur ordre de naissance[64], d'autre part, le mariage précoce d'un homme, avant même d'avoir été circoncis, enfin la naissance de plusieurs filles avant celle du premier fils, qui interviennent dans la distribution des hommes dans leur classe d'âge.

S'ajoute à ces facteurs le fait énoncé par J. Peristiany (1975 :180-181) : « La régulation des classes d'âge devrait normalement empêcher tout jeune homme d'être initié *avant* la période d'initiation de la classe d'âge alterne de son père, tandis que simultanément, un homme aspire à être membre de sa classe d'âge pour la naissance de son premier fils ». S'il est déjà marié et s'il a des enfants au moment de sa circoncision, lui-même, sa femme qui lui a donné des enfants et ses enfants doivent subir un très long rituel de purification. Avant la circoncision de leur père, tous ses enfants et sa femme viennent là où aura lieu la circoncision. L'homme doit égorger un bélier ou un bouc noir et ils sont tous mis sous une volée du chyme

[64] cette règle s'ajoute à celle qui répartit les fils dans les trois sous-classes d'une même classe d'âge

de la panse de cet animal. Ainsi ces enfants sont reconnus comme étant ses enfants, lui leur père et époux de cette femme, elle la mère des enfants et épouse de cet homme.

L'organisation socio-politique, en montagne, est articulée en 8 classes d'âge, ou générations, *pïn*, constituées de trois sous-classes, sous-ensembles des classes d'âge qui rassemblent les membres ayant été circoncis la même année et ayant partagé le même feu, *ma*, dans la hutte *menjo*, la hutte de circoncision. Ces sous-classes sont recrutées environ tous les deux ans, sur une durée de 9 à 15 ans, comme nous l'avons dit, puis sont rassemblées dans la même classe d'âge au moment de la dation du nouveau nom. Ce nom répond à l'exigence de la règle de récurrence qui précise que tous les fils de cette même classe d'âge précédente dans tout le pays pokot, doivent être morts.

Au moment de la circoncision, chaque sous-classe, la senior, celle du milieu et la junior, reconnaît trois catégories : les jeunes garçons de 8 à 12 ans : *kamasiab*, les hommes jeunes, de 15 à 20 ans, qui ne sont pas encore mariés : *wiaperi* et les hommes déjà mariés au moment de la circoncision : *chonokobir*, ce qui implique un sous-classement de la sous-classe au moment de la circoncision. Cette distinction au moment de la circoncision semble se diluer avec le temps et nos informateurs n'ont jamais évoqué qu'elle perdurait ou engendrait un ordre de préséance postérieur entre les membres de la même sous-classe.

Chaque homme pokot appartient à la troisième classe d'âge après celle de son père, avec un écart d'une classe entre P et F. Quand la règle est appliquée à chaque génération, les hommes de toutes les générations sont du même côté :

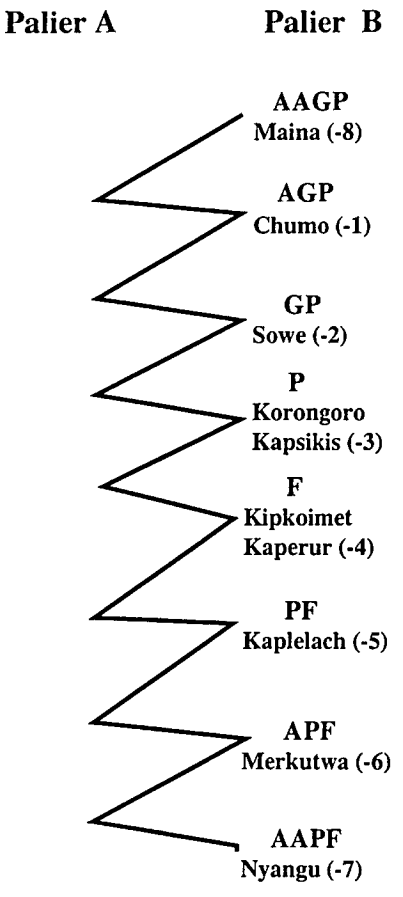


Figure 15 : répartition des classes d'âge en palier chez les Pokot, avec application de la règle de l'écart générationnel

3. LA POSITION D'UNE GENERATION A L'AUTRE DANS LE CADRE DES CLASSES D'AGE : DE L'IDEAL A LA REALITE

Pour examiner la variation entre la règle énoncée et ses conséquences avec la réalité observée, nous avons réalisé un relevé de la distribution des classes d'âge, en 1995, auprès de 29 hommes, dans la région de Sigor et de 40 hommes, dans la région de Chepareria, de toutes les classes présentes actuellement : Chumo (-1), Sowe (-2), Kapsikis (-3), Kaperur (-4), Kaplelach (-5) et Merkutwa (-6), sur quatre générations : *Ego,* le Grand-Père (GP) d'*Ego*, le Père (P) d'*Ego* et les Fils (F) d'*Ego*. Le tableau 3 indique, en première colonne, chacune des huit classes d'âge et leurs dates d'ouverture et de fermeture, ou les années de recrutement de chacune des trois sous-classes. En deuxième, troisième, quatrième et cinquième colonnes la position des membres de chaque génération dans sa classe d'âge : le Grand Père d'*Ego*, le Père d'*Ego*, *Ego* et ses Fils[65] :

[65] En sus des repères de mes carnets de terrain (numéros entre parenthèse), la localité d'*Ego* est précisée par la lettre S (pour Sigor) ou C (pour Chepareria).

Tableau 3 : Données recueillies auprès d'un échantillon d'hommes dans la région de Sigor et de Chepareria

Classes d'âge : *pin*	Grand-père (GP)	Père (P)	*Ego (E)*	Fils (F)
Nyangu (-7) *ca.* 1865	Alukungole Awes Chepkamar Kadongu Kuneia Limasia Lokemer Lomada Lomasikori Lomoita Lomuai Longolemuk Longorichoto Longorinyang Losikwareng Momada Madagori Mbaula Nalelia Nelson Sakayo Tepakwang Welekeris	Apoko Lemiluk Lokaliman Lomaku Sorichon		
Maina (-8) *ca.* 1890	Akurupong Akarueng Bilim Erinyang Kadembul Kalekenu Kalemunian Kapwanyar Katowet Kedikwang Krup Lomonapa Longarakal Longolengura Longoriko Lopulo Lourien Ngorianyang Petere Siwanyang	Alukungole Apogontum Kuriakama Iamakurus Latiling Limasia Lokamaringalech Lokemer Lokodi Lomoita Lomuai Longolemuk Longorinyang Longorichoto Losiamucho Lotemeruk Lotinyang Loyataman Madagori Mbaula Nelson Tepakwang Welekeris		
Chumo (-1) 1910-1926	Kolopo Lomasiro Pole	Kadembul Bilim Chepkamar Chilikong Kadongu Kalemunian Kedikwang Korogin Krup Kunenia Limareng Lomada Lomasikori Longarakal Losiakapul Maragwen Nalelia Sakayo Siwanyang	Lokodi (S14) Lomuai (S29) Loyataman (S1) Sorichon (S19)	

Sowe (-2) 1926-1936	Lokoma	Akarueng Akurupong Awes Erinyang Kalekenu Kapwanyar Katowet Kolopo Lomasiro Lomonapa Lomotu Losikwareng Lourien Ngorianyang Petere Pole Tudoreng	Alukongole (C30) Kechee (S18) Kuriakama (C23) Lokaliman (C24) Lokemer (C27) Lomaku (C2) Lotemeruk (C12) Madagori (C10) Tepakwang (S16) Welekeris (C15)	
Kapsikis (-3) ou **Korongoro (-3)** 1936-1948		Longolengura Longoriko Lopulo	Akarueng (C33) Akurupong (C11) Awes (S4) Chepkamar (C38) Iamakurus (S21) Kalemunian (S8) Kapkwanyar (C3) Kedikwang (C20) Kolopo (S20) Korogin (S7) Krup (S5) Kuneia (S13) Latiling (C18) Lemiluk (C9) Limareng (C14) Limasia (C7) Lokamaringalech (S6) Lomasikori (S28) Losiamucho (S2) Lotinyang (C28) Loyatum (C1) Nalelia (S12) Nelson (S30) Ngorianyang (S15) Pole (S9) Sakayo (C8)	Lokaliman Lokemer Lomaku Lotemeruk Lotinyang Loyataman Welekeris
Kaperur (-4) ou **Kipkoimet (-4)** 1950-1963		Lokoma	Apogontum (C16) Apoko (S22) Bilim (C4) Chilikong (C32) Kadongu (C35) Kalekenu S(24) Lomada (C6) Lomoita (S25) Longarakal (C26) Longorinyang (C25) Longorichoto (S3) Maragwen (C13) Mbaula (C19) Petere (C37) Siwanyang (C5)	Akurupong Kuriakama Lomaku Latiling Loyataman Loyatum Madagori
Kaplelach (-5) *ca.* 1815 1963-1973-1979	Kechee Kuriakama Lokaliman Lokamaringalech Lokodi Losiamucho Lotemeruk Loyataman	Loyatum	Erinyang (C21) Katowet (S10) Kadembul (S17) Lomasiro (C22) Longolemuk (C17) Longolengura (C31) Longoriko (C36) Lopulo (S31) Losiakapul (S11) Losikwareng (C34) Lourien (C39)	Akarueng Alukungole Apoko Awes Chepkamar Chilikong Iamakurus Kechee Kolopo Krup Limareng Limasia Lokamaringalech Lokodi Lomaku Lomasikori Longorinyang

				Losiamucho Lotinyang Loyatum Mbaula Nalelia Sakayo Sorichon Tepakwang
Merkutwa (6) *ca.* 1840 1972-1985-1988	Losiakapul	Kechee	Lokoma(C40) Lomonapa (S23) Tudoreng (C29)	Apogontum Bilim Erinyang Kadembul Kadongu Kalekenu Kalemunian Kedikwang Korogin Krup Kuneia Lemiluk Lokamaringalech Lomaku Longolemuk Longorichoto Lomoita Lomuai Losiakapul Losikwareng Maragwen Nelson Petere
Nyongu (-7) 1995 ?				Longorichoto

L'objectif est multiple : d'une part, il nous faut rendre compte de la réalité de la position idéale des membres de ces quatre générations dans leur classe d'âge respective, la classe alterne à celle de leur père, avec un écart générationnel d'une classe entre celle du père et celle du fils. D'autre part, il faut examiner si le grand-père et le petit-fils d'*Ego* sont membres de la « même classe d'âge », comme les Pokot le voient, ce que nous considérerons en terme d'appartenance du même côté, en « Palier A » ou en « Palier B » dans la distribution des générations. Nous examinerons aussi quelles générations sont du même côté et quelles générations partagent la récurrence du même nom et pourquoi. Enfin, nous examinerons les dates d'ouverture et de fermeture d'une classe d'âge à l'autre.

Avec toutes les précautions nécessaires au fait que nous avons relevé les classes d'âge de deux générations montantes, mais d'une seule descendante d'*Ego*, plusieurs cas de figure ont retenu notre attention, pour tenter d'atteindre les objectifs précités.

3.1. La position idéale entre le père et le fils

Quand le respect de la position idéale[66] entre le père (P) et le fils (F) n'apparaît qu'une seule fois sur les quatre générations, trois possibilités sont mises à jour :

- Pour 15 d'entre eux le respect de la position idéale se trouve entre Ego / F :
  - 1 Chumo (-1) : Loyataman(-1)

Loyataman (-1)	
P.A	P.B
1 E	
	2
3 F	
	4 F
5 GP	
	6
7	
	8 P

  - 9 Kapsikis (-3) : Awes(-3), Iamakurus(-3), Kolopo(-3), Latiling (-3), Limasia(-3), Lokamaringalech(-3), Losiamucho(-3), Lotinyang(-3), Loyatum(-3)

Awes (-3)		Iamakurus (-3)		Kolopo (-3)		Latiling (-3)		Limasia (-3)		Lokamaringalech (-3)		Losiamucho (-3)		Lotinyang (-3)		Loyatum (-3)	
P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B
1		1		1 GP		1		1		1		1		1		1	
	2 P		2		2 P		2		2		2		2		2		2
3 E		3 E		3 E		3 E		3 E		3 E		3 E		3 E		3 E	
	4		4		4 F		4		4		4		4		4		4 F
5 F		5 F		5 F		5 F		5 F		5 F + GP		5 F +GP		5 F		5 F + P	
	6		6		6		6		6		6		6		6		6
7 GP		7		7		7		7 GP		7		7		7		7	
	8		8 P		8		8 GP		8 P		8 P		8 P		8 P		8

  - 5 Kipkoimet (-4) : Apogontum(-4), Bilim(-4), Lomoita(-4), Longorichoto(-4), Maragwen (-4)

Apogontum (-4)		Bilim (-4)		Lomoita (-4)		Logonrichot (-4)		Maragwen (-4)	
P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B
1		1 P		1		1		1 P	
	2		2		2		2		2
3		3		3		3		3	
	4 E		4 E		4 E		4 E		4 E
5		5		5		5		5	
	6 F		6 F		6 F		6 F		6 F
7		7		7 GP		7 F + GP		7	
	8 P		8 GP		8 P		8 P		8

[66] La classe d'âge du fils est la troisième à partir de celle de son père : une classe les sépare

- Pour 12 d'entre eux la position idéale se situe entre P / *Ego* :
  - 1 Chumo (-1) : Sorichon(-1)

Sorichon (-1)	
P.A	P.B
1 E	
	2
3	
	4
5 F	
	6
7 P	
	8

  - 6 Sowe (-2) : Alukongole(-2), Lokemer(-2), Lomuai (-2), Lotemeruk(-2), Tepakwang(-2), Welekeris(-2)

Alukongole (-2)		Lokemer (-2)		Lomuai (-2)		Lotemeruk (-2)		Tepakwanng (-2)		Welekeris (-2)	
P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B
1		1		1		1		1		1	
	2 E		2 E		2 E		2 E		2 E		2 E
3		3 F		3		3 F		3		3 F	
	4		4		4		4		4		4
5 F		5		5		5 GP		5 F		5	
	6		6		6 F		6		6		6
7 GP		7 GP		7 GP		7		7 GP		7 GP	
	8 P		8 P		8 P		8 P		8 P		8 P

  - 3 Kapsikis (-3) : Kalemunian(-3), Kedikwang(-3), Korogin(-3)

Kalemunian (-3)		Kedikwang (-3)		Korogin (-3)	
P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B
1 P		1 P		1 P	
	2		2		2
3 E		3 E		3 E	
	4		4		4
5		5		5	
	6 F		6 F		6 F
7		7		7	
	8 GP		8 GP		8

  - 2 Kaplelach (-5) : Longolengura(-5), Lopulo(-5)

Longolengura (-5)		Lopulo (-5)	
P.A	P.B	P.A	P.B
1		1	
	2		2
3 P		3 P	
	4		4
5 E		5 E	
	6		6
7		7	
	8 GP		8 GP

- Enfin pour 7 d'entre eux la position idéale se retrouve entre GP / P :
  - 2 Kapsikis (-3) : Akurupong(-3), Ngorianyang (-3)

Akurupong (-3)		Ngorianyang (-3)	
P.A	P.B	P.A	P.B
1		1	
	2 P		2 P
3 E		3 E	
	4 F		4
5		5	
	6		6
7		7	
	8 GP		8 GP

  - 1 Kipkoimet (-4) : Lomada(-4),

Lomada (-4)	
Palier A	Palier B
1 P	
	2
3	
	4 E
5	
	6
7 GP	
	8

  - 3 Kaplelach (-5) : Erinyang(-5), Katowet(-5), Lourien(-5),

Eriyanng (-5)		Katowet (-5)		Lourien (-5)	
P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B
1		1		1	
	2 P		2 P		2 P
3		3		3	
	4		4		4
5 E		5 E		5 E	
	6 F		6 F		6
7		7		7	
	8 GP		8 GP		8 GP

  - 1 Merkutwa (-6) : Lomonapa(-6),

Lomonapa (-6)	
P.A	P.B
1	
	2
3 P	
	4
5	
	6 E
7	
	8 GP

Sur quatre générations, le respect de la « position idéale » entre deux d'entre elles seulement fait apparaître une « répartition alternative » des générations, soit en palier A, soit en palier B, sauf pour Sorichon (-1) et Lomonapa (-6) où toutes les générations sont du même

côté. Sorichon(-1) n'a pas su nous dire la classe de son GP, mais dans le respect de la règle de la « position idéale », il serait Kaplelach (-5), comme son arrière-petit-fils. Le fils de Lomonapa (-6) n'est pas encore circoncis et dans le respect de la position, ce dernier pourra être Maina (-8), de la classe du même nom que celui de la classe de son arrière-grand-père.

De la même manière, le grand-père et le fils (GP et F) de Lokamaringalech (-3), Losiamucho (-3) et Loyatum (-3), soit GP et APF, occupent la classe du même nom : Kaplelach (-5), ce qui contredit l'idéal pokot qui veut que GP et PF soient de la « même classe ». *Ego* est ainsi situé à six classes montantes à partir de celle de son grand-père et non quatre comme les Pokot le revendiquent en théorie et son fils est juste dans la classe suivante.

Nous retiendrons que lorsque la position idéale est respectée une seule fois sur quatre générations, cela produit une « répartition alternative » plus harmonieuse de part et d'autre des paliers A et B de l'ensemble des générations. D'un autre côté, il faut s'interroger sur le fait que le respect de la position idéale distribue deux générations consécutives du même côté, qui peuvent être considérées comme « les mêmes » dans notre acception, alors que les Pokot insistent sur le fait que P et F sont différents, qu'ils sont d'un côté et de l'autre, ce qui rendrait caduque l'extension de notre acception.

3.2. La « position idéale » concerne quatre générations

Examinons maintenant les situations où la « position idéale » concerne quatre générations. Deux cas de figure se présentent : d'une part, les quatre générations sont dans la position idéale deux par deux, mais les générations intermédiaires ne sont pas dans la position idéale, d'autre part, les quatre générations sont dans la position idéale de façon contigüe.

- Ainsi pour 4 d'entre eux GP / P et *Ego* / F sont dans la position idéale mais les deux générations intermédiaires P / *Ego* ne sont pas dans la position idéale :
  - 1 Sowe : Lomaku(-2)

Lomaku (-2)	
P.A	P.B
1	
	2 E
3 F	
	4 F
5 GP + F	
	6 F
7 P	
	8

- 2 Kapsikis : Akarueng(-3), Kapkwanyar(-3)

Akarueng (-3)		Kapkwanyar (-3)	
P.A	P.B	P.A	P.B
1		1	
	2 P		2 P
3 E		3 E	
	4		4
5 F		5 F	
	6		6
7		7	
	8 GP		8 GP

- 1 Kaplelach : Kadongu(-4)

Kadongu (-4)	
P.A	P.B
1 P	
	2
3	
	4 E
5	
	6 F
7 GP	
	8

Cette configuration semble favorable à la répartition alternative des générations de part et d'autre en palier A et palier B. Lomaku (-2) a dix fils distribués dans quatre classes différentes, ce qui favorise également la répartition alternative. E et P sont en palier A et B, ce qui corrobore tout à fait le discours des Pokot, mais le contredit par la répartition du même côté de E et F, en palier B, de P et GP, en palier A.

- Pour 6 d'entre eux, la « position idéale » apparaît de façon contigüe.
  - D'une part entre P / *Ego* et *Ego* / F pour quatre d'entre eux. *Ego* est ainsi dans la position idéale avec la génération montante et la génération descendante :
    - 2 Sowe : Kuriakama(-2), Madagori(-2):

Kuriakama (-2)		Madagori (-2)	
P.A	P.B	P.A	P.B
1		1	
	2 E		2 E
3		3	
	4 F		4 F
5		5	
	6		6
7		7 GP	
	8 P		8 P

- 2 Kipsikis : Krup(-3), Limareng(-3),

Krup (-3)		Limareng (-3)	
P.A	P.B	P.A	P.B
1 P		1 P	
	2		2
3 E		3 E	
	4		4
5 F		5 F	
	6 F		6
7		7	
	8 GP		8

- D'autre part entre GP / P et P / *Ego*. Le père d'*Ego* est ainsi dans la position idéale avec la génération montante et la génération descendante.
  - 1 Kipsikis (-3) : Kuneia(-3),

Kuneia (-3)	
P.A	P.B
1 P	
	2
3 E	
	4
5	
	6 F
7 GP	
	8

  - 1 Merkutwa (-6) : Lokoma (-6) :

Lokoma (-6)	
P.A	P.B
1	
	2 GP
3	
	4 P
5	
	6 E
7	
	8

Nous constatons que plus la règle de la position idéale est respectée à chaque génération, plus on a de chance de voir apparaître une répartition unilatérale des générations, soit en palier A soit en palier B. Seule la répartition de plusieurs des fils d'un père [Lokamaringalech (-3), Loyatum (-3), Lomaku (-2)] dans des classes successives peut casser cette continuité, comme l'a indiqué Loyatum (-3), ou la circoncision différée pour cause de naissances féminines multiples avant le premier fils.

3.3. Arrière-grand-père et fils sont dans la même classe

Observons maintenant 6 cas de figure de notre échantillon où le grand-père et le fils d'*Ego* (GP et F) sont dans la même classe d'âge avec une grande dispersion dans la répartition des générations en A et B. Kechee(-2), Lokamaringalech (-3), Lokodi (-1), Lomaku (-2), Losiakapul (-5) et Losiamucho (-3). Certains, comme nous l'avons vu, respectent la position alterne idéale entre deux générations (Lokamaringalech [-3], Losiamucho [-3]), d'autres entre les quatre générations (Lomaku [-2]). Mais les trois derniers, Lokodi (-1), Kechee (-2) et Losiakapul (-5) présentent une grande variation dans l'écart générationnel d'une génération à l'autre.

Lokodi (-1)		Kechee (-2)		Losiakapul (-5)	
P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B
$_1$E		$_1$		$_1$P	
	$_2$		$_2$E		$_2$
$_3$		$_3$		$_3$	
	$_4$		$_4$		$_4$
$_5$ GP F		$_5$GP F		$_5$	
	$_6$		$_6$ P		$_6$GP F
$_7$		$_7$		$_7$	
	$_8$ P		$_8$		$_8$

Lokodi (-1), Kechee (2) et Lomaku (-2), Lokamaringalech (-3) et Losiamucho (-3), ont tous les cinq un grand-père Kaplelach (-5) et des fils Kaplelach (-5). Losiakapul (-5), a un grand-père Merkutwa (-6) et un fils Merkutwa (-6) : les quatre générations de ces hommes sont inscrites dans les huit unités des classes d'âge. Ainsi, bien que dans ces exemples, l'appartenance de chaque génération tienne compte ou pas de la règle de la position alterne idéale entre chaque génération, la règle d'appartenance à la même génération du grand-père et du fils d'*Ego* apparaît, soit AGP et F et marque l'inscription d'un ordre légitime d'appartenance générationnelle dans la répartition des générations. Simultanément, le non-respect de la règle de la position alterne idéale favorise une grande dispersion des générations entre le palier A et le palier B.

Lokodi (-1)		Kechee (-2)		Lomaku (-2)		Lokamaringalech (-3)		Losiamucho (-3)		Losiakapul (-5)	
P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B
$_1$E		$_1$		$_1$		$_1$		$_1$		$_1$P	
	$_2$		$_2$E		$_2$		$_2$E		$_2$		$_2$
$_3$		$_3$		$_3$E		$_3$F		$_3$E		$_3$	
	$_4$		$_4$		$_4$		$_4$F		$_4$		$_4$
$_5$GP + F		$_5$GP + F		$_5$ $_5$GP + F		$_5$GP + F		$_5$GP + F		$_5$	
	$_6$		$_6$P		$_6$		$_6$F		$_6$		$_6$GP+ F
$_7$		$_7$		$_7$		$_7$P		$_7$		$_7$	
	$_8$P		$_8$		$_8$P		$_8$		$_8$P		$_8$

3.4. La position idéale à chaque génération : grand-père / père, père / *Ego*, *Ego* / fils

Observons maintenant 6 cas de figure où la position idéale apparaît à chaque génération: GP / P, P / *Ego*, *Ego* / F pour Chepkamar (-3), Lomasikori (-3), Nalelia(-3), Sakayo (-3), Kalekenu (-4) et Petere (-4), ce qui laissent supposer que la prochaine classe, celle du petit-fils d'*Ego* sera exactement celle du grand-père d'*Ego*.

- Chepkamar (-3), Lomasikori (-3), Nalelia (-3), Sakayo (-3), présentent exactement la même configuration dans la répartition des classes, dans le respect du modèle de la classe alterne : *Ego* est Korongoro (-3), son grand-père est Nyangu (-7), son père Chumo (-1), son fils Kaplelach (-5) et l'hypothèse de son petit-fils Nyongu (-7) comme le grand-père d'*Ego* s'avère tout à fait légitime. Le respect radical de cette règle à toutes les générations renforce la position de chaque génération du même côté de la répartition, en palier A ou en palier B.

Chepkamar (-3)		Lomasikori (-3)		Nalelia (-3)		Sakayo (-3)	
P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B
1 P		1 P		1 P		1 P	
	2		2		2		2
3 E+AAGP +AAPF		3 E +AAGP +AAPF		3 E+AAGP +AAPF		3 E+AAGP +AAPF	
	4		4		4		4
5 F		5 F		5 F		5 F	
	6		6		6		6
7 GP + PF		7 GP+PF		7 GP + PF		7 GP + PF	
	8		8		8		8

- Kalekenu (-4) et Petere (-4) présentent la même configuration que les quatre précédents, mais eux-mêmes plus jeunes sont Kaperur (-4), leur grand-père est Maina (-8), leur père Sowe(-2), leur fils Merkutwa(-6) et l'hypothèse que leur petit-fils soit Maina(-8) comme le grand-père d'*Ego* s'avère tout à fait légitime. Là aussi, les quatre générations sont du même côté en P.B.

Kalekenu (-4)		Petere (-4)	
P.A	P.B	P.A	P.B
1		1	
	2 P		2 P
3		3	
	4 E+AAGP +AAPF		4 E+AAGP +APF
5		5	
	6 F		6 F
7		7	
	8 GP +PF?		8 GP + PF?

Les quatre générations de ces six hommes couvrent la totalité des huit unités des classes d'âge. *Ego* est ainsi séparé de part et d'autre de son petit-fils et de son grand-père par quatre *pïn* : quatre classes « montantes » et quatre classes « descendantes », ce qui représente

le nombre total de classes d'âge, huit. De telle sorte que l'arrière-arrière-petit-fils et l'arrière-arrière-grand-père d'*Ego* porteraient le même nom de classe qu'*Ego*, ce qui correspond tout à fait à la démonstration que propose Loyatum, dans l'idéal. Pour le renouvellement du nom de chaque classe d'âge, dans la configuration de la position de chaque homme à la troisième génération à partir de celle de son père et du retour de chaque nom dans le respect de la règle de récurrence énoncée, il faudrait ainsi environ 2 fois 4 générations recrutées de 9 à 15 ans chacune, soit de 72 à 120 ans. Mais simultanément la position alterne à chaque génération entraîne une distribution unilatérale des générations en palier A ou B qui viendrait conforter l'hypothèse que les lignages sont pris dans les classes d'âge.

3.5. Grand-père et petit-fils sont du même côté

Autres cas de figure de 7 d'entre eux où apparaissent soit F et P, soit E et GP du même côté : Lokaliman (-2), Chilikong (-4), Apoko (-4), Longarakal (-4), Siwanyang (-4), Lomasiro (-5), Longolemuk (-5), autre forme de l'idéal pokot : grand-père et petit fils sont du même côté, sans pour autant que la règle de la position idéale soit respectée entre les générations :

Lokaliman (-2)		Chilikong (-4)		Apoko (-4)		Longarakal (-4)		Siwanyang (-4)		Lomasiro (-5)		Longolemuk (-5)	
P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B
1		1 P		1		1 P		1 P		1 GP		1	
	2 E		2		2		2		2		2 P		2
3 F		3		3		3		3		3		3	
	4		4 E		4 E		4 E		4 E		4		4
5		5 F		5 F		5		5 F		5 E		5 E	
	6		6		6		6		6		6		6
7 P		7		7 P		7		7		7		7 GP	
	8		8		8		8 GP		8 GP		8		8 P

3.6. Grand-père et petit-fils sont du même côté aux quatre générations

Observons 2 d'entre eux, Nelson (-3), Losikwareng (-5), qui, sans faire apparaître la « position idéale » de chacun des membres, proposent une distribution tout à fait conforme au discours idéal des Pokot : grand-père et petit-fils sont du même côté, aux quatre générations :

Nelson (-3)		Losiwareng (-5)	
P.A	P.B	P.A	P.B
1		1	
	2		2 P
3 E		3	
	4		4
5		5 E	
	6 F		6 F
7 GP		7 GP	
	8 P		8

3.7. Père et fils sont du même côté

Enfin 5 d'entre eux : Lemiluk (-3), Longorinyang (-4), Kadembul (-5), Longoriko (-5) et Todoreng (-6) présentent P et E du même côté sans que la « position idéale » ne soit respectée sauf pour Longoriko (-5) et Todoreng (-6), ce qui est contraire au discours pokot qui insiste sur le fait que les classes du père et celle du fils ne sont pas du même côté.

Lemiluk (-3)		Longorin yang (- 4)		Kadembul (-5)		Longoriko (-5)		Todoreng (-6)	
P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B	P.A	P.B
1		1		1 P		1		1	
	2		2		2		2		2
3 E		3		3		3 P		3 P	
	4		4 E		4		4		4
5		5 F		5 E		5 E		5 E	
	6 F		6		6 F		6		6
7 P		7 GP		7		7		7	
	8		8 P		8 GP		8 GP		8 GP

Les Pokot des montagnes définissent l'appartenance à une classe d'âge, dans le respect de la position idéale qui veut qu'un fils appartienne à la troisième classe après celle de son père. Quand la règle est strictement appliquée à chaque génération, le résultat est que toutes les générations se trouvent du même côté, en palier A ou en palier B, ce qui contredit leurs discours quand ils prétendent que père et fils sont « différents », mais le confirme quand ils affirment que grand-père et petit-fils sont « les mêmes », c'est-à-dire du même côté, dans le cadre de notre acception. Dans cette perspective, nous faisons l'hypothèse que les lignages sont pris dans les classes d'âge qui renforcent d'une certaine manière l'appartenance lignagère. Seules la répartition des fils dans des classes d'âge différentes ainsi que la naissance de filles avant le premier fils, rompent cette continuité et permettent l'alternance des générations en palier A et en palier B.

En 1995, six classes de circoncision ont des membres vivants : les Chumo (-1), Sowe (-2), Kapsigis (-3), Kaperur (-3), Kaplelach (-5) et Merkutwa (-6). Celle des Chumo (-1), les plus anciens et les moins nombreux, est garante des institutions pokot et ses membres sont à consulter obligatoirement pour entreprendre toute action dans la communauté. Mais comment les Pokot des montagnes définissent-ils le « pouvoir » des Chumo (-1), dans un contexte où le changement social apporte chaque jour ses transformations, en amenuisant le pouvoir fondé sur l'âge au profit de celui fondé sur l'accès à l'éducation scolaire et universitaire et sur

l'autorité administrative qui n'hésite pas à se faire entendre par l'envoi de quelques expéditions punitives en pays pokot (juin 1997).

4. CLASSES D'AGE ET POUVOIR : COMMANDEMENT ET TRANSMISSION DE LA TRADITION

En 1995, les quelques Chumo (-1) encore vivants sont ceux qui ont le plus de « pouvoir », ceux qui sont consultés pour toute décision importante concernant la communauté. A côté de la régulation des événements quotidiens à la *kokwa*, l'assemblée des hommes, la classe des anciens est garante de l'autorité et du commandement, *kirurut*, notion qui fait référence à différents niveaux d'intervention dans la vie sociale. Tour à tour, l'ordre communautaire réside dans cette capacité des anciens à faire prêter serment aux nouveaux initiants « pour qu'ils poursuivent selon les lois », à donner son nom à la nouvelle classe d'âge, à découper l'*amuro*, à transmettre le pouvoir de commandement d'une classe d'âge à une autre.

4.1. Les anciens font prêter serment aux initiants

A l'évocation du status des anciens qui ont le commandement des affaires de la communauté, à Chepareria, Loyatum (-3) dit ceci :

« Il y a une cérémonie de transmission de la coutume, *osil*, qui est effectuée dans les classes d'âge des Pokot. Vous savez que les garçons ne sont pas circoncis chez eux, ils les circoncisent dans la forêt, dans la hutte *menjo*. Quand ils sortent, on leur donne un certain type de bâton de l'arbre *sitat*, (*Grewia bicolor* et *Grewia mollis*), c'est un bois choisi parmi un grand nombre et il est très particulier. Puis, quand ils ont quitté *menjo*, les anciens collectent tous ces bâtons et leur donnent l'éducation requise pour garder les secrets, les secrets qu'ils ne doivent pas divulguer. Chacun est maintenant reconnu comme un homme d'abord, il est déjà un membre de la société pokot, mais maintenant il est un homme (il le dit avec beaucoup d'insistance) et il doit se conduire comme un homme quoiqu'il arrive. Il a subi certaines malédictions quand ils étaient avec lui dans la hutte *menjo*. Ces bâtons ont été apportés ici avec du lait et du miel et c'est maintenant sur ceux-ci qu'ils doivent prêter serment ; ces bâtons symbolisent les actes interdits, *taghat* et les tabous, *kikirei*[67] On leur donne le bâton comme serment de ne pas faire certaines choses, car les anciens savent ce que sont les mauvaises choses qu'un homme ne devrait pas faire et ils leur disent les choses, il y a celle-ci, celle-ci, celle-là... Le lendemain, ils vont l'interroger sans répits ' Quoi encore ? Quoi encore ? Quoi ? Quoi ? Et quoi ? Et quoi ?...' En fonction de ce qu'il dira, il aura des problèmes avec dieu, *ombo tororut*. Ils lui enseignent les manières de faire,

[67] Loyatum dit *kikirei*, les tabous et non *taghat*, les interdits

otoptin, il y a deux choses. Le seul type de commandement, *kirurut*, qu'ils lui donnent, c'est quand deux bâtons sont mis ensemble, ils lui donnent alors deux recommandations :

- si vous suivez cette voie, vous vivrez une vie très heureuse,

- si vous ne suivez pas la voie dans laquelle nous vous avons déjà éduqués, alors vous vivrez une vie malheureuse.

Les seules lois, *kirurut*, qu'ils leur transmettent sont les serments qu'ils doivent garder pour poursuivre en tant qu'hommes, ce qu'ils deviennent maintenant. Ce que font les hommes ils le font. Les seuls commandement, *kirurut*, qu'ils leur donnent, ce sont les instructions pour poursuivre selon la parole d'il y a longtemps, *ngala kony*, la parole des Anciens, *ngala poi....* ».

Loyatum (-3) fait ici directement allusion à la tradition transmise par les anciens à tout homme pokot au cours de la circoncision, au moment décisif du rite, lors de la mise à l'épreuve où les anciens poussent chaque initiant à divulguer ses fautes et à prêter serment sur les secrets qu'il ne doit pas divulguer aux non-initiés : d'une part aux garçons non-circoncis, d'autre part aux femmes. L'introduction de tout homme dans sa classe d'âge et l'ouverture d'une nouvelle classe d'âge réitère cette division du monde en deux, les initiés et les non-initiés, clivage déterminant pour l'organisation socio-politique de la communauté. Loyatum pose ainsi les fondements du pouvoir des Anciens.

4.2. Les anciens ont un pouvoir sur ce qu'ils nomment

Poursuivons avec Awes (- 3) qui parle ainsi du pouvoir des Sowe (-2) :

« La classe des anciens a le pouvoir, *owesyö*, de pactiser *kïtöpoï* (doser) avec les plus jeunes, pour qu'ils adhèrent, *kïnïkoï*, qu'ils soient fidèles, *kïnïkoï*, qu'ils s'attachent, *kïnïkoï*.. Ceux qui sont morts sont suivis par ceux qui sont encore en vie. Actuellement, ce sont les Sowe (-2) qui donnent l'ordre, *kirurut* (*kerur :* conseiller), de pactiser parce qu'ils suivent la parole d'il y a longtemps, *ngala kony*, la parole des anciens d'avant, *ngala poi*, ils suivent les générations d'avant. Ils ont un pouvoir sur ce qu'ils nomment. Ils suivent ce que nous appelons leurs bonnes idées. Quand ils ont été circoncis, ils nous suivent et disent 'Qu'est-ce que cela : ils n'ont pas de rang ? Nous voudrions que vous fassiez comme ceux qui ont prouvé qu'ils voulaient être circoncis pour que le monde puisse se développer', alors ils ouvriront ce nom...».

Awes (-3) à Sigor, donne ici un indicateur essentiel des classes d'âge et la clef déterminante du pouvoir des anciens de génération en génération : la dation du nom de classe. C'est le moment décisif pour trois raisons : d'une part, pour l'inscription sociale de tout

membre pokot masculin, qui entre simultanément dans le cycle des huit classes d'âge et dans l'histoire des Pokot : il a un nom et peut être reconnu partout en pays pokot. D'autre part, pour la communauté qui donne ainsi la preuve de son renouvellement et de sa perpétuation. Enfin pour les anciens qui réitèrent leur status dans la communauté, car eux-seuls sont habilités à le faire. C'est aussi pour l'individu la reconnaissance de son status social : il est membre de sa classe d'âge jusqu'à sa mort et sa classe d'âge ne pourra « revenir à la surface » que lorsque ses fils et tous les fils des membres de sa classe d'âge seront morts.

Loyataman (-1) confirme la fonction essentielle de la classe d'âge au pouvoir, inscrite dans la succession des générations : l'enseignement aux générations les plus jeunes, dans la continuité des générations de leurs pères :

« Les Chumo (-1), parce que ce sont les plus anciens de la communauté, ont encore le commandement, *kirurut*.. Ils ont le commandement, parce que ce sont les gens qui décident de donner l'enseignement aux générations les plus jeunes qui montent. Quand tout le groupe des Chumo (-1) aura disparu, le prochain goupe à prendre le pouvoir sera les Sowe (-2). Ils prendront le pouvoir alors parce qu'ils seront les plus anciens de la communauté et ils en sont arrivés là parce que leurs pères, les pères des Sowe (-2), les Tukoi ou Maina (-8) qui sont déjà morts aujourd'hui, étaient au pouvoir il y a très longtemps. Leurs lois, *kirurut,* seront approuvées par les plus jeunes générations parce que les pères de ces Sowe (-2) étaient des gens qui étaient là, il y a très longtemps. Quand ils passeront le pouvoir et tout ce qui l'accompagne, des vaches seront tuées dans le lieu où l'on mange, *kerket*. Quand elles seront tuées, les Chumo (-1) seront au centre et les plus jeunes générations, comme les Sowe (-2) seront là en train de chanter et de manger. Les Chumo (-1) leur expliqueront tout ce qu'ils doivent savoir, tout le processus de passation des choses, comment faire ceci et pas cela et être avec les autres générations... ».

Losiamucho (-3) introduit spontanément le lien qui existe entre la capacité d'exercer le pouvoir dans les classes d'âge et un acte qui relève des attributs des Pères du pays au pouvoir dans le cadre des classes générationnelles : la découpe de l'*amuro*, la cuisse droite de l'animal :

« Les Chumo (-1) sont encore en vie mais ils sont très peu nombreux, mais ils ont toujours le commandement, *kirurut*. Ils ont les pouvoirs. Quand l'un d'eux abat une vache, les gens prennent la poitrine puis il apporte la cuisse droite, *amuro*, aux anciens, le lendemain, à la *kokwa*, l'assemblée des hommes, pendant la rencontre des anciens, pour la partager avec sa génération. Ce sont les Chumo (-1) qui coupent l'*amuro* : oui, les Chumo (-1) sont très peu nombreux et quand ils mourront, ce sera au tour des Kapsikis (-3). Maintenant, ces Chumo (-1) sont très peu nombreux et ceux qui les suivent, les Kapsikis (-3) recevront ces pouvoirs.

Normalement, ils ne font pas de grande cérémonie, mais ces quelques Chumo (-1) en vie actuellement décideront quand et où ils transmettront les pouvoirs aux Kapsikis (-3). Quand cette vache sera abattue et après avoir mangé cet *amuro*, alors, ceux qui suivent les Chumo (-1)prendront leur tour par notre intermédiaire. Quand ils arrivent, l'un des Chumo (-1) leur dira 'Maintenant vous allez prendre le commandement, nous vous transmettons les pouvoirs'. Les Chumo (-1) couperont l'*amuro* avec la lance et les Kapsikis (-3) seront derrière en tenant leurs lances ».

La découpe de l'*amuro* formalise la transmission du pouvoir de la classe d'âge au pouvoir, les Chumo (-1) à celle qui la suit les Kapsigis (-3). Jusque là aucune référence ne témoigne d'une cérémonie de transmission des pouvoirs dans le cadre des classes d'âge chez les Pokot, telle la cérémonie du *saket ap eito*, le sacrifice du bœuf blanc chez les Nandi. Comme G. W. B. Huntingford (1953 : 68-69) écrit : « La cérémonie qui marque la transmission du pouvoir et met l'accent sur le retrait formel de la classe des guerriers sortants, est appelée *saket ap eito* 'la mort du bœuf', parce qu'elle est focalisée sur la mise à mort d'un bœuf blanc. Cette cérémonie ne s'est pas tenue depuis l'établissement de l'administration britannique et nous n'avons, par conséquent, aucune donnée véritable de cette cérémonie. Bien qu'elle fût autorisée en 1923, ce fut l'occasion d'organiser un changement de status qui n'a pas eu lieu et le *saket* lui-même n'eut pas lieu. A partir de la description d'Hollis (1909 : 12) et de ce que l'on m'a dit, voici ce que je peux dire :

1. Tous les mâles adultes des classes montantes et sortantes se rassemblent dans un endroit prévu sur l'ordre de l'expert rituel, *orkoiyot*. C'est ainsi que la cérémonie s'est mise en place en 1923 ; bien que les Nandi obéissent aux ordres de leur *orkoiyot*, je suis sûr que beaucoup d'entre eux ignoraient tout à fait ce qui allait se passer.
2. Les guerriers entrants apportent un bœuf blanc, *eito*, qui est mis à mort en présence de l'*orkoiyot*. En 1923, le bœuf a été choisi mais n'a pas été tué.
3. La viande est mangée par les hommes les plus âgés de la classe des anciens, qui sont présents aussi bien que les guerriers et les guerriers entrants font des petits anneaux de peau et chacun en porte un à un doigt de la main droite.
4. Près de l'*orkoiyot*, il y a un tabouret couvert de fumier de vache, mixé avec des baies de la plante *lapotwet* (*Solanum campylacanthum).*
5. Les hommes âgés et les guerriers sortants sont debout, pendant que les guerriers entrants sont assis par terre.
6. Les guerriers sortants retirent leurs vêtements et portent les grandes capes de cuir des anciens.

7. L'*orkoiyot* dit aux nouveaux guerriers qu'ils sont à présent 'Les guerriers nandi, *murenik ap Nandi*' et que c'est leur devoir de faire tout ce qu'ils peuvent pour l'avancement de l'ethnie, par l'acquisition de bétail et pour sa protection.
8. Chacun rentre chez soi et personne n'est autorisé à dormir dehors. La cérémonie était généralement suivie de plusieurs séries de raids ».

Bien que les données soient très ténues sur la transmission de pouvoir chez les Nandi, comme le souligne G. W. B. Huntingford, à aucun moment elles ne font apparaître le moment-clé de la découpe de l'*amuro*, lors de la transmission de pouvoir d'une classe d'âge à l'autre, à l'inverse de la transmission des pouvoirs d'une classe générationnelle à l'autre chez les Karimojong.

Par contre, à Sigor, Longorichoto (-4) insiste sur la transmission du pouvoir légitimée par la découpe de l'*amuro* et que les Kapsigis (-3) recevront bientôt :

« Les Chumo (-1) et les Korongoro (-3) ont les pouvoirs. Les Chumo (-1) ont les plus grands pouvoirs et après eux, les Korongoro (-3). Avec les Chumo (-1), il y a aussi les Sowe (-2), ce sont les mêmes que les Chumo (-1), ce sont les mêmes personnes, les même gens, la différence vient que les Chumo (-1) ont fait la circoncision avant les Sowe (-2). Les Chumo (-1) sont les seules personnes à montrer aux autres comment se conduire pour que la communauté vive bien. Ils voient ce qui est bon et ce qui est mauvais, aussi ce sont les gens qui doivent dire aux autres. Quand les Chumo (-1) transmettront leurs pouvoirs aux Korongoro (-3), une vache sera tuée, tout le monde sera appelé et les Kapsikis(-3) seront présents et les Chumo (-1) enseigneront aux Korongoro (-3) comment diriger les autres générations derrière eux. De la bière sera apportée. Toutes les générations seront présentes. Les Kaperur (-4) seront là, les autres seront présents aussi, mais seulement pour regarder ce qui se passe, mais ils n'ont aucun pouvoir. Les Chumo (-1) tiendront leurs lances et les Kapsikis (-3) en feront de même derrière. Les Chumo (-1) montreront aux Kapsikis (-3) comment ils découpent l'*amuro* en découpant l'*amuro* avec eux. Comme les Chumo (-1) sont de moins en moins nombreux, car ils disparaissent et meurent de plus en plus car ils sont âgés, ils transmettront le pouvoir bientôt... ».

Le fait que Longorichoto (-4) et Losiamucho (-3) fassent allusion à la découpe de l'*amuro* de l'organisation des Karimojong, pour la transmission de pouvoir d'une classe d'âge à l'autre peut sembler suspect. S'agit-il d'une information apprise des gens de la plaine et qu'ils proposent pour nous satisfaire, où s'agit-il d'une réalité de la vie à Sigor : les classes générationnelles et les sous-classes générationnelles existent-elles à Sigor et quel est leur status?

4.3. Des classes d'âge aux classes générationnelles : de la montagne à la plaine

Amos (-5), fils d'Awes (-3), intervient à son tour :

« Il y a un pouvoir particulier comme celui-ci : certaines personnes, comme les Sowe (-2) actuellement, sont les gens qui nous montrent 'nos desseins'. Par exemple nous ne pouvons pas commencer la circoncision ici à Sigor avant ceux de Chesegon. C'est un commandement, *kirurut*. Ils doivent commencer la circoncision de l'autre côté, à l'Est, nous suivons juste le soleil. Ils commencent à Baringo, à l'est, puis à Chesegon et enfin ici à Sigor. C'est la règle, *kirurut*, que suivent les Sowe (-2). Vous ne pouvez pas commencer la circoncicsion ici, parce que cela serait aller à contre sens. Nous suivons les idées de cette manière, parce que nous le croyons dans ce sens. Quand le soleil est *kong asis* quand le soleil est en train de se lever, les gens de Baringo commencent, puis Cheptulel et Sigor. Oui, dans ce sens. Avec les gens du Mt Sekerr, c'est là où l'on fait nos sacrifices. Il y a quelque chose qui concerne le Mt Sekerr à propos de *sapana*, parce que nous avons été formés, *keenet*, dans ces montagnes. Tout le monde de Baringo a fait des raids de ce côté et les gens de Baringo font face à ce lieu. C'est ce lieu qui est devenu très peuplé. Tous les gens de Baringo viennent du Mt Sekerr. C'est dans cette montagne que l'on peut mettre sa confiance, parce que c'est la montagne que l'on aime. C'est la montagne des origines des Pokot. Je voudrais ajouter une chose encore. Nous avons aussi le Mt M'telo d'où vient *sapana*. Il y a la lance et les gens pensent qu'elle a du pouvoir dans les montagnes et les Pokot croient que quand ils font *sapana*, ils doivent aller visiter la parenté. La première place est celle de votre parenté, il y a toujours des liens de sang. Quand nous faisons la circoncision, nous devons commencer au lever du soleil parce que le soleil est une sorte de commandement et les gens de l'est doivent commencer les premiers avant tous les autres. Le Mt Sekerr et le Mt M'telo sont des montagnes sacrées pour les Pokot. Chez les gens de Baringo il y a aussi le Mt Tiati, mais le point le plus important est le Mt M'telo... ».

L'insistance d'Amos (-5) sur l'importance de la direction du soleil levant, *kong* (l'œil) *asis* (du soleil), mérite quelque attention. *Kong asis*, c'est aussi le nom que les Pokot donnent aux plus anciens des anciens, les sages mandatés et eux seulement, au moment des bénédictions des initiants le jour de *sapana*, comme nous le verrons au chapitre suivant. Ce sont des anciens très respectables, reconnus pour avoir mené une vie heureuse et sans histoire, ayant plusieurs femmes, une descendance nombreuse et peu marquée par la mort, un cheptel également reconnu par son nombre et sa bonne santé et pour leur générosité.

De la même manière, nous rapprochons le fait que les Pokot de l'est sont les premiers à commencer les cérémonies de circoncision, parce qu'ils sont à l'est, du côté du soleil levant, avec le sens de la direction des migrations des Pokot, des montagnes du centre vers l'est, puis

de l'est vers l'ouest. Enfin, nous soulignons ici un autre fait au cours de *sapana* : le déplacement à l'intérieur du demi cercle rituel des hommes, le *kerket* doit impérativement s'effectuer dans le sens inverse de celui des aiguilles d'une montre, d'est en ouest si l'on peut dire. L'interdit trangressé provoque des réprimandes sérieuses, comme cela m'est arrivé au cours du premier *sapana.*

Le Mt Mtelo (3325m), le mont sacré des Pokot, est le sommet le plus haut des montagnes Sekerr, qu'une partie des Pokot ont quitté pour descendre dans la plaine, poussés par les attaques des Maasaï. La référence à la montagne, lieu où les Pokot ont été « formés », dit Amos (-5), souligne ici la complémentarité des deux communautés, celle de « la première place de votre parenté », en montagne, qu'il faut aller visiter, quand les Pokot de la plaine font *sapana* et réciproquement, ceux de la montagne qui ne commenceront pas la circoncision avant ceux des plaines de l'est, « parce que ce serait à contre sens » et que « c'est un commandement ».

Ceci dit, alors que les Pokot de l'est, à Nginyang, ont arrêté la circoncision de 1957 à 1988, à cause des raids menés contre les Turkana, comme nous le verrons, les Pokot des montagnes n'ont pas cessé pour autant la circoncision et le recrutement des Kaperur / Kipkoimet (-4), des Kaplelach (-5) et des Merkutwa (-6), ce qui fait dire aux Pokot de l'est en 1995, « qu'ils sont en retard ». A Nginyang, ils sont passés directement des Chumo (-1) aux Korongoro (-3) puis aux Kaplelach (-4). Ils continuent de recruter les membres de la dernière sous-classe des Kaplelach(-4) en 1995. Nous sommes tentée de dire que quoi qu'il soit advenu dans les plaines, la société pokot perdure dans son inscription historique et cyclique des huit classes d'âge et particulièrement en montagne, le lieu des origines.

Des montagnes à la plaine, Amos (-5) confirme ici, comme le dit F. P. Conant (1966, éd. fr.1971 : 392-394) que « Cultivateurs et pasteurs sont intégrés dans une même communauté... », mais que «... l'intégration du cultivateur et du pasteur pokot n'exclut pas les différences. Elles existent effectivement et leur perpétuelle réconciliation au sein de la communauté est une dynamique essentielle de la société pokot... Dans la société pokot, les associations basées sur l'appartenance aux groupes de circoncision, aux classes d'âge et sur les relations commerciales se superposent aux liens d'affinité ou de consanguinité (Péristiany, 1951 ; H.K. Schneider, 1953: 236-282) (cités dans le texte) : « Toutes ces associations tendent à être spécifiques de la communauté. Par exemple, les classes d'âge de Sekerr - Masol présentent un léger décalage par rapport à celles de Cheptulel - Kide (la première double

dénomination correspondant à la zone à dominante agricole et la seconde à la zone à dominante pastorale). Ce décalage des classes d'âge est la cause (ou la conséquence) des mariages entre pasteurs et cultivateurs dans chaque communauté. Idéalement, les garçons d'une classe d'âge ne devraient pas épouser la fille d'un autre membre de la même classe ; à l'échelle de l'ethnie, cette restriction empêche efficacement les hommes d'un certain âge de se servir du bétail qu'ils ont accumulé pour se procurer des épouses plus jeunes. Cependant, un mariage montagne-plaine comporte bien des avantages : le cultivateur obtient un bon prix en bétail pour sa fille et le pasteur acquiert toute une série de beaux-parents avec qui échanger le surplus des produits d'élevage. Dans les plaines de Masol, par exemple, 20% environ des femmes viennent des *korok* des montagnes de Sekerr (chiffre basé sur l'étude de 52 foyers à Masol)... ». P. W. Porter (1965 : 415) ajoute encore : « Du fait de la brutalité des changements de l'environnement, les Pokot n'étaient pas dans la position de pouvoir discuter avec la nature ; les adaptations de subsistance sont ici explicites et réussies... ».

L'organisation en classe d'âge apparaît comme une gérontocratie « à pouvoirs collectifs » (A. M. Peatrik 1995 : 15). L'autorité des Chumo (-1) tient tout d'abord à cette capacité qu'ils sont les plus anciens des anciens et habilités à donner aux classes d'âge leur nom, car eux seuls « savent » quel est celui qui peut être redistribué au regard de la règle de récurrence. Simultanément, ils ont un pouvoir sur ce qu'ils nomment et transmettent aux générations les secrets à ne pas divulguer aux non-initiés : les garçons non-circoncis et les femmes. Au moment de la circoncision, ce sont aussi les Chumo (-1) qui donnent l'enseignement aux plus jeunes générations : ils leur font prêter serment pour poursuivre selon les lois. Ce sont les anciens qui pactisent avec les plus jeunes quand il s'agit de prendre des décisions qui concernent la distribution du travail de l'irrigation, l'ensemble des tâches agricoles, défrichement, sarclage, plantation, récolte et les autres activités traitées dans la *kokwa* : règlement des conflits et des séquences rituelles. Les Chumo (-1) vont transmettre leurs pouvoirs aux Kapsikis (-3), à travers un festin de viande que la classe montante offrira aux anciens qui leur transmettront ce qu'ils doivent savoir.

L'organisation des classes d'âge des Pokot des montagnes fait ainsi apparaître une singularité qui répond avec nuances ou ne répond pas à l'ensemble des règles de formation de classes énoncées par Stewart (1977) et rassemblées par A. M. Peatrik (1995 : 20) :

- « (1) Les classes sont en nombre illimité » : cette règle correspond à l'organisation des classes d'âge des Pokot qui compte huit classes d'âge récurrentes qui se reproduisent à l'infini.
- « (2) Les classes se rangent et disparaissent selon leur ordre de recrutement » : cette règle est tout à fait conforme au modèle des Pokot, ajustée à la règle de récurrence qui veut qu'une classe ne peut réapparaître que si et seulement si, tous les enfants de la dite-classe sont morts.
- « (3) Une seule classe à la fois peut recruter » : c'est la règle générale à laquelle ils répondent, mais nous avons pu constater qu'une nouvelle classe peut être ouverte, alors que la précédente continue son recrutement.
- « (4) Il y a toujours au moins deux classes qui cœxistent » : nous avons toujours observé la cœxistence d'au moins trois classes.
- « (5) Un individu ne peut appartenir qu'à une classe » : cette règle est parfaitement conforme aux manières de faire des Pokot.
- « (6) L'exclusion ou le départ de la classe signifie la mise hors société » : cette dernière règle est dans la conformité du modèle pokot, mais se traduit avec nuances, comme nous le verrons, dans les plaines de l'est et peut aboutir à une stratégie particulière chez les Pokot des plaines de l'ouest.

Simultanément, il n'apparaît chez les Pokot des montagnes aucune « échelle de promotion par rang » (S. Tornay 1995 : 57), comme dans les systèmes à classes d'âge : la transmission de pouvoir de la classe d'âge des anciens à celle qui la suit immédiatement est absente de leur modèle. Par contre, les données recueillies sur la question rappellent certains fondements de la transmission du pouvoir du système en classes générationnelles des Karimojong, quand la classe des Pères du pays transmettent leur pouvoir à celle des Fils du pays et que ces derniers ouvrent la classe générationnelle des prochains Fils du pays.

5. Classes d'age, classes generationnelles et sous-classes generationnelles a Sigor et a Chepareria

L'organisation des classes d'âge chez les Pokot des montagnes pourrait s'arrêter là avec la combinaison de repères classiques de cette institution tout à fait appropriés, adaptés à leurs besoins et associés à des manières de faire qui n'en relèvent pas. La superposition du modèle des classes générationnelles à celui des classes d'âge s'affine encore, complique davantage cette régulation dans la mesure où elle redistribue status et rôles des membres des

classes d'âge dans une configuration transversale qui s'ajoute à l'ensemble, comme si les Pokot ne voulaient « rien perdre de chacun des deux systèmes ». D'une certaine manière les Pokot confirment ce que dit S. Tornay (1995 : 52) : « Preuve de sa vocation à élargir la sphère de la sociabilité, le système générationnel a été adopté par plusieurs peuples, voisins mais non directement apparentés aux ethnies du cercle karimojong... ».

5.1. La règle de « patrifiliation » des classes générationnelles et la couleur des décorations[68]

Quand nous parlons des classes générationnelles à Sigor et à Chepareria, seuls quelques principes-clefs du système semblent avoir été retenus : la règle de patrifiliation, les décorations associées aux classes, la célébration de *sapana,* les noms de sous-classes *sapana* à Sigor seulement, la découpe de l'*amuro* et ceux qui le découpent, liée à la transmission du pouvoir d'une classe d'âge à l'autre.

La règle de patri-filiation définie par S. Tornay (1995 : 55) : « ...Les hommes d'une espèce engendrent tous les membres d'une autre espèce et uniquement ceux-là... » est ainsi énoncée par Longorichoto (-4) :

« Cela dépend de l'appartenance du père : si votre père est Nyimur, vous serez Ngetei, s'il est Ngetei, vous serez Nyimur, pour les uns c'est l'un, pour les autres c'est l'autre et cela dépend de votre père. Ce qui est le plus important dans les classes générationnelles, c'est l'appartenance de la classe de votre père qui détermine la vôtre et les couleurs que vous devrez porter ».

Il précise en outre comment cette règle est ajustée aux classes d'âge qui demeurent la structure de référence à laquelle cet élément est ajouté et fait apparaître le clivage majeur créé par la superposition des deux modèles d'organisation :

« Dans chacune des générations de circoncision, il y a simultanément des Ngetei et des Nyimur, car cela dépend de l'appartenance du père ».

Longorichoto (-4) précise encore que son grand-père était Tukoi (blanc) et ne se réfère ici qu'à l'appartenance à la classe générationnelle. Les Tukoi étaient les Nyangu (-7). Par contre, son père était Maina (-8) et Nyimur (rouge), lui-même est Kaperur (-4) et Ngetei (blanc et jaune), ses enfants sont Merkutwa (-6) et Nyimur (rouge).

---

[68] Le cuivre rouge pour les Nyimur et le laiton jaune pour les Ngetei

Quand il est question des classes générationnelles, Loyataman (-1) les associe également à la règle de patri-filiation et directement à la couleur des décorations :

« Les Tukoi, les Nyimur et les Ngetei dépendent du père. Quand ils font *sapana*, les Nyimur mettront des plumes rouges, les Ngetei des plumes blanches ».

Loyataman (-1) qui est Ngetei nous montre ses décorations jaunes et blanches.

Lomaku (-2) précise la différenciation et la distinction entre l'appartenance à une classe d'âge et la célébration de *sapana* qui sont sans correspondance. Il insiste sur l'appartenance à une classe générationnelle, limitée au port des décorations :

« La personne qui fait *sapana* a la tête recouverte d'une coiffe d'argile. C'est le moment de leur vie où ils peuvent porter cette coiffe d'argile. Mais il n'y a pas une correspondance entre les sous-classes générationnelles et les classes d'âge. Non, les deux sont des choses bien différentes. Je sais que je suis Nyimur et je porte un anneau de cuivre, mais c'est tout. Je sais que les Tukoi ce sont des Nyangu (-7) ».

5.2. Le nom des sous-classes générationnelle

A la question : « Célébrez-vous *sapana* à Sigor ? », Awes (-3) situe très vite le problème:

« C'est juste pratiqué (exprimé avec le verbe à l'infinitif : *keeneet*, pratiquer) réellement, parce que ce n'est pas pokot, mais nous l'avons copié de lieux très éloignés, nous l'avons copié de la région turkana et karimojong, ce n'est pas nos origines, mais c'est maintenant devenu très ancien, une chose très ancienne. La chose réelle est que c'est une nouvelle, *nyo reel*, manière de faire que nous avons suivie.

C'est une autre génération, la génération suivante, la seconde génération. Notre première gérération est la circoncision, la seconde génération concerne *sapana*. Cela a été formé, *keeneet*, à partir des anciens. Imaginons que je sois un très grand, un très grand et peut-être que mes fils comme Amos (-5) veulent faire *sapana* avec sa génération. Nous lui donnons un nom par rapport au nom de circoncision, par rapport à l'âge de cette époque. Généralement, nous leur donnons un nom qui suit celui de la classe d'âge. Ce *sapana* suit les générations, quand vous devenez plus grand, vous pouvez faire *sapana* avec un homme qui est plus vieux que vous mais qui est de la même classe d'âge que vous. C'est ce que nous avons copié d'un modèle originel. Nous n'avons pas de nom de sous-classes générationnelles, nous ne gardons pas les dates. Nous suivons habituellement quand les Turkana ou les Pokot en viennent aux mains. Nous nous entre-tuons. Les Turkana peuvent nous tuer et nous les appelons *narkoko*, les pillards ou nous l'appelons

guerre, à cause de nos attaques. Si ces gens nous attaquent ou si nous les attaquons, nous l'appelons juste du nom de cette attaque pour dominer ces gens-là. Nous prenons ces noms d'événements qui ont eu lieu avec eux. Mais les gens suivent généralement les classes d'âge. Il y a le nom Tukoi qui est le nom d'origine d'une génération chez les Turkana. Les Turkana l'ont emprunté aux Karimojong il y a longtemps. Ils les ont copiés aussi, ce sont les deuxièmes et les Pokot sont les troisièmes. Mais nous n'avons pas de ces noms ici, non, nous n'en n'avons pas, nous sommes juste comme les Marakwet et les Tugen. Nous le faisons parce que nous copions, mais nous suivons les classes d'âge. Nos gens suivent juste les générations de circoncision et ce *sapana* c'est la même chose : ce sont les générations des Turkana, mais nos générations, nos pures générations sont celles de la circoncision. La plus grande génération est celle des Kapsigis (-3) et les Sowe (-2), deux générations, mais il n'y a plus de Sowe (-2), les Kapsigis (-3) sont les seuls à conduire maintenant... ».

Awes (-3) se situe en tant que membre de la génération au pouvoir, du fait « qu'il n'y a plus de Sowe (-2) », ce qu'il faut nuancer puisque nous avons rencontré des Chumo (-1) et des Sowe (-2), mais sa réponse peut être mise dans le registre des requêtes et revendications de toute classe d'âge sur le point d'accéder à la conduite des affaires communautaires. Awes (-3) est aussi conseiller, *kirwokin*, propriétaire d'une ferme importante, son surnom « Awes » est un adjectif qui signifie « fort, puissant, dur » en pokot. Enfin il a été, à 23 ans, l'informateur de F. P. Conant (1961-1962). Il jouit d'un réel prestige social dans la région. Sa rencontre s'est imposée comme un «passage obligé », mais très délicate à organiser et à mener du fait des nombreux rendez-vous manqués.

Il dit ici plusieurs choses : d'une part il fait apparaître l'opposition entre les classes d'âge, « pures générations des Pokot » et la célébration de *sapana* qui est « juste pratiqué, une nouvelle manière de faire ancienne... qui a été copiée d'un modèle originel ». Si *sapana* est lié aux classes générationnelles chez les Karimojong et les Turkana, ce rituel suit les classes d'âge chez les Pokot. Simultanément, le groupe de ceux qui font *sapana* n'a pas de nom en soi et il en a un. Awes (-3) témoigne ici d'une expression paradoxale avec hardiesse, pour faire apparaître l'appartenance simultanée aux deux références de l'organisation : « ...Nous leur donnons un nom qui suit celui de la classe d'âge, par rapport à l'âge de cette époque... Nous n'avons pas de nom de sous-classes générationnelles, nous ne gardons pas les dates... Nous n'avons pas de ces noms ici, non, nous n'en n'avons pas, nous sommes juste comme les Marakwet et les Tugen... »

La copie de ce modèle originel est inscrit dans le contexte des raids meurtriers entre les Pokot et les Turkana avec une indication intéressante qui relève de la pensée magique :

« Si ces gens nous attaquent ou si nous les attaquons, nous l'appelons juste du nom de cette attaque pour dominer ces gens-là. Nous prenons ces noms d'événements qui ont eu lieu avec ces gens, mais ces noms ne comptent pas, les gens suivent simplement les générations de circoncision ».

Awes (-3) précise la superposition de l'appartenance à la classe d'âge avec le moment où chaque membre va célébrer *sapana :* « Ce *sapana* suit les générations. Quand vous devenez plus grand, vous pouvez faire *sapana* avec un homme qui est plus vieux que vous mais qui est de la même classe d'âge que vous ». Ainsi, tout membre d'une classe d'âge peut célébrer *sapana* avec un ami plus âgé, mais qui appartient à la même classe d'âge.

Toujours à Sigor, Longorichoto (-4) confirme que les membres qui n'ont pas célébré *sapana* au cours du recrutement de leur classe d'âge, pourront le célébrer plus tard, avec des membres de la classe d'âge, *pïn,* suivante. Ils demeureront membres de leur classe d'âge et porteront le nom de la sous-classe générationnelle qui correspond à celui de leur classe d'âge :

« La même génération de circoncision effectue *sapana* tous les deux ans, pour donner leur chance à la prochaine génération de circoncision, parce que ce sont des gens d'à peu près le même âge. Ceux qui ne peuvent pas effectuer *sapana* dans ces deux ans, parce qu'ils ne sont pas encore prêts, auront une autre chance, mais ils appartiendront toujours à leur classe d'âge, celle de ceux qui ont déjà effectué *sapana,* mais ils ont une chance de faire *sapana* après ces deux années. Mais ils porteront toujours le même nom. Il n'y a qu'un nom *sapana* pour la même génération de circoncision... ».

En montagne, *sapana* c'est juste une pratique. Si des gens veulent le célébrer, c'est une occasion supplémentaire de se réunir pour partager un festin de viande, mais cela ne donne pas lieu à la nomination d'un groupe qui s'avère être le point essentiel des classes d'âge car « Les anciens ont un pouvoir sur ce qu'ils nomment » dit Awes (-3).

A Chepareria, Loyatum (-3), à son tour, explicite sa position en marquant la différence et la légitimité des classes d'âge d'origine pokot avec *sapana*, qui n'est pas, lui, légitimé :

« Dans le cadre de *sapana*, ils ne les organisent pas en groupes. Simplement certains font *sapana*, il peuvent être dix, mais on ne leur donne pas de noms spéciaux. Cette chose n'a pas son origine ici, réellement, réellement *nyopö nyoman*. Celle-ci, ils l'ont prise de je ne sais quels gens, peut-être les Karimojong et les Turkana, ils l'ont apportée, mais nous Pokot, nous ne l'avons pas, peut-être est-ce la coutume d'autres groupes que nous avons empruntée, peut-être ont-ils cette coutume, mais nous, nous ne l'avons pas ».

Loyatum énonce ici un indicateur fondamental qui fait toute la différence entre les classes d'âge et les sous-classes générationnelles : « Dans le cadre de *sapana*, ils ne les organisent pas en groupes ». Ainsi, nous avons d'un côté les classes d'âge qui portent un nom récurrent, regroupent tous les hommes qui ont été circoncis pendant la même période et leur confère leur status de contemporains sociaux. Les noms de chaque classe reviennent cycliquement au fur et à mesure de la disparition de ses membres. De l'autre côté, certains font *sapana* mais pas tous et surtout « Ils ne les organisent pas en groupe », mais simultanément ; la célébration de *sapana* est une condition nécessaire au mariage des hommes comme Losiamucho (-3) l'indique ici, ce qui peut être admis comme une nouvelle forme paradoxale de la pensée des Pokot pour parvenir à réguler leurs contradictions institutionnelles :

« Quand l'année est suffisante, les gens vont faire *sapana* et cette année aura un nom différent du dernier. Je ne me suis jamais demandé pourquoi on fait *sapana*, c'est une tradition héritée d'autres gens qui font aussi *sapana*, aussi je ne sais pas pourquoi. C'est très vieux. Quand un père a aujourd'hui un fils de ma classe d'âge, l'ancien peut décider que son fils fasse *sapana*. Car vous ne pouvez même pas vous marier sans avoir fait *sapana* et vous ne pourrez pas donner à votre épouse le bracelet du mariage *terim*. Les gens sont de la même même classe d'âge, mais l'un peut faire *sapana* avant l'autre et deux personnes peuvent être Chumo (-1), mais ils n'ont pas effectué *sapana* à la même période ».

La célébration de *sapana* est d'autant plus pertinente que les inter-mariages sont fréquents entre la plaine et la montagne. C'est encore ici l'emprunt ponctuel d'un élément isolé : la célébration de *sapana* des classes générationnelles, rituel introduit entre la circoncision et le mariage, pour marquer davantage la position individuelle de chaque homme et répondre aux conditions de mariage requises dans la plaine. Tout homme doit célébrer *sapana* pour être un homme accompli et pouvoir se marier, mais cette célébration n'entraîne aucun classement spécifique et parallèle si ce n'est d'appartenir à telle ou telle classe d'âge, en quelque sorte renforcée par son double nom. Du fait qu'ils ne sont pas regroupés, ni nommés, *sapana* n'implique aucune organisation parallèle, ni d'autres groupes d'appartenance. C'est une occasion de se réunir et de se régaler qui n'implique aucune forme modélisée d'organisation.

A Sigor uniquement, comme l'avait laissé entendre Awes (-3), Longorichoto (-4) et d'autres informateurs, ils formulent un point de vue plus nuancé allant jusqu'à énoncer des noms de sous-classe générationnelle, en correspondance avec chacune des classes d'âge:

« Les Chumo (-1) sont appelés les Chumokeidyeng car le bétail fut tué d'un coup de lance à gauche. Les Kapsikis (-3) sont appelés les Chukokoch. Les Kaperur (-4) sont appelés les Remedwal. Les Kaplelach (-5), sont appelés les Mermesek, c'est un bœuf avec des taches de toutes les couleurs. Les Merkutwa (-6) sont appelés les Nguramu car la panse des vaches de cet endroit est blanche ».

Toujours à Sigor, Loyataman(-1) propose toute une série de noms de sous-classes générationnelles au fur et à mesure des célébrations, de chaque « bonne année ». Cette dation d'un nom différent chaque année de célébration est un trait que nous retrouvons dans les plaines de l'est.

« Quand l'année est suffisante, les gens vont faire *sapana* et cette année aura un nom différent du dernier : les Tukoi : les Zèbres, les Siroi : la couleur d'une vache comme une gazelle (*siran*), les Merkinei : un taureau de la couleur d'un léopard fut tué, Kolimong : un taureau avec le train arrière blanc et le ventre noir, Rionomong : un taureau noir, Ditimong, ils sont aussi à N'ginyang, un petit taureau, Chumakeidyeng : le bétail fut tué d'un coup de lance à gauche, Mermesek : un taureau avec des taches sur la poitrine, Nguramu : la panse des vaches de cette région est blanche, Kirakanu : quand les Kanu ont été élus ».

Après avoir soutenu que « Nous lui donnons un nom par rapport au nom de circoncision, par rapport à l'âge de cette époque. », la conclusion d'Awes (-3) à cette proposition d'un nom de sous-classe générationnelle en référence à chacune des classes d'âge ne se fait pas attendre : il affirme ici avec insistance l'identité kalenjin des Pokot qui ne saurait être confondue avec celle des Turkana et des Karimojong et témoigne une nouvelle fois d'une pensée paradoxale exacerbée :

« Je ne suis pas d'accord avec cela, parce que ce ne sont pas nos noms originaux, ces noms ne sont pas nos propres noms pokot, ils sont turkana ou karimojong. Nous sommes comme les Tugen et les Marakwet, nous n'avons pas cela ».

5.3. Les classes générationnelles réinterrogent les classes d'âge

Les données sur la réalité et l'importance de *sapana* à Sigor et à Chepareria confirment que les gens se réfèrent aux traits fondamentaux de l'organisation en classes générationnelles des Karimojong :

- « La règle de patrifiliation » qui définit l'appartenance de chaque membre à sa classe générationnelle et les décorations liées à chaque génération. Ainsi, chacune des classes d'âge fait apparaître des membres des deux classes générationnelles de référence : les

Nyimur et les Ngetei, forme de transversalité générationnelle tout à fait incompatible du point de vue des classes générationnelles composées des membres de la même « espèce » comme le souligne S. Tornay (1995 : 55) : « ...Ces sociétés répartissent l'ensemble de leurs membres en un nombre non limité d'espèces sociales. Chaque société compte des représentants vivants de quatre ou cinq espèces et garde en mémoire les noms de quelques cinq autres espèces dont les membres ont disparu... »

- Simultanément, du côté des classes d'âge, l'hétérogénéité des âges à l'intérieur des classes générationnelles pose problème et s'avère tout à fait incompatible avec le recrutement des classes d'âge. «... Ces groupes générationnels sont intrinsèquement hétérogènes du point de vue de l'âge ; chaque génération est stratifiée en classe d'âge successive selon un principe de séniorité. Comme dans les sociétés lignagères, c'est donc un principe de filiation qui préside à la division de la société ; mais les partitions ne sont pas des lignages, parce que chaque espèce se trouve, par rapport à sa parente, comme par rapport à sa fille, dans un rapport d'altérité irréductible... »(*ibidem*).

Ce trait fondamental des classes générationnelles s'oppose aux classes d'âge qui regroupent des hommes d'âge réel plus homogène au regard des règles de recrutement des 3 sous-classes tous les 3 à 5 ans pour chaque classe d'âge :

Entrée de la Première sous-classe	**de 10 / 12 ans à 18 / 20 ans**		
Entrée de la Deuxième sous-classe	**+ 3 ans : de 13 / 15 à 21 / 23 ans** **+ 5 ans : de 15 / 17 à 23 / 25 ans**	**de 10 / 12 ans à 18 / 20 ans**	
Entrée de la Troisième sous-classe	**+3 ans : de 16 / 18 à 24 / 26 ans** **+ 5 ans : de 20 / 22 à 28 / 30 ans**	**+ 3 ans : de 13 / 15 à 21 / 23 ans** **+ 5 ans : de 15 / 17 à 23 / 25 ans**	**de 10 / 12 ans à 18 / 20 ans**

Ainsi, dans le cadre d'un recrutement régulier tous les 3 ans des trois sous-classes soit 9 ans, au moment du recrutement de la dernière sous-classe et de la dation du nom de classe, les plus jeunes membres ont environ 10 / 12 ans alors que les plus âgés ont 24 / 26 ans, soit un écart d'âge d'une quinzaine d'années. Dans le cadre d'un recrutement régulier tous les 5 ans des trois sous-classes, au moment de la dation du nom, les plus jeunes membres entrants ont de 10 à 12 ans, les plus âgés de la première sous-classe de 28 à 30 ans, soit un écart d'âge de 18 à 20 ans. Au total, dans chaque classe d'âge, l'âge des membres peut varier d'environ 15 à 20 ans seulement. A l'opposé, « Chaque classe générationnelle qui comprend tous les hommes de l'ethnie qui ont effectué leur initiation sur une période (idéale) de 25 à 30 ans,

couverte par les classes d'âge qui la constitue » (N. Dyson-Hudson 1966 : 156) est constituée d'hommes de tous les âges, des jeunes garçons aux vieillards.

Un autre facteur des classes d'âge des Pokot contredit la règle d'appartenance à la classe générationnelle chez les Karimojong : la règle de patrifiliation s'oppose à la variation potentielle d'appartenir à telle ou telle classe d'âge. Bien qu'une règle d'appartenance à la classe d'âge soit identifiée au regard de celle du père et permette d'anticiper la classe d'âge de tout jeune garçon en bas âge, cette appartenance s'adaptera aux circonstances domestiques, à sa place dans la fratrie et aux aléas événementiels, ceci va à l'encontre des classes générationnelles, où tout homme, dès la naissance, appartient à « sa classe », dans laquelle il entrera comme « Fils du pays » quand elle sera ouverte par celle de son père, « Père du pays » et qu'il pourra célébrer *asapan*.

Naître « Père du pays » et le demeurer jusqu'à sa mort, ou passer sa vie à côté de l'organisation socio-politique de la communauté, sans reconnaissance statutaire et exclu du champ de l'exercice du pouvoir comme cela arrive dans l'organisation des classes générationnelles des Karimojong, est tout à fait incompatibles avec l'organisation du pouvoir des classes d'âge et la distribution du status de ses membres. En effet, l'exercice du pouvoir est progressif dans le contexte des classes d'âge et toujours détenu par une gérontocratie à « pouvoirs collectifs : tous les hommes et secondairement les femmes, sont répartis dans des classes de génération et d'âge qui détiennent successivement les pouvoirs, transmis à des intervalles variables selon les ethnies. » A. M. Peatrik (1995 : 15).

Si nous pouvons constater une position plus radicale des gens de Chepareria qui ne souhaitent pas parler de *sapana*, ou tout au plus pour faire plaisir à l'ethnographe et qui ne souhaitent pas mélanger les pasteurs et les agriculteurs, à Sigor, la position des hommes est plus nuancée de ceux qui s'identifient à des Kalenjin et à eux seulement, à ceux qui évoquent *sapana* et proposent même des noms de sous-classes générationnelle dépendants des classes d'âge.

De part et d'autre, *sapana* n'est qu'une pratique qui a été copiée, mais qui n'est pas inscrite dans le cadre des origines des Pokot, « Nous sommes juste comme les Marakwet et les Tugen ». Cependant, *sapana* a lieu « les bonnes années » et c'est une condition d'autant plus indispensable au mariage des hommes, que les inter-mariages entre la montagne et la plaine sont une condition stratégique de survie pour la société. Mais cette célébration ne donne pas

lieu à la dation d'un nom récurrent, « Ils ne les groupent pas ». Seul un nom évoquant un événement du moment est retenu de façon informelle, directement dépendant du nom de la classe d'âge. Retenons encore que ce nom de sous-classe générationnelle peut être inspiré des rencontres guerrières avec les Turkana.

Longorichoto (-4) apporte une information complémentaire qui situe bien le status de *sapana* dans le contexte de l'organisation globale des classes d'âge. Les hommes célèbrent *sapana* dans l'intervalle de temps qui sépare les sous-classes d'âge. Ceux qui font *sapana* en dehors de la période de recrutement de leur classe d'âge appartiendront de toutes façons à la sous-classe générationnelle de leur classe d'âge, niant en quelque sorte une reconnaissance statutaire et politique de la sous-classe générationnelle pour elle-même, manière de neutraliser *sapana* et l'organisation générationnelle qu'il sous-tend pour ne pas parasiter l'organisation des classes d'âge. *Sapana* est ainsi simultanément pratiqué - nommé et nié - annulé : autre forme de l'expression paradoxale de la pensée pokot.

Sapana est d'abord l'occasion de se réunir autour d'un festin de viande, mais aussi : « C'est le temps où quelqu'un acquiert le savoir, la connaissance de la communauté pour qu'il puisse faire ce qu'on attend de lui et devienne un membre de la communauté. Quand ils tuent le bœuf, c'est pour offrir à tous la viande rôtie », dit encore Longorichoto (-4). Mais qui découpe la cuisse droite, *amuro* et qui distribue la viande rôtie chez les Pokot des montagnes au moment de la célébration de *sapana*, moment décisif et marqueur du pouvoir de la génération des Pères du pays, dans le cadre des classes générationnelles des Karimojong ?

5.4. Couper et manger l'*amuro*

Lomaku (-2), de la classe d'âge des Sowe (-2) et de la classe générationnelle des Nyimur (Pierres), note ainsi la singularité de l'*amuro* :

« Il y a quelque chose de spécial à propos de l' *amuro*, certains morceaux de la viande à l'intérieur de l'*amuro* ne peuvent-être mangés que par ceux qui ont déjà célébré *sapana* »

Longorichoto (-4), de la classe d'âge des Kaperur (-4) et de la classe générationnelle des Ngetei (Gazelles), explique la répartition des tâches :

« Les Nyimur découperont l' *amuro*, même si des Chumo (-1) sont présents, parce qu'ils ont le pouvoir du fait qu'ils sont rouges. Seulement les Nyimur peuvent découper l'*amuro*, même si vous appartenez au même groupe des Chumo (-1). Nous pouvons tous être Chumo (-1), mais

nous sommes différents parce que nous sommes soit des Nyimur soit des Ngetei. Toute personne Nyimur a le pouvoir de découper l'*amuro* et même s'il y a des Chumo (-1) et qu'ils sont Ngetei, c'est les Nyimur chez les Kapsikis (-3) et eux seulement qui ont le pouvoir de découper l'*amuro* du fait qu'ils sont rouges. Les Nyimur sont les seuls à avoir le pouvoir de découper l'*amuro* ».

Ainsi, toute classe d'âge confondue, seule la référence à la tradition karimojong est respectée : en 1995, seuls les Nyimur font la découpe de la cuisse droite.

Loyataman (-1) de la classe d'âge des Chumo (-1) et de la classe générationnellle des Ngetei (Gazelles) est du même avis :

« Ce sont les Nyimur qui découpent l'*amuro* aujourd'hui pendant les cérémonies *sapana*. Bientôt ils feront une transmission de pouvoir, pour que, lorsqu'ils mourront, une autre génération, celle des Ngetei, puisse continuer ».

Ce point de vue, s'il est partagé par beaucoup d'hommes, tant Ngetei que Nyimur, à Sigor, entraîne quelques revendications parmi d'autres. Ainsi Losiamucho (-3), de la classe d'âge des Kapsikis (-3) et de la classe générationnelle des Ngetei, Gazelles :

« En ce moment, les Chumo (-1) Nyimur peuvent couper l'*amuro*, mais les anciens qui ont fait *sapana* avant eux, sont ceux qui devraient couper l'*amuro*, mais ils n'ont pas reçu l'*amuro* : ce sont les Chumo (-1) Ngetei. Mais ces anciens peuvent donner, mais ces anciens peuvent couper l'*amuro*. Les Chumo (-1) appartiennent aux classes d'âge et il y a une contradiction entre *sapana* et la circoncision. Les Chumo (-1) qui sont aussi Nyimur peuvent seuls manger l'*amuro*, la différence vient du fait des Ngetei qui n'ont pas le droit tant que les Nyimur ont le pouvoir. Tous les Chumo (-1), 'Mes pères', doivent avoir le droit de couper et de manger l'*amuro*, surtout quand ils ont célébré *sapana* et non pas seulement les Nyimur ».

Losiamucho (-3) exprime la contradiction des deux systèmes et la gérontocratie prime dans son esprit quand il dit : « mais les anciens qui ont fait *sapana* avant eux, sont ceux qui devraient couper *l'amuro* mais ils n'ont pas reçu l'*amuro*. ». Il revendique que les Chumo (-1) Ngetei, dont certains ont même célébré *sapana* avant certains autres Chumo(-1) Nyimur, puissent découper et manger la cuisse droite du bœuf, tout comme les Chumo(-1) Nyimur, car ils sont tous membres de la classe d'âge des anciens qui ont le pouvoir. Losiamucho (-3) reprend à son compte le « Je sais bien, mais quand même » de O. Mannoni (1977 : 9-33). Losiamucho (-3) dit en quelque sorte *Je sais bien* que seuls les Chumo (-1) Nyimur découpent l'*amuro*, *mais quand même* les Chumo(-1) Ngetei le devraient aussi. Cette pratique qui va contre la tradition, ouvre la problématique de la croyance et le passage obligé par le désaveu

ou la répudiation du démenti de la tradition. Tous les Chumo (-1) sont les anciens, en tant qu'anciens ils ont le pouvoir et toute autorité pour administrer les affaires de la communauté pokot. La discrimination qui sépare les Chumo(-1) Nyimur (Pierres) des Chumo (-1) Ngetei (Gazelles) et octroie des pouvoirs non seulement qu'à une partie d'entre eux, les Chumo(-1) Nyimur, mais encore les élargit aussi aux membres Nyimur des autres classes d'âge, est un démenti de la tradition. Pour conserver leur croyance aux principes de la tradition, ils doivent passer par un désaveu, une répudiation de ce démenti de la tradition. Le proccessus provoque un clivage dans la croyance : « *Je sais bien* que seuls les Chumo (-1) Nyimur peuvent découper l'*amuro* et avec eux les membres Nyimur des autres classes d'âge, *mais quand même* tous les Chumo (-1) devraient découper l'*amuro* et eux seulement ». La répudiation, *Verleugnung*, du démenti de la tradition les place dans une position paradoxale, où simultanément ils abandonnent la croyance en la tradition et la conserve. *Je sais bien* que les Kapsikis (-3) Nyimur peuvent découper l'*amuro*, *mais quand même* tous les Chumo (-1) ont le pouvoir : « Il faut en somme que la croyance survive au démenti, bien qu'elle devienne insaisissable et qu'on n'en voie que les effets paradoxaux » (O. Mannoni (1977 : 23).

Comme Losiamucho (-3) le souligne justement, il y a incompatibilité et contradiction entre les classes générationnelles et les classes d'âge, du fait que des membres de classes d'âge plus jeunes sont autorisés et mandatés dans le cadre de leur appartenance à la classe générationnelle Nyimur, opposée à celle de leurs pères, Ngetei, à accomplir des actes que leurs pères eux-mêmes ne sont pas autorisés à accomplir, alors que seuls, dans le cadre de l'organisation des classes d'âge les anciens et donc les Chumo(-1), seraient autorisés à effectuer : il y a inversion des status. L'appartenance à une classe générationnelle inverse l'ordre du pouvoir : l'attachement aux classes d'âge en montagne donne l'avantage à une gérontocratie plus radicale, renforcée par l'homogénéité de l'âge de ses membres, au contraire de l'hétérogénéité de l'âge des membres des classes générationnelles.

N. Dyson-Hudson (1963 : 394-397 et 1966 : 156-162) précise que : « Les mâles adultes karimojong sont recrutés à l'intérieur de groupes constitués et nommés de contemporains que j'appellerai groupes d'âge[69] (*age sets*). Chaque groupe d'âge comprend tous les hommes qui ont célébré la cérémonie d'initiation sur une même période de cinq à six ans (en théorie). Cinq groupes d'âge regroupées dans un ensemble incorporé, nommé et supérieur en nombre et en durée, constituent ce que j'appelle une classe générationnelle.

[69] Ceux que nous nommons sous-classes générationnelles

Chaque classe générationnelle comprend ainsi tous les hommes de l'ethnie qui ont célébré leur initiation à l'intérieur d'une période de 25 à 30 ans (dans l'idéal) couverte par les groupes d'âge qui la constituent. Chaque classe générationnelle est considérée comme celle qui engendre la classe générationnelle qui la suit directement dans la série ; ce qui revient à dire que les classes générationnelles adjacentes sont des classes dans une position de père à fils, alors que les classes générationnelles alternes sont dans une position de grand-pères à petit-fils. A tout moment, deux classes générationnelles ont une existence de groupes constitués reconnus. L'une est senior et son recrutement est terminé, l'autre est junior et continue son processus de recrutement jusqu'à concurrence du recrutement des cinq groupes d'âge qui la constituent. Les deux autres classes générationnelles restantes font toujours partie à tout moment de la série complète des quatre classes générationnelles avec leur nom distinct, reconnues par les Karimojong et qui se succèdent dans un ordre cyclique et continu. Du fait que le recrutement des groupes d'âge est continu et en série, la durée d'un cycle complet de l'ensemble total des quatre classes générationnelles est d'environ de cent à cent vingt ans.... »

N. Dyson-Hudson (1963 : 360-361 et 1966 : 158) fait état de la réalité du système chez les Karimojong en 1958 :

Tableau 4 : Classes générationnelles et groupes d'âge[70] chez les Karimojong en 1958 (N. Dyson-Hudson (1963 : 360-361 et 1966 : 158)

[70] Les « groupes d'âge » de Dyson Hudson sont l'équivalent des sous-classes générationnelles dans notre approche

Classes générationnelles	Groupes d'âge	Traduction	Classes	Status	Conditions	Etat des membres
Ngitukoi (A)	**Ngikanbaraak**	Ceux qui vont à l'avant	A1		Défunts	Aucun membre vivant
Les Zèbres	**Ngimeguro**	Les Otocyons	2		Défunts	Aucun membre vivant
Ornements jaunes	**Ngioowa**	les Abeilles	3		Défunts	Aucun membre vivant
	Ngiwapeto	les Elans	4		Défunts	Aucun membre vivant
	Ngiiru	Les Plantes Eerut	5	Retraite	Disparus	En extinction (moins de 20)
Ngimoru (B)	**Ngileuko**	(Pas de traduction)	B1		Défunts	Aucun membre vivant
Les Montagnes	**Ngitaaba**	Les Rochers	2	Senior	Classe fermée	En extinction (moins de 50)
Ornements rouges	**Ngiputiro**	Les Phacochères	3	2nde	Classe fermée	Peu nombreux
	Ngicubai	Les Singes Colobus	4	3ème	Classe fermée	Encore nombreux, mais en nombre décroissant
	Ngiibanga ou Ngirengilim	Les Canards Les Coiffes aux plumes rouges	5	4ème	Dernière phase de recrutement	Encore Nombreux, mais en nombre croissant
Ngigetei (C)	**Ngikangaarak**	Ceux qui vont à l'avant	C1	Junior	Première phase du recrutement	En nombre croissant
Les Gazelles	**Ngiiowa**	Les Abeilles	2		Pas encore ouverte	Aucun (Ils sont encore des enfants)
Ornements jaunes	**Ngiwapeto**	Les Elans	3		Pas encore ouverte	Aucun (Ils sont encore des enfants)
	Ngiiru	Ceux de la Plante Erut	4		Pas encore ouverte	Aucun (Ils sont encore des enfants)
	Ngimeguro	Les Otocyons	5		Pas encore ouverte	Aucun (Ils sont encore des enfants)
Ngigatunyo (C)	**Ngikakwang**	Les Blancs ?	D1		Disparus depuis longtemps	Aucun (Ils sont encore de très jeunes enfants)
Les Lions	**Ngimirio**	Les Souris	2		Disparus depuis longtemps	Aucun (Ils sont encore de très jeunes enfants)
Ornements rouges	**Ngiputiro**	Les Phacochères	3		Disparus depuis longtemps	Aucun (Ils sont encore de très jeunes enfants)
	Ngikadokoi	Les Singes Vervet	4		Disparus depuis longtemps	Aucun (Ils sont encore de très jeunes enfants)
	Ngibaanga	Les Canards	5		Disparus depuis longtemps	Aucun (Ils sont encore de très jeunes enfants)

« ...Une étroite correspondance existe entre les classes générationnelles alternes : ainsi, les Zèbres (A) et les Gazelles (C) sont Jaunes, les Montagnes (B) et les Lions (D) sont rouges, en référence aux ornements de laiton jaune ou de cuivre qu'ils portent. Il faut également noter l'étroite correspondance des groupes d'âge entre les Zèbres et les Gazelles, d'une part, les Montagnes et les Lions d'autre part, bien que chacun des noms de groupes d'âge n'occupe pas systèmatiquement la même place dans chacune des classes générationnelles. .. » (1966 : 157)

Le retour des 5 groupes d'âge de chacune des quatre classes générationnelles, avec leurs noms et attributs, réapparaît environ tous les 100 à 120 ans et chaque classe générationnelle est supposée se maintenir sur une durée de 25 à 30 ans, dans l'idéal, dans

chacune des deux positions de Pères et de Fils du pays. Des irrégularités peuvent survenir et les Karimojong mis dans l'impossibilité d'organiser les cérémonies de succession.

N. Dyson-Hudson (1963 : 396) identifie deux causes principales : « ...Les Karimojong sont tout à fait conscients de ces fluctuations et les expliquent en terme démographique : des périodes de recrutement rapprochées sont le résultat de l'attente de leur classe générationnelle par un grand nombre de personnes prétendantes et les périodes de recrutement très espacées sont dues à la carence de personnes prétendantes ou aux conditions défavorables de l'environnement qui empêchent de réaliser les célébrations d'intiation certaines années... Ainsi, un changement de classes générationnelles s'est déroulé en 1930 et le précédent, aussi loin que je puisse estimer les dates, eut lieu au changement de siècle et la classe générationnelle junior des Ngimoru, les Pierres fut ouverte en 1929. A la fin des années 1930, cependant, les conditions de l'environnement n'ont pas permis une assemblée des hommes ; les années qui ont suivi, plusieurs épidémies du bétail ont contraint l'administration à restreindre les déplacements de troupeaux et sans déplacement des troupeaux à Apule, une cérémonie de succession ne peut pas avoir lieu, puis à la suite, les conditions naturelles ont toujours été défavorables. Aux environs de 1955 et davantage en 1956, l'agitation pour la succession s'est développée et les cérémonies ont eu lieu fin 1956. Ainsi, les Ngitukoi, les Zèbres ont été Pères du pays ou la classe senior pendant une période de 50 à 60 ans. Les Ngimoru, les Pierres, étaient la classe générationnelle junior à la même période et son cinquième groupe d'âge (Ngirengilim) avait recruté pendant quelque 27 ans et est resté sans doute ouvert pour un recrutement parallèle jusqu'à 1960 environ.... »

5.5. ÊEtre anciens dans les classes d'âge, être anciens dans les classes générationnelles

Chez les Karimojong, la cérémonie de transmission des pouvoirs, par la célébration de la découpe de l'*amuro*, qui se déroule tous les 25 / 30 ans, concerne simultanément les quatre générations (S. Tornay [1995 : 71] et N.Dyson-Hudson [1963 : 396]). Ainsi, en 1956, des hommes déjà très âgés, appartenant à la classe en attente des Ngigetei, ne sont toujours pas entrés dans le système et ne sont pas autorisés à participer aux festins de viande, alors que des membres, nés au moment où leur classe générationnelle est promue au status de Pères du Pays peuvent dès leur plus jeune âge accomplir ces actes très chargés en valeur symbolique, participation aux festins de viande dans le demi-cercle des hommes et la découpe de l'*amuro*.

Chez les Karimojong, depuis 1956, seuls les Ngimoru, les Montagnes, sont autorisés à couper l'*amuro*, au-delà d'une référence quelconque à leur âge réel, mais en conformité avec leur status social et le respect de préséance au groupe d'âge des anciens. Les membres du groupe d'âge le plus ancien de la société (et en fonction des phases, quelquefois la classe générationnelle toute entière par extension) sont reconnus comme 'anciens' (*ngigasiku*). En 1957, ce terme était utilisé pour l'ensemble des membres du quatrième groupe d'âge des Ngitukoi (Ngiiru). En 1958, il était utilisé pour les second, troisième et quatrième groupes d'âge des Ngimoru (les membres du premier étaient tous défunts, le cinquième, dans lequel entraient de très jeunes hommes, continuait son recrutement parallèlement à la classe générationnelle junior des Ngitukoi » (N.Dyson-Hudson 1966 : 180-185).

Depuis 1958, les Nyimur, les Pierres, chez les Pokot sont autorisés à couper l'*amuro*. Ce fait que des hommes jeunes soient détenteurs du pouvoir d'accomplir l'un des actes les plus symboliques du système et puissent ainsi gravir d'un seul coup ce qui correspond au status d'ancien dans le cadre de l'organisation en classes d'âge est totalement irrecevable et s'avère même antinomique et dangereux du point de vue d'Awes.

Avec cette revendication d'une certaine incongruence créée par le système des classes générationnelles, qui autorise des générations plus jeunes à effectuer des actes que seuls les anciens seraient autorisés à accomplir dans le cadre des classes d'âge, la solution la plus légitime et la plus économique du point de vue institutionnel était de ne retenir certaines façons de faire des Karimojong qu'en surface et sorties de leur contexte institutionnel, ce qui les discrédite, certes, mais évite de provoquer une déstabilisation irréversible de la crédibilité de l'organisation des classes d'âge. C'est ce que semblent avoir choisi les Pokot des montagnes en renonçant simultanément à devenir pasteurs, tout en renforçant leur activité agricole, encouragés par la topographie et le climat de leur lieu d'habitation et soutenus par les objectifs de promotion de l'agriculture de la politique du gouvernement.

La rencontre des deux systèmes a obligé les Pokot à reposer la question de la détention et de la légitimité du pouvoir des hommes, qui n'était jusque là réservée qu'aux anciens et parmi eux, aux plus anciens des anciens. Dans l'application réduite de l'autre système, la détention du pouvoir s'ouvre à des générations d'hommes très jeunes, du fait de l'application *stricto sensu* de la règle d'appartenance des hommes à leur classe générationnelle et seulement elle :

- ils sont Nyimur parce que leur père est Ngetei,

- ils sont Ngetei parce que leur père est Nyimur.

Alors, il n'est pas étonnant d'entendre Loyatum (-3) dire que « Les Pokot ne sont pas affectés par ce tabou de la découpe de l'*amuro* ». Tous mes informateurs ont exprimé que « L'appartenance aux Nyimur ou au Ngetei ne dépend que de l'appartenance du père », banalisation nécessaire et essentielle d'un facteur fondamental du pouvoir dans l'organisation des Karimojong, mais qui repose la question du pouvoir quand il s'agit de décider qui découpe l'*amuro* au cours de *sapana*. Il est maintenant important de savoir ce que les Pokot rencontrés connaissent de cette cérémonie de transmission des pouvoirs des Karimojong par la découpe de l'*amuro* et comment ils en parlent.

5.6. Du recrutement des classes générationnelles

En 1947, quand J.Peristiany est sur le terrain à Ortum, dans les Cherangany, les deux seules références de classes générationnelles présentes sont celles des Tukoi (les Zèbres), les Pères du pays et des Nyimur (les Pierres), les Fils du pays. Chez les Karimojong : les Ngitukoi, les Zèbres sont alors les Pères du Pays, les Ngimoru, les Montagnes, les Fils du Pays.

La transmission des pouvoirs chez les Karimojong à travers la cérémonie de la découpe de l'*amuro*, se déroule tous les 50 / 60 ans, sur « le site de l'assemblée de succession des Karimojong, appelé *Nawi-amuros*, 'la place du camp sacré'... »(N. Dyson-Hudson 1966 : 190). Elle concerne simultanément les quatre classes générationnelles : les Montagnes, Ngimoru, les Gazelles, Ngingetei, les Lions, Ngigatunyo et les Zèbres, Ngitukoi. Quatre « configurations » de l'organisation des classes générationnelles peuvent ainsi se présenter dans le cadre de leur système à deux positions, les Pères et les Fils du Pays (N. Dyson-Hudson 1963 : 367) :

1	**Ngigatunyo**, Lions (rouge) : la classe senior,	**Ngitukoi** Zèbres (jaune) : la classe junior, Fils du Pays
2	**Ngitukoi**, Zèbres (jaune) : la classe senior,	**Ngimoru**, Montagnes (rouge) : la classe junior, Fils du Pays
3	**Ngimoru**, Montagnes (rouge) : la classe senior,	**Ngigetei**, Gazelles (jaune) : la classe junior, Fils du Pays
4	**Ngigetei**, Gazelles (jaune) : la classe senior,	**Ngigatunyo**, Lions (rouge) : la classe junior, Fils du Pays

N. Dyson-Hudson (1963 : 367-371 et 396 et 1966 : 155-195) précise que « La cérémonie s'est déroulée pour la dernière fois en octobre 1956 : les Ngitukoi, les Zèbres, se sont retirés et les derniers survivants sont considérés comme des « enfants ». Les Montagnes, Ngimoru, ont reçu le pouvoir en tant que membres de la génération senior des « Pères du

pays ». Les Ngigetei, les Gazelles, sont introduits dans le système en tant que « Fils du pays ». Ils procèdent au rite de l'*asapan* et poursuivent le recrutement » (N. Dyson-Hudson 1966 : 159).

Depuis 1956 et toujours en 1995, nous sommes dans la troisième configuration : les Ngimoru sont les Pères du Pays et les Ngigetei, les Fils du Pays. Les Ngigatunyo sont toujours en attente en 1995. Au cours de la prochaine cérémonie de succession, les Pères du pays, les Ngimoru, seront mis à la retraite après avoir promu leur fils, les Ngigetei, du status de Fils du Pays à celui de Pères du Pays. Ces derniers, à leur tour, permettront à leurs fils, les Ngigatunyo, d'entrer dans le système par l'ouverture de la classe générationnelle des nouveaux Fils du Pays et l'initiation *asapan*. Enfin, les prochains Ngitukoi, fils des nouveaux Fils du Pays, seront les membres de la classe en attente.

En 1995, quand les Pokot parlent des Tukoi, les Zèbres, ils ajoutent immédiatement « Ce sont les Nyangu (-7) », pour évoquer le passé et la fusion de la classe d'âge des Nyangu (-7) avec la classe générationnelle des Tukoi. Ils parlent seulement des Nyimur et des Ngetei, les deux classes générationnelles inscrites dans l'histoire récente, sur lesquelles ils ont fondé leur principe explicatif dualiste d'appartenance : « Je suis Ngetei parce que mon père est Nyimur et mon fils sera Nyimur parce que je suis Ngetei ».

S'ils évoquent l'appartenance Tukoi, les Zèbres, quand ils veulent dire Nyangu (-7), en parlant de leur grand-pères, les Ngetei, les Gazelles ne font jamais réapparaître « les Tukoi, les Zèbres » pour parler de leur petit fils, au profit du seul nom admis, celui des Ngetei, les Gazelles. Quand nous leur demandons le nom de la classe générationnelle de leur fils, le nom des Nyimur réapparaît et jamais celui des Ngigatunyo, qu'ils ignorent totalement. Les seuls Rouges, connus par les Pokot, sont les Ngimoru, les Montagnes, ou Nyimur, les Pierres, comme ils les nomment. En définitive, les Pokot parlent des Tukoi, des Nyimur et des Ngetei, soit de trois des quatre classes générationnelles des Karimojong qui correspondent aux classes de référence incluses dans le système des classes générationnelles, au moment des cérémonies de transmission dont ils ont dû être témoins. La quatrième, Ngigatunyo, les Lions, n'est jamais évoquée sur le terrain. Ils nous ont toujours répété unanimement que le « passage » se fait des Nyimur aux Ngetei, ou des Ngetei aux Nyimur, sans jamais revenir aux Tukoi, ni introduire la quatrième classe générationnelle des Ngigatunyo.

Parler de ce lien avec les Karimojong et les Turkana, c'est aussi parler des décorations : « Je suis Jaune » ou « Je suis Rouge », désignation plus courante que celle du nom de leur classe générationnelle.

Pour les Pokot, depuis leur rencontre avec les Turkana et les Karimojong, la question est d'essayer de s'y retrouver entre les Nyangu (-7), les Maina (-8), les Chumo (-1), les Sowe (-2), les Korongoro (-3) ou Kapsikis (-3), les Kipkoimet (-4) ou Kaperur (-4), les Kaplelach (-5) et les Merkutwa (-6) d'un côté, les Tukoi (Zèbres), les Nyimur (Pierres) et les Ngetei (Gazelles) de l'autre : Qui fait quoi ? Quel type de pouvoir est reconnu ? Qui exerce ce pouvoir ? Sur quoi ? Sur qui ? Jusqu'où ?

5.7. De la transmission du pouvoir des classes générationnelles par la découpe de l'*amuro* à la transmission des pouvoirs des classes d'âge

Nous avons vu que la transmission des pouvoirs d'une classe d'âge à l'autre, à Chepareria et à Sigor, n'est pas institutionnalisée. Quand ils parlent de la transmission des pouvoirs, nos informateurs évoquent les classes générationnelles et font référence à la découpe de *l'amuro*, qui « vient d'ailleurs ». Cette seule référence admise en terme de « transmission de pouvoirs » par la découpe de la cuisse droite, *amuro,* est un trait fondamental de la transmission d'une classe générationnelle à l'autre qui se juxtapose à l'organisation des classes d'âge. « La deuxième génération » prend alors sens et acquiert un status tout à fait reconnu et légitimé dans sa manière de transmettre le pouvoir par la découpe de l'*amuro* pour palier à l'absence d'une formalisation de cette transmission dans le contexte des classes d'âge.

Plusieurs types d'arguments apparaissent, qui vont de celui de Losiamucho (-3), à Sigor, qui insiste sur le clivage de l'appartenance aux classes générationnelles à l'intérieur même des classes d'âge, qui sépare les membres de la même classe d'âge en deux moitiés qui ne jouissent pas des mêmes pouvoirs pour la découpe de l'*amuro.* Il explique comment la transmission des pouvoirs se réalise et comment une forme de hiérarchie secondaire est mise en place, précisément autour de la découpe de l'*amuro.* Il reconnaît la juxtaposition des classes générationnelle, mais très vite il nuance, car il ne faut surtout pas oublier les classe d'âge, qu'il réintroduit aussitôt :

« La cérémonie de transmission de pouvoir d'une classe générationnelle, *sapana*, à l'autre, qu' 'Ils' feront, peut seule déterminer l'acquisition de cette autorisation de la découpe de l'*amuro*.

Les Chumo (-1) qui sont aussi Nyimur peuvent seuls manger l'*amuro*, la différence vient du fait que les Ngetei n'ont pas le droit tant que les Nyimur ont le pouvoir. Mais « Ils » feront bientôt la cérémonie pour autoriser les Ngetei. Mais tant que des Chumo(-1) sont toujours en vie, les autres ne peuvent pas y accéder. Quand il n'y aura plus de Chumo (-1), les Korongoro (-3) accèderont aux pouvoirs ».

A Chepareria, Lomaku (-2) recentre ce privilège de la découpe de l'*amuro* du côté des classes d'âge. Lomaku (-2) est Nyimur, il est autorisé à découper l'*amuro* dans les festins de viande. Il réintroduit la légitimité du pouvoir des classes d'âge, préfigure l'institution de la transmission des pouvoirs d'une classe d'âge à l'autre par la découpe de l'*amuro et* la simultanéité des classes d'âge et des classes générationnelles :

« Ce sont les anciens qui coupent l' *amuro* au cours de *sapana*, les Sowe (-2), les survivants ce sont eux qui coupent l'*amuro* et le distribuent à tous les autres. Les Merkutwa (-6) peuvent aller aider, si c'est nécessaire, mais les Merkutwa (-6) présents, les plus jeunes n'ont pas ce droit, **ils doivent attendre de devenir vieux pour avoir ce droit de couper l'*amuro*.** Les Sowe (-2) donneront le pouvoir de couper l'*amuro* aux Korongoro (-3). C'est à eux que ce pouvoir sera donné, mais ce sont aussi eux qui aujourd'hui, divisent la viande entre tous. Au cours de *sapana* personne du groupe des Korongoro (-3) n'a le droit de découper l'*amuro* jusqu'à ce qu'une cérémonie de transmission des pouvoirs soit effectuée des Sowe (-2) aux Korongoro (-3). Au moment de célébrer *sapana*, que nous soyons trois ou dix, ils diront à ce moment-là 'Nous ne sommes plus capables d'effectuer cette chose aujourd'hui'. La transmission de la découpe de *l'amuro n'a* pas lieu en une seule fois ni en un seul lieu. Chacun, de place en place, ira faire la même chose et les Sowe (-2) seront divisés pour ne pas à avoir à marcher trop loin pour leur transmettre ce pouvoir de la découpe, ils leur transmettront immédiatement le même jour. Mais ils ne savent pas encore ni à quel âge ni quand ils ne seront plus capables ».

Toujours à Sigor, Loyataman (-1) né vers 1890, Chumo (-1) et Ngetei, qui a cinq épouses dont l'une d'elle vient des plaines de l'ouest d'Alale, a été témoin de la transmission de 1958 et décrit avec détail la cérémonie de transmission des pouvoirs d'une classe générationnelle à l'autre :

« Bientôt 'Ils' feront une transmission à l'autre génération. Cela se passe quand la plus jeune génération (Ngetei) qui suit celle de ceux qui découpent l'*amuro* (Nyimur), ceux qui montent vont faire un raid. Après le raid, ils tuent un bœuf. Après l'abattage du bœuf, les anciens leur donnent le pouvoir de découper l'*amuro* : 'Maintenant nous sommes vieux et nous vous enseignons comment découper l'*amuro*'. Ceux-là pour contenir l'agitation des voisins Turkana ou Maasaï, après avoir tué la vache, 'Ils' leur disent 'Vous avez maintenant les pouvoirs, que nous vous donnons, vous devez prendre le pouvoir'. 'Ils' font la célébration, puis les anciens vont dire à

la nouvelle génération comment apporter l'*amuro* et la célébration sera faite ici. De la bière sera brassée, des vaches sont tuées, leurs vaches, puis ils viendront tous ensemble pour l'*ayopo* (*la danse chantée par les femmes*) dans cet endroit et même le bouillon de gaisse, *suto*, sera préparé. Les gens de cette place Alale, 'Ils' nous ont apporté le changement, 'Ils' sont passés par là. La célébration est ainsi faite. Les Nyimur tiennent leur lance à l'avant et la nouvelle génération, les Ngetei, sont derrière tenant chacun leur lance en une longue file et tout le monde suit la découpe ».

Awes (-3), à Sigor et Loyatum (-3), à Chepareria, sont les porte-parole d'un point de vue plus radical. Ils dénient tout lien des Pokot avec une quelconque cérémonie de transmission par la découpe de l'*amuro*. Awes (-3) recentre la communauté dans son identité kalenjin, mais indique également que cette transmission est une pratique des Pokot des plaines de l'est, à Nginyang :

« Nous n'avons pas, à Sigor dans les Cherangany, ces célébrations de transmission des pouvoirs pour la découpe de l'*amuro*, les Pokot de l'est de Nginyang, à Baringo le font. Nous, nous sommes comme les Tugen et les Marakwet. Nous copions simplement *sapana* des Turkana et des Karimojong, à un niveau très réduit ici. Nous avons copié, mais nous suivons nos coutumes originelles. Nous rassemblons les idées suivies par la plaine ou de quelque part, des Karimojong ou des Turkana ».

Pour parler de la cérémonie de succession qui permettra la transmission du pouvoir des Nyimur aux Ngetei, Losiamucho(-3) exprime le détachement dans l'utilisation du pronom personnel de la troisième personne du pluriel, « Ils feraient... Mais 'Ils' feront bientôt la cérémonie pour autoriser les Ngetei... ». Cette mise à distance permet de situer tout de suite la responsabilité du passage Nyimur / Ngetei qui n'appartient pas aux gens des montagnes : cela ne les concerne pas. Par contre, il se ravise, à la fin, pour introduire et affirmer la seule règle qui vaille : «Quand il n'y aura plus de Chumo (-1), les Korongoro (-3) accèderont aux pouvoirs ». Il suggère une forme hiérarchique dans l'attribution des pouvoirs pour la découpe de l'*amuro*, qui permettrait certes, de respecter les règles de part et d'autre des deux organisations, mais surtout de remettre celles des classes d'âge en première ligne. Aujourd'hui seuls les anciens de la classe d'âge des Chumo (-1) et qui sont de la classe générationnelle des Nyimur, les Pierres peuvent le faire. Tant que les Chumo (-1) sont vivants, les Korongoro(-3), tout Nyimur qu'ils soient ne seraient pas autorisés à découper l'*amuro*, au regard de la règle de gérontocratie des classes d'âge. Après la transmission des pouvoirs des Nyimur aux Ngetei, les Chumo (-1) et Ngetei seraient autorisés et eux seulement à découper l'*amuro*.

Les Chumo (-1) ont les pouvoirs dans le cadre des classes d'âge, pouvoirs réduits aux seuls Chumo (-1) et Nyimur pour la découpe de l'*amuro*, dans le respect de la règle de l'organisation des Karimojong, dont elle est issue.

Quand « Ils » auront transmis les pouvoirs aux Ngetei, alors les Chumo (-1) et Ngetei pourront couper l'*amuro*. Enfin quand il n'y aura plus de Chumo (-1), ce sera au tour des Korongoro (-3) et Ngetei. Si toutefois, les Chumo (-1) disparaissent avant la transmission des pouvoirs des Nyimur aux Ngetei, les Korongoro (-3) et Nyimur seraient autorisés. Dans cette logique hiérarchique, le pouvoir demeure à la classe des anciens et l'honneur des classes d'âge est sauf et contredit une certaine hiérarchie qui autoriserait tous les Nyimur ou Ngetei, toutes classes d'âge confondues, à découper l'*amuro*.

Loyataman (-1) utilise également la troisième personne du pluriel, marqueur de distance, mais il va plus loin en précisant qui « Ils » sont : « Les gens d'Alale qui nous ont apporté le changement ». Loyataman(-1) dont l'une des épouses vient d'Alale, a été témoin de récits rapportés par les Pokot des plaines de l'ouest. Il raconte la transmission de la découpe de l'*amuro* en 1958, qui contraste avec le fait que la transmission des pouvoirs d'une génération à l'autre dans l'organisation des classes d'âge n'est pas formalisée.

Lomaku (-2), quant à lui ne situe la découpe de l'*amuro* que dans le contexte des classes d'âge et argumente à son tour la seule fiabilité de la gérontocratie des classes d'âge : « ... ils doivent attendre de devenir vieux pour avoir ce droit de couper l'*amuro*...». Il situe cette transmission au cours d'un *sapana* habituel et met au premier plan l'âge avancé des Sowe (-2) qui nécessitera des conditions particulières en terme de distance « ...pour ne pas à avoir à marcher trop loin.. », en nombre de célébrations « ...chacun de place en place... ». Il utilise simultanément « Ils » et « Nous » quand il parle de la célébration pour indiquer que cette transmission le concerne et ne peut se réaliser que dans la conformité à l'autorité de la gérontocratie des classes d'âge.

Loyatum (-3) a la position la plus radicale. Non seulement il affirme que « nous ne sommes pas affectés par ce tabou de l'*amuro* » mais il annule le danger potentiel si le tabou n'est pas respecté. En ajoutant que « nous ne suivons pas les mêmes lois, *kirurut*, d'aucune sorte avec les personnes qui gardent les vaches, non », il confirme qu'une seule organisation, celle des classes d'âge est valide et du même coup que seuls les Pokot agriculteurs des montagnes

savent. Il laisse apparaître également une représention plutôt sarcastique et distante des pasteurs.

Awes (-3) confirme à son tour l'identité kalenjin des Pokot des montagnes en les opposant à ceux de Baringo. Comme nous le verrons, les Pokot des plaines de Nginyang ont trouvé un compromis raisonnable entre les classes générationnelles et les classes d'âge : une cérémonie de transmission des pouvoirs par la découpe de l'*amuro* eut lieu en 1991, à Nginyang, où les Chumo (-1) ont transmis leurs pouvoirs et aussi celui de la découpe de l'*amuro* aux Korongoro (-3).

L'intéraction des deux organisations offre une grande variabilité dans les solutions possibles et nous invite à poser maintenant la question de Loyatum (-3) sur l'identité des Pokot.

5.8. L'identité des Pokot

Loyatum (-3) confirme son point de vue sur cette question de la double référence socio-politique des Pokot, remet l'ethnographe à sa place et ne confond pas les « vrais » Pokot et les autres...

« Quand vous parlez de la circoncision, c'est à peu près commun dans toute la région, dans toute la société pokot, mais quand vous arrivez à un sujet comme *sapana* maintenant, vous savez que nous sommes les gens qui vivons au milieu de la région, d'autres vivent le long de la frontière ougandaise et c'est leur coutume, parce qu'ils se sont mélangés, mais nous n'avons pas de telles choses ici, parce que ces choses viennent des Turkana, des Karimojong et même d'autres gens, mais nous n'avons pas cela ici. Mais à propos de *sapana*, ces morceaux de l'*amuro* et toutes ces choses y sont, mais nous n'avons pas ces tabous, *kikirei*, nous ne suivons pas les mêmes lois, *kirurut*, d'aucune sorte avec les personnes qui gardent les vaches, non. Il faut placer les choses d'ici et celles de là bas. Maintenant, vous m'avez demandé des choses qui ont commencé il y a longtemps et je vous ai déjà parlé au sujet des classesd'âge, *pïn*, jusqu'à maintenant. J'en ai fini avec celles-ci maintenant, après cela je peux vous livrer des histoires, mais laissez l'autre de côté. Les choses ont changé, se sont transformées maintenant et sont différentes et je voudrais continuer en vous disant des choses différentes, mais qui se poursuivent toujours en suivant les mêmes ingrédients, les mêmes racines, mais seulement en suivant l'organisation des classes d'âge et non le *sapana* ici.

Je veux être clair avec vous et que vous sachiez la différence entre nous qui vivons au milieu du *district* et ceux qui vivent le long de la frontière, pour que vous puissiez savoir la

différence entre eux et nous, aussi lorsque vous nous posez des questions, vous nous demandez, nous n'allons pas chez ces gens, posez-nous des questions qui concernent les gens d'ici et où il y a des informations (*rires étouffés de mon informateur devant l'audace de l'ancien !*). Il y a beaucoup de choses que je peux vous dire et qui peuvent vous aider, car si vous venez travailler dans cet endroit, cela peut vous aider, vous guider à savoir ce qu'il faut demander et ce qu'il ne faut pas demander. Si vous allez du côté d'Alale, un autre lieu le long de la frontière, leurs coutumes sont mélangées : certaines appartiennent aux Karimojong, d'autres coutumes appartiennent aux Pokot, puis à Baringo qui sont les Karapokot[71]. Certains ont des coutumes empruntées aux Turkana, également avec les coutumes pokot, ceux qui sont près de la frontière des Samburu ont des coutumes samburu, une partie des coutumes sont samburu, l'autre pokot. Mais quand vous venez dans des lieux connus comme Muino, Lomut, Chesegon, Sigor, Patei, Kikomedia jusqu'ici, ces endroits sont ceux des purs Pokot. Ce sont ceux-là uniquement et tous les autres viennent de ces gens-là. Maintenant j'affirme que s'il ne parle pas le langage pokot ou ne connaît pas les coutumes pokot, il doit être quelqu'un né en dehors et il demeure ainsi, sans terre et souillé (avec des taches). Il n'a pas su ce qui s'est passé à la maison et il ne pourrait pas vous rencontrer comme vous le faites avec nous pour parler. Et même ceux-là maintenant, peuvent obtenir du gouvernement et le gouvernement nous demande de telles choses comme vous nous les demandez, c'est parce qu'il veut faire du commerce avec eux. Parmi ces gens-là, vous savez, quelques uns sont nés, il y en a beaucoup dans certains endroits, dans les anciennes aires des Européens et ils sont restés là. Aussi ils ne savaient pas ce qui se passait là bas ».

Loyatum (-3) fait, d'une part, une réelle remise en ordre et une clarification sur l'identité des Pokot. Il y a ceux de la montagne, organisés en classes d'âge uniquement, il y a ceux qui se sont mélangés aux Karimojong ou aux Turkana, qui sont concernés par *sapana* et les tabous de la découpe de l'*amuro*. Les Pokot des montagnes ne suivent pas les mêmes lois d'aucune sorte « avec les personnes qui gardent les vaches ». D'autre part, il remet à sa place l'ethnographe qui ose ce type de questions sur *sapana*, mal à propos, à Kikomedia, en montagne et l'invite à poser les bonnes questions au bon endroit.

Loyatum (-3), porte-parole des Pokot des montagnes et passage obligé pour nous, témoigne d'un sens de l'identité et de l'appartenance pokot très exacerbé. Il revendique quelque chose qui est de l'ordre de « l'authenticité pokot », une forme de « nationalisme pokot » marqué par la connaissance de la langue et des coutumes pokot et la naissance « à la maison ». Sinon, il est un Pokot « sans terre et souillé », surtout s'il a, en plus, pactisé avec les

[71] Les pasteurs de l'ouest seuls sont les Karapokot

Européens. L'un de ses fils[72], rencontrés par la suite, a confirmé ce point de vue de son père : « Nous, les Pokot, nous sommes des gens très fiers... ».

Après ces longs développements qui nous ont permis de situer l'organisation des classes d'âge à Sigor et à Chepareria, dans les Cherangany, voici l'essentiel de ce qu'il faut retenir, avant de s'attarder sur le rite d'entrée dans une sous-classe d'une classe d'âge, *pïn :* la circoncision.

6. ETAT DES LIEUX DE L'ORGANISATION EN CLASSES D'AGE, *PÏN* ET SOUS-CLASSES GENERATIONNELLES CHEZ LES POKOT DES MONTAGNES A SIGOR ET A CHEPARERIA EN 1995

Les tableaux ci-dessous (5 et 6) sont une proposition de l'état des lieux dans les Cherangany, à Sigor et à Chepareria, avec toutes les précautions nécessaires du fait d'une grande variété dans le comptage du temps : le nom d'une classe est donné par les anciens lorsqu'elle compte suffisamment de membres. Elle peut être « coupée » si elle en compte trop, ou au contraire étendue jusqu'à quatre sous-classes si elle n'en compte pas assez.

Six classes d'âge apparaissent parmi les hommes rencontrés : Chumo (-1), Sowe (-2), Kapsikis (-3), Kaperur (-4), Kaplelach (-5) et Merkutwa (-6). La dernière, dont les membres de la première sous-classe ont été circoncis en 1995, ne sera nommée par les anciens qu'à l'issue de son recrutement, entre 2001 et 2005. Des anciens pensent que ce pourrait être la classe des Nyangu (-7).

A Sigor, simultanément aux classes d'âge, apparaissent les noms de sous-classes générationnelles associées et inscrites chacune dans le temps des classes d'âge, marquant de façon décisive la référence aux générations de circoncision comme la seule compatible avec l'appartenance originelle des Pokot. Nous noterons ici que si, à travers les échanges avec nos informateurs, ils ne parlent que d'un seul nom de sous-classe *sapana*, en adéquation avec l'une ou l'autre classe d'âge, quand nous avons interrogé les 23 hommes, à Sigor, sur le nom de leur sous-classe *sapana*, plusieurs noms apparaissent pour la même classe d'âge, traduisant ainsi la variation entre la réalité des faits et l'idéal souhaité qu'ils expriment, ce qui est transposé dans les tableaux.

---

[72] Ambassadeur du Kenya en France en 1999

Tableau 5 : état des lieux des classes d'âge et sous classes générationnelles chez les Pokot des Montagnes à Sigor en 1995

Classes d'âge	Sous-classes générationnelles	
	Ce qu'ils disent	Réalité observée
Nyangu (-7) (aucun membre vivant)	**Siroi**	
Maina (-8) (aucun membre vivant)	**Merkinei**	
Chumo (-1) (recrutement entre 1910 et 1926) (de 70 à 105 ans, en voie de disparition)	**Chumokeidyeng**	**Rionomong** **Kolimong** **Chumokeidyeng**
Sowe (-2) (recrutement entre 1926 et 1936) (de 67 à 80 ans, très peu nombreux)	**Chumokeidyeng**	**Kolimong**
Kapsikis (-3) ou **Korogonro (-3)** (recrutement entre 1936 et 1948) (42 à 69ans, très nombreux)	**Chukokoch**	**Mermesek** **Ngipurot** **Remedwal**
Kaperur (-4) ou **Kipkoimet (-4)** (recrutement entre 1950 et 1963) (40 à 69 ans, très nombreux)	**Remedwal**	**Remedwal**
Kaplelach (-5) (recrutement 1963-1973-1979) (de 26 à 45 ans, très nombreux)	**Mermesek**	**Mermesek**
Merkutwa (-6) (recrutement 1972-1985-1988) (25 ans à 35 ans, très nombreux)	**Nguramu**	
Nyongu ? (-7) (Recrutement de la première sous-classe en 1995)	(pas encore)	

Temps

Tableau 6 : état des lieux des classes d'âge chez les Pokot des Montagnes à Chepareria en 1995

Classes d'âge
Nyangu (-7) (aucun membre vivant)
Maina (-8) (aucun membre vivant)
Chumo (-1) (aucun membre vivant)
Sowa (-2) (recrutement entre 1926 et 1936) (de 67 à 100 ans, en voie de disparition)
Kapsikis (-3) ou **Korongoro (-3)** (recrutement entre 1936 et 1948) (de 57 à 89 ans, peu nombreux)
Keperur (-4) ou **Kipkoimet (-4)** (recrutement entre 1950 et 1963) (de 25 à 95 ans, très nombreux)
Kaplelach (-5)

	(recrutement entre 1963 et 1980) (de 31 à 61 ans, très nombreux)
	Merkutwa (-6) (recrutement entre 1980 et 1990) (de 31 à 36 ans, très nombreux)
Temps	**Nyongu ? (-7)** (Recrutement de la première sous-classe en 1995)

7. De la singularite autour des noms de classes d'âge

7.1. Deux noms pour la même classe d'âge

Les Chumo (-1) et les Sowe (-2) sont souvent confondus au cours des entretiens et Losiamucho (-3) précise que les « Sowe (-2) sont une branche des Chumo (-1) ». Longorichoto (-4) ajoute que « Les Sowe (-2) sont les mêmes que les Chumo (-1), ce sont les mêmes gens, *pichine akonga*, c'est un seul homme, la différence vient de l'antériorité de la circoncision des uns par rapport aux autres ».

Mais alors : pourquoi avoir changé de nom de classe d'âge et ne pas avoir considéré ce dernier groupe d'initiés comme la dernière sous-classe des Chumo (-1) ? En outre, nous relevons dans nos données trois cas qui contredisent cette assimilation des deux classes d'âge, puisqu'alors les grand-pères (-1) et pères (-2) d'*Ego* appartiendraient à la même classe d'âge :

Noms d'*Ego*	Grand-père	Père	*Ego*	Fils
Kolopo (-3)	Chumo (-1)	Sowe (-2)	Korongoro (-3)	Kaplelach (-5)
Lomasiro (-5)	Chumo (-1)	Sowe (-2)	Kaplelach (-5)	*soya* (plus tard)
Pole (-3)	Chumo (-1)	Sowe (-2)	Korongoro (-3)	*maminye* (il n'a pas encore de fils)

En effet, Kolopo (-3), Lomasiro (-5) et Pole (-3) ont un grand-père Chumo (-1) et un père Sowe (-2), ce qui signifie que grand-père et père appartiendrait à la même classe d'âge, ce qui s'avère tout à fait improbable au regard de la règle d'appartenance à une classe d'âge, *pïn* et remet en question l'idée courante de la fusion de ces deux classes d'âge.

Comme nous le verrons, la même fusion des Chumo (-1) et des Sowe (-2) apparaît à Nginyang chez les Pokot des plaines de l'est et cette distinction du nom est en relation avec le territoire : les anciens installés sur les collines de Churo ont refusé le nom Chumo (-1) et ont maintenu celui de Sowe (-2) pour des hommes qui ont été circoncis la même année. Cette attitude commune en montagne et dans les plaines de l'est de fusionner ces deux classes d'âge

en une seule, pour des raisons territoriales ou d'antériorité du moment de la circoncision, est à affiner.

7.2. Le double nom d'une même classe d'âge : l'opposition plaine / montagne

Le nom des Korongoro (-3) perdure dans les plaines alors qu'il a disparu à Sigor et qu'il est utilisé avec prudence à Chepareria. Chez les Pokot des montagnes, au moment de la nouvelle attribution de ce nom par les anciens, tous ses membres ont répondu par un grand silence au lieu du 'hmm hmm' approbateur. Les anciens ont alors proposé 'Kapsikis' qui fut accepté par la nouvelle classe. J. Péristiany (1975 : 183-192) fut témoin, dans les plaines de l'ouest, du fait que « La classe Korongoro (-3) est la plus *nefandous* au sens littéral du terme : un monde dont on ne doit pas parler. La classe d'âge korongoro (-3) précédente était réputée pour avoir été marquée, pas seulement auprès des Pokot, mais aussi parmi leurs parents kalenjin du sud, les Kipsisgis, par des sécheresses, la peste bovine, l'infection des cicatrices de circoncision, la désobéissance de jeunes guerriers korongoro (-3), la folie de leurs leaders et la défaite qui les a mis aux mains de leurs ennemis.

Comment les différentes ethnies pouvaient-elles parer à la répétition de ces calamités et au dépassement de ces maux ? [73] Ayant procédé par l'élimination du nom 'korongoro' du cycle des classes d'âge, qui progresse alors directement à la suivante, ils ont éliminé ainsi la possible réincarnation du modèle des événements de la classe d'âge néfaste.

Ce précédent, inconnu des anciens en pays pokot, n'a pas affecté leur intention d'imposer ce nom à la nouvelle génération, en 1948 à Ortum et ils étaient pressés de voir les jeunes guerriers l'accepter. Les jeunes hommes de tête, tenant bon dans la croyance que le nom 'Korongoro (-3)' était la propriété de leur classe d'âge, ont refusé d'être reconnus par un autre nom. Face à cette situation fâcheuse, l'émergence d'un grand leader, un expert rituel, *werkoyan*, écarterait les calamités potentielles tant redoutées » (J. Peristiany 1975 : 183-184).

Sans aller jusqu'à prétendre que la présence de J. Peristiany en 1947, dans les plaines de l'ouest a été le seul facteur déterminant dans le fait que la classe des Korongoro (-3) perdure dans les plaines de l'Ouest aujourd'hui, sa participation active, malgré lui, à ce travail

[73] Les Nandi (G.W.B. Huntingford : 1953 et M.S. Langley : 1979) et les Kipsigis (J. Peristiany 1975 : 184) ont abandonné le nom des Korongoro (-3) et n'ont plus que sept noms de classes d'âge.

de la naissance d'un leader de ce type est tout à fait édifiante et marqueur pertinent du maintien du nom 'Korongoro (-3)'! Voici les événements :

« ... Je vais maintenant décrire l'émergence d'un prophète pokot et ma propre participation, ou plutôt, de l'utilisation qu'il fut fait de ma présence dans les évènements décrits...

C'est le moment d'un débat sur le nom d'une classe d'âge qui selon l'ordre du cycle d'âge, devrait être nommé Korongoro (-3). Le lieu est le voisinage de Marich Pass, illustre par une défaite massive dont furent victime les Pokot, au profit des Maasaï.

Nous progressons en file indienne - une longue file de porteurs, d'amis, aussi bien que de dépendants et de flaneurs invariablement attirés par les affaires de l'anthropologue, spécialement ici, au cours d'une longue marche, qui nécessite de l'entraînement, de la nourriture et des sujets de conversation originaux pour le retour à la maison. De petits monticules de pierres marquent la direction du chemin; des tombes de braves guerriers pokot que l'un d'entre eux honore et apaise en ajoutant une pierre sur le mémorial.

Quand ces batailles ont-elles eu lieu? 'Il y a très longtemps'.

Pendant quelle classe d'âge? 'Les Korongoro(-3)', bien sûr, car durant quelle autre classe d'âge de telles calamités seraient-elles arrivées aux Pokot ?

Demander 'quels' Korongoro (-3) ? était une question dénuée de sens, tant qu'elle n'était pas rattachées à une information généalogique connue et authentique.

Soudain, le chant strident d'un oiseau nous cloue tous sur place. S'agit-il d'un oiseau d'augure et si oui, l'augure porte-t-il sur le côté gauche ou droit de la colonne? Si ce chant est un présage, est-il de bons ou de mauvais augures? Longue discussion. Mais nous étions entrain d'effectuer un voyage dans le calme, pourquoi des augures, utilisés principalement pour la guerre nous affecteraient-ils? L'argument n'a pas beaucoup de prise sur ceux qui veulent retourner. D'innombrables guerriers, amis et ennemis ont-ils marché sur le chemin sur lequel nous sommes ? Cela n'est-il pas arrivé durant la classe d'âge néfaste, la même que celle d'aujourd'hui ? Quel sens donné à cette journée de paix plutôt que de guerre à cet endroit même si un sort nous avait été jeté ? Qui pourrait le mieux répondre à ces questions ? Qui pourrait interpréter le présage? Sans doute aucun d'entre nous. Nous perdons quelques

membres du groupe et les autres poursuivent. En chemin, je demande ce qui s'est passé à Marich Pass, mais on m'avertit que personne ne parlera de ces choses près du Pass et encore moins à l'approche de l'obscurité.

Le jour suivant, nous atteignons la rivière WeiWei. Sur la berge d'en face des crocodiles se chauffent au soleil pendant que l'oiseau escorteur leur cure les dents. Il n'y a pas de discours à faire pour continuer. Nous lançons des pierres avec violence sur les crocodiles qui s'en protègent en entrant dans la rivière. Sur ce, nous marchons dans l'eau, au-dessus de la poitrine, comme pour aller à leur rencontre, jusqu'à la berge d'en face qu'ils viennent d'évacuer. Si, suivant l'éthologie animale des Pokot, quelqu'un entre dans l'eau en même temps que les crocodiles, en faisant très attention, il avance tout en battant l'eau autour de lui avec un bâton, aucun sort ne pourra lui être jeté. Ici, l'opinion pokot est unanime. Il n'y a aucune hésitation, aucune contreverse. Arrivée sur la berge de la rivière, repérage des crocodiles, jets de pierres, simultanément marche dans l'eau des crocodiles et des humains en sens inverse des bords de la rivère : ces évènements se sont succédés l'un après l'autre comme une mise en scène tout à fait au point.

A la tombée de la nuit, notre troupe campe près d'une rivière. Je vais m'installer devant ma table de travail, me préparant à démontrer comment administrer des injections de sérum antivénéneux, quand je sens que quelque chose d'inhabituel se passe. Suivant le regard effrayé des Pokot debout à mes côtés, je comprends, en voyant se déplacer vers moi, à belle alure un serpent noir d'au moins 1m 80 de long. J'ai à peine le temps de pousser le Pokot debout de ce côté, avant que le serpent ne glisse à travers les pieds de ma table et poursuivant sa course dans ma tente, s'emmêle lui-même dans la moustiquaire avant d'être tué par une flèche empoisonnée. Le jour suivant, je suis piqué par deux petits scorpions alors que j'inspecte mes chaussures dans cette éventualité.

Les Pokot qui ont continué le voyage avec moi sont profondément choqués. L'oiseau n'a-t-il pas essayé de nous avertir ? Et n'est-ce pas si inhabituel qu'un serpent attaque des hommes en route pour une si longue distance ? Ce n'est pas un serpent ordinaire. C'est un proche d'un guerrier qui nous veut du mal. Qui, parmi nous, simultanément attire ce mal et a le pouvoir de lui résister ? Ces questions et d'autres sont débattues durant le voyage, le centre de la conversation allant toujours vers des sujets plus mondains à la tombée de la nuit. Pour le scorpion, l'opinion est divisée. Les scorpions ont l'habitude de se reposer dans des lieux obscurs, mais il est bizarre que leur rencontre active ait suivi celle du serpent.

Ce fut les points essentiels de notre expédition sur les montagnes de Cheptulel, le cœur du pays des Pokot. Rien d'autre que l'ordinaire suivit ces évènements vite oubliés, jusqu'à ce que nous retournions à notre camp principal à Kongelai[74] près de la rivière Turkwel et de la frontière ougandaise. Ici, bien sûr nos aventures mineures furent dramatisées au bénéfice de nos visiteurs. Les esprits de ceux qui, parmi les guerriers morts, n'avaient pas été réincarnés pendant de nombreuses générations et que nous n'avions pas apaisés par inadvertance en plaçant une pierre sur les monticules, étaient accusés de s'être accrochés à nous, quand nous traversions Marich Pass, car quelques uns étaient déjà devenus des esprits du mal alors que d'autres voulaient simplement nous rappeler à leur bon souvenir et à leur état malheureux du moment. Plusieurs déchirures et blessures profondes furent montrées comme preuves de cette affirmation...

Poursuivant plus au nord le cours de la rivière Turkwell, nous atteignons les hauteurs de Ptoyo, après une marche facile et agréable, avec l'alternance de pluies torrentielles ou d'un soleil de plomb qui soit nous trempe jusqu'aux os, soit nous cuit littéralement... Nous arrivons épuisés et fourbus à Ptoyo. Nous allumons un feu immense, autour duquel nous nous serrons avec plaisir, tout en grelottant. Mes compagons de route ne me quittent pas des yeux et me conseillent de m'asseoir le plus près possible, du feu 'nous ne voulons pas que les femmes de cet endroit jettent leur ombre, sur vous'. Une atmosphère pesante plane ce soir-là... Deux yeux immenses à la lueur du feu me fascinent : une hyène que j'ignore. A mon réveil, tôt le matin, très affaibli et avec une fièvre de cheval, j'appelle mes compagnons sans succès. Ils sont partis, craignant qu'il m'arrive le pire et qu'ils en soient rendus responsables. Mes appels aboutissent, ils reviennent et m'expliquent leurs craintes. J'étais délirant, abattu pas la fièvre et comme ils pensait que j'allais mourir, ils ont préféré s'éloigner pour éviter d'être accusés de mon 'meurtre'...

Nous poursuivons jusqu'à Kongelai[75] où notre camp a une drôle d'apparence : l'écorce des arbres et ma tente sont recouverts de chats sauvages, hyènes et autres rats, morts et accrochés par la tête. Ma tente est encerclée de petits monticules, si nombreux qu'il était impossible de faire un pas sans marcher sur l'un d'entre eux. C'est ainsi que les Pokot se protègent des maraudeurs potentiels, qui viennent faire paître sur leurs pâturages : ils enterrent

---

[74] à 2,5 km environ de Kacheliba

[75] *Alias* Kacheloba

des plantes médicinales variées sous de petits monticules de terre. Quiconque vient à marcher dessus, met en péril sa vie ou sa tête...

Quelques jours plus tard, je retourne à mon poste en montagne, à Ortum. Dès le matin de mon arrivée, arrive à ma porte un homme barbu, dénudé mis à part une peau de singe gris sur les épaules. Après les présentations d'usage, en la présence de mon assistant, il se présente : 'Je suis Riamanyan[76], fils de Rionokol, fils de Psilei... J'ai mis toute mon énergie pour essayer de vous tuer. J'ai envoyé le serpent noir pour vous mordre, j'ai dit aux scorpions de vous piquer, quand vous êtes arrivé chez moi, j'ai dit à mes ancêtres de vous sortir de là, mais vous n'êtes pas mort, alors je suis venu moi-même à Kongelai pour faire une potion magique pour vous tuer ou vous rendre fou.... Ancien-de-ces-histoires, si vous êtes notre ennemi, mettez-moi dans la Maison du Roi (en prison). Si vous êtes notre ami, faites la paix et enseignez-moi votre magie et je vous enseignerai la mienne'

Je fus profondément ému, non seulement parce que j'étais sur le point d'entrer dans un monde dans lequel, autrement, je n'aurais jamais eu accès, mais aussi et je pense surtout, parce que j'étais honoré par un brave homme qui me montrait toute sa confiance... » *Ibidem :* 1977 : 184 -189).

En 1948, avec de si bonnes augures, le nom des Korongoro (-3) ne pouvait s'annoncer que sous les meilleurs auspices dans les plaines de l'Ouest où il perdure.

Le même refus du nom « Kipkoimet (-4) » a eu lieu à la génération suivante chez les Pokot des montagnes. Les anciens proposèrent 'Kaperur'(-4)» qui fut accepté.

La classe des Kaplelach (-5) est aussi associée à un événement survenu à la génération précédente. On dit qu'à l'attribution du nom des derniers Kaplelach (-5) un ancien, très réputé et respecté par la communauté, lança ce nom. La réponse fut acceptée par les membres par un « hmm hmm », mais une femme s'est mise à crier dehors « Pourquoi ? ». Alors l'ancien lui répondit : « Je ne mangerai pas beaucoup ». Quand les derniers Kaplelach (-5) étaient guerriers, le pays a subi de graves sécheresses, associées à des conduites en dehors de la coutume : ce sont les membres de cette génération qui ont accepté les écoles et ils ont été rendus responsables des conséquences d'avoir envoyé leurs enfants à l'école.

---

[76] Riamanyan est un chef très influent dans la région, descendant des premiers habitants de Söök, expert rituel de première importance

La réapparition de chacune des classes d'âge fait toujours craindre la réapparition des événements fâcheux, ou au contraire heureux, comme c'est le cas des Nyangu (-7) et des Merkutwa (-6) dont le nom est associé à l'expansion rapide des Pokot à la fin du XIXème.

7.3. Deux classes d'âge recrutent simultanément

Le chevauchement du recrutement des Kaplelach (-4) et des Merkutwa (-6) : 1972-1979 pose problème. Loyataman (-1) indique que :

« Le recrutement simultané des deux classes a été nécessaire pour que les Kaplelach (-5) (1963-1973-1979) achèvent en1979 leur recrutement et que les Merkutwa (-6) (1972-1985-1988) commencent à recruter dès 1973. A cette époque il n'y avait personne pour la circoncision et ils ont donné du temps à la classe, environ dix ans (1963-1973). Puis ils ont décidé de couper cette génération qui devenait trop nombreuse, c'est pour cela qu'ils ont décidé de donner le nom Merkutwa (-6). ».

Ainsi; en 1972, la troisième sous-classe des Kaplelach (-5) est coupée et la classe d'âge suivante des Merkutwa (-6) est ouverte, ce qui n'arrête pas, malgré tout, le recrutement des Kaplelach (-5) puisque les membres de la troisième sous-classe des Kaplelach (-5) sont circoncis en 1979.

Simultanément, on coupe une classe parce qu'il y a trop de membres et on continue à recruter des membres pour cette même classe : c'est un autre exemple de l'expression paradoxale des Pokot. Tous les informateurs rencontrés font état du recrutement simultané de ces deux classes. Il est vrai que les Kaplelach (-5) ont reçu leur nom des anciens en 1979 et les Merkutw (-6) en 1988 et ce moment décisif de la dation du nom de classe semble avoir occulté le recrutement simultané des deux classes qui apparaît comme un simple ajustement du nombre des membres d'une classe par rapport à l'autre.

On peut faire également l'hypothèse que la génération des Merkutwa (-6), fils des Kaperur (-4) et ceux-là seuls, avaient atteint l'âge de la circoncision (entre 10 / 12 ans et 20 ans) en 1963. Par contre, les Merkutwa (-6), fils des Kaplelach (-4), ont dû attendre leur tour, en 1985, après que les Kaplelach (-4) aient été nommés par les anciens.

7.4. Les classes d'âge liées aux évènements

Loyataman (-1) dit encore que trois événements sont liés à la génération des Chumo (-1) : *kima asis*, le soleil mort, la plus grande éclipse du soleil en 1926, le grand tremblement de terre, *koringring*, de 1928 et l'ouverture de la première Ecole du Gouvernement à Kacheliba, en 1929.

Longorichoto (-4) dit aussi que :

« Les Tukoi ont commencé quand les Blancs sont arrivés en 1910, l'éclipse du soleil et le tremblement de terre ont eu lieu au moment de l'âge des Maina (-8), les Kapsigis (-3) étaient là au moment de l'affront de Kolowa en avril1950, les Kaperur (-4) au moment de *Dini ya Msambwa*, en mars 1950. Les Kaplelach (-5) ont commencé au moment où un blanc est venu faire des trous pour sonder les possibilités de creuser des puits[77]. »,

La succession de ces évènements attachés à des générations, mérite qu'on s'y arrête. La « classe d'âge Tukoi » dont parle Longorichoto (-4) est souvent mentionnée et l'on se souvient également des hésitations de Loyatum (-3) à l'énoncé de la « classe d'âge Tukoi ». Lomaku (-2) dit encore que « les Tukoi sont des Nyangu (-7), c'est une habitude de les nommer ainsi, les Tukoi sont des Nyangu (-7) ou Nyonjon ». En effet, cette classe ne figure pas parmi les huit énoncées et fait référence à l'une des classes générationnelles des Karimojong. Quand Longorichoto (-4) dit encore que son grand-père était « Maina (-8), Tukoi et blanc » (blanc fait référence aux décorations de laiton des Ngetei), son père « Sowe (-2), Nyimur et rouge» et qu'il est lui-même « Kaperur (-4), Ngetei et blanc », ajouté au fait d'avoir ainsi énoncé les Tukoi comme membres de la classe d'âge des Maina (-8), signifie que la référence aux classes générationnelles, empruntée dans la plaine a également un écho en montagne et signe de l'intéraction entre les deux communautés : plaine / montagne. Ainsi les Tukoi sont présents chez les Nyangu (-7) et chez les Maina (-8), ce qui conforte la transversalité des classes générationnelles dès le dédut de l'emprunt.

A la génération de son grand-père, le même événement, *Dini ya Msambwa*, ou la rixe de Kolowa, associé à deux classes différentes, signifie qu'en 1950, les anciens ont attribué leur nom aux Kapsikis (-3) et qu'ils marquent le début de la génération des Kaperur (-4).

---

[77] Longorichoto (-4) y a participé

Dans le même ordre d'idée, Loyataman (-1) fils de Maina(-8), évoquant la règle de récurrence des noms, dit encore : « Comme pour les Tukoi, les Siroi, les Maina (-8) leurs enfants sont toujours en vie et leur nom ne peut pas être donné... ». A nouveau dans son discours, Loyataman (-1) n'hésite pas à mêler le nom d'une classe d'âge, Maina (-8) avec des sous-classes générationnelles (Tukoi et Siroi) ou la classe générationnelle des Tukoi.

Avec l'organisation clanique, les classes d'âge demeurent la référence socio-politique essentielle pour les Pokot de Sigor et de Chepareria dans les Cherangany. Il existe huit classes d'âge, chacune organisée de deux à quatre sous-classes, au regard du recrutement des membres. A l'issue de son recrutement, chaque classe reçoit un nom parmi les huit noms récurrents, au regard d'une règle d'incompatibilité qui exige qu'un nom ne revienne que si et seulement si tous les fils de cette classe nommée précédemment sont morts. Un fils n'appartient jamais à la même classe d'âge que celle de son père, mais à la suivante ou, dans l'idéal, à la troisième classe d'âge à partir de celle du père, ce qui fait que, dans l'idéal encore, chaque homme devrait connaître et son grand-père et son premier petit-fils avant de mourir.

Les générations passées, présentes et futures sont englobées à l'intérieur des huit classes d'âge, unités de 9 à 15 ans chacune qui se répètent à tout jamais dans la rotation toujours identique d'un ordre cyclique.

Cependant, l'organisation en classes générationnelles des Karimonjong qui est une réalité chez les Pokot des Plaines, remet en question l'ordre de la tradition très respecté chez les Pokot des montagnes. En effet, les deux types de classement en classes d'âge et en classes générationnelles, sont tout à fait incompatibles et contradictoires l'un par rapport à l'autre du fait de l'attribution des pouvoirs. Si les classes d'âge donnent toute autorité à la gérontogracie, les classes générationnelles, qui octroient le pouvoir même à des membres très jeunes, provoquent leur méfiance « c'est juste une pratique » et cette incompatibilité les pousse à renforcer le pouvoir de la gérontocratie de la classe d'âge des anciens.

L'organisation des classes d'âge ainsi mise à jour en montagne, un passage obligé par le rite d'introduction, la circoncision, s'impose maintenant. La circoncision, qui permet à tout membre masculin d'accéder à son status d'homme initié, est aussi le marquage social par excellence qui permet de distinguer deux classes de personnes dans la communauté : les initiés, les circoncis et les non-initiés, les non-circoncis et les femmes.

ENTRER DANS UNE CLASSE D'AGE : LE RITE DE LA CIRCONCISION[78] CHEZ LES POKOT

L'homme ou le jeune homme pokot, en montagne ou dans les plaines de l'est, est couvert de honte s'il demeure dans la communauté sans avoir été circoncis. « Ce n'est pas bon ». Ceux qui ont été circoncis se moquent de lui : « Tu es vraiment lâche. Quel genre de personne es-tu ? Tu es vraiment un bon à rien dans cette communauté ». De plus, il est souvent l'objet de plaisanteries quand on s'adresse à lui en tant que : « *somjon !* (le non-circoncis !) » par opposition à *lengyer*, *sorngen* ou *soormonyon*, l'homme circoncis, ou pire, quand il est traité honteusement de « *meretin !*, glande ronde et sale! (prépuce) ». Ce dernier qualificatif méritant quelques précautions d'emploi ; il n'est utilisé qu'en dehors de toute présence de mères, qui n'ont pas le droit d'entendre une injure aussi honteuse.

1. LE CADRE ELEMENTAIRE DES CEREMONIES

En montagne, la circoncision n'a jamais lieu en décembre, mais plutôt pendant la saison des pluies, d'avril à septembre. Au contraire, dans les plaines de l'est, elle se déroule de novembre à janvier. Le rythme scolaire interfère également dans le choix du moment de la circoncision. Les novices restent aujourd'hui trois à quatre mois en temps réel, en dehors de la maison, mais on dit que c'est durant toute une année. Par contre, ceux qui ne suivent pas une scolarité régulière ou ne sont pas scolarisés du tout passent au moins une année réelle en dehors de la maison. Les actuels Chumo (-1) sont restés de deux à cinq ans en brousse. Ceux qui étaient entrés enfants à la circoncision, étaient à peine reconnaissables à leur retour. Leur régime alimentaire, exclusivement carné, en a fait des hommes plus forts et plus grands.

L'initiation masculine a lieu environ tous les deux, trois, quatre ans ou davantage, dans la même région. Elle se déplace de voisinage en voisinage, d'est en ouest à travers le territoire occupé par les Pokot. Le nombre de ceux qui sont circoncis ensemble varie d'un endroit à l'autre proportionnellement à la densité de la population. La menace de la sécurité

[78] M.W.H. Beech (1911), J. Barton (1921), G.N.B. Huntingford (1969), J. Péristiany (1951), J. Akong'a (1987), J-J- de Wolf (1983), J.J Visser (1989) qui ont traité de la cérémonie de la circoncision chez les Pokot sont mes références complétées par les données que j'ai recueillies, tant en montagne que dans les plaines de l'est. E. Meyerhoff (1981), avec sa thèse sur le status de la femme pokot, propose également des données très précieuses sur la circoncision.

de la région peut interrompre le rite pendant plusieurs années. Généralement, d'une vingtaine à une quarantaine de jeunes des mêmes voisinages sont initiés en même temps. Ils ont environ de 10 / 12 ans à 18 / 20 ans.

Quand un homme est initié, il devient membre de sa classe d'âge, ou *pïn*, en formation, jusqu'à la fin de sa vie et gravit des échelons au fur et à mesure de la disparition des classes d'âge précédentes et du changement progressif de status des membres de sa classe d'âge : guerrier, guerrier au pouvoir, ancien. Cependant, aucune cérémonie de transmission des pouvoirs d'une classe d'âge à l'autre, comme la cérémonie du *saket apeito* des Nandi, n'apparaît chez les Pokot.

Un lien étroit de soutien et d'obligations mutuels, concrétisé à travers l'échange de bétail, est établi entre les membres de la même classe d'âge. La solidarité du groupe peut être partie prenante dans le règlement des erreurs d'un de leurs pairs. Ainsi, l'un de nos informateurs témoigne qu'ayant été mis au courant que l'un des leurs avait commis des fautes chez lui, ils l'ont attrapé pour lui faire préparer de la bière, *bousa*, acheter du miel, *kumat*, une couverture et deux moutons. Le groupe lui-même avait apporté « dix douzaines » de soda. L'ayant raccompagné chez lui, ce sont ses pairs qui ont présenté des excuses à sa mère, à transmettre au père et l'ont priée d'accepter ce qu'ils avaient apporté en réparation, mettant en garde leur camarade concerné de ne plus recommencer.

Après l'opération, les garçons passent par une période de marge de deux à trois mois aujourd'hui, voire de cinq à six mois selon les auteurs, regroupés dans la hutte de circoncision, *menjo*. La période liminale est ponctuée d'une succession de rituels accompagnés, d'une part de la levée progressive des tabous, d'autre part de festivités autour de la nourriture, *lapan*. Voici ces rituels :

- Le premier mois après l'opération, 'le premier bain', *löpöw*,
- Le deuxième mois, 'le deuxième bain', *löpöw*,
- le troisième mois, 'brûler', *pelat*, ou 'la mort des novices',
- le cinquième mois, 'l'épreuve du *rula*', alias *kipsikutwö*,
- à partir du sixième mois, les cérémonies d'agrégation : le troisième bain, la prestation de serments, la dation du nom de classe dâge,
- le lendemain, *kipuno*, 'sortir de la hutte *menjo*'.

Quelque temps après la circoncision, deux derniers rituels parachèvent l'initiation :

- la cérémonie secrète du *sewo :* enterrement des armes que les initiés ont reçues de leur père à leur sortie de la hutte *menjo* et qu'ils utilisent un certain temps au moment de la grande marche avec leurs instructeurs pour surveiller les pâturages et autres lieux de résidence des Pokot,
- *sukution* 'la cérémonie qui autorise les initiés à avoir des relations sexuelles'.

Comme chez les femmes, les hommes s'assurent que les secrets de leurs rites d'initiation ne soient pas révélés à des non-initiés, dans ce cas ni aux femmes, ni aux enfants.

Au fur et à mesure de la progression des rites, les tabous institués au moment de l'opération sont levés : le type d'alimentation, le fait d'être alimenté ou de s'alimenter, l'utilisation on non des mains pour manger, le port de la parure initiatique, le déplacement dans et hors de l'espace initiatique etc.

Après l'initiation, tout garçon atteint sa maturité sociale et acquiert son status sexuel adulte. Au contraire des filles, c'est seulement après son initiation qu'un garçon a le droit d'avoir des relations sexuelles et plus tard de se marier. C'est pour cela que les garçons ne jouissent pas du même type de liberté sexuelle que les filles avant l'initiation. Quand un garçon non-circoncis met une fille ou une femme enceinte, c'est une offense abominable et les anciens peuvent exiger un avortement.

2. LE DEROULEMENT DU RITUEL

« Pendant la circoncicion, 'Prie ton dieu'. Jusqu'au jour de la sortie, personne n'est sûr de rien. Le jour où vous sortez, dites 'Merci'. Avant cela, ne dites rien », recommande Loyatum.

2.1. Les Préambules de la circoncision : la demande

Les temps changent : « Il y a longtemps, quand vous vouliez être circoncis, vous deviez aller tuer un homme, ou une vache d'un autre endroit et la rapporter, ou vous partiez chasser un lion, avant la circoncision. Si vous aviez tué un homme ou un lion, vous aviez donné la preuve que vous êtes un homme, alors vous deviez aller à la circoncision. Mais aujourd'hui, les gens sont éduqués et ils ne suivent plus cette tradition, parce qu'il y a la loi kenyane et si vous tuez quelqu'un, vous serez mis en prison, si vous tuez un animal, vous irez en prison... ».

Aujourd'hui, la pratique veut que les jeunes désireux de faire le rite fassent une démarche auprès de ceux qui ont été circoncis les derniers et qui forment la dernière sous-classe de circoncis de la classe d'âge en formation. Ces intermédiaires vont voir les anciens qui donnent leur décision, fondée sur l'état des récoltes et celui des troupeaux. Certains informateurs parlent aussi de l'intervention de l'expert rituel, *laibon* ou *werkoyon*. Beech (1911 : 20), de son côté, fait intervenir ici le *kiruwokin*, l'ancien, chef et conseiller à qui les prétendants demandent la circoncision en venant danser devant sa maison. S'il juge le moment opportun, le *kirwokin* accorde sa permission et fixe une date d'ici à quelques mois. Alors les prétendants construisent des maisons spéciales où ils s'installent, passant leur temps à danser, à prier dieu, *tororut*[79], de leur donner la force nécessaire pour supporter les souffrances de l'épreuve. Un trait marquant de cet épisode de danse est l'arrivée du *kiruvokin* qui les accable avec mépris par ces mots :

« - Je sais que vous êtes heureux et que vous souhaitez être circoncis, mais je crains que vous ne soyez pas capables de supporter le couteau tranchant !

- Nous sommes prêts et nous n'avons pas peur ! »

Quand ils ont été autorisés à faire la circoncision, ils construisent la hutte de circoncision, *menjo*, loin du village et ils sont circoncis par des gens venus d'ailleurs. Cette hutte est très grande et peut contenir jusqu'à 400 personnes : les novices, les hommes circoncis des classes d'âge précédentes qui sont les instructeurs, les parrains de circoncision, membres des sous-classes dernièrement circoncis, de la même classe d'âge ou non, qui les accompagnent. Il y a aussi les anciens qui forment les hommes « à être des hommes » et des guerriers, *mïrön*. La plupart sont du village, d'autres viennent de l'extérieur. Il y a un lieu pour les femmes en dehors, mais elles ne sont pas admises à l'intérieur. On interdit aux femmes d'aller sur le lieu de la circoncision, tout comme les garçons, dès leur plus jeune âge, de la même manière que les hommes ne sont absolument pas admis dans l'espace rituel de l'excision. Dans le même temps, les hommes interdisent aux mères de venir aux abords de la hutte *menjo*, ils leur demandent d'apporter du lait, de la farine de maïs et de l'eau pour qu'elles leur cuisent l'*ugali*. Le rôle des femmes ici est d'apporter la nourriture à leurs fils à 2 km environ de la hutte *menjo*, d'où elles communiquent avec les anciens par leurs ululements.

---

[79] Les Pokot se situent à la fois avec les dieux qui les ont créés et leurs semblables, qu'ils soient des Pokot, des étrangers, des animaux ou des plantes. Dieu, *tororut*, pris dans la conception pokot du « dessus, est représenté par le ciel, *yïm*, le soleil, *asis*, et la lumière, la pluie, *ilat*. Le Mt M'telo, la demeure de Tororut sur terre est le lieu pokot le plus vénéré. Les épithètes de *tororut* sont indicateurs de sa fonction : *pturei*, celui qui écoute, lumei celui qui comprend.

Ainsi, les hommes savent qu'une femme a apporté de la nourriture et ils peuvent aller la chercher. Ils rapportent la nourriture, puis ils restent dans la hutte *menjo*.

2.2. Les jours qui précèdent la circoncision

La semaine qui précède la cérémonie se passe à faire la fête de la viande de mouton et de chèvre et du lait pour augmenter les forces et l'endurance des novices. Tous les villages du voisinage participent à cette préparation.

La veille de la circoncision, un bœuf est généralement tué, sans couleur particulière. Tous les clans célébrent le bœuf et l'honorent par leurs chants et les sauts puissants de la danse de l'*adongo*. Les anciens dansent près de la tête de l'animal, les jeunes près de son train arrière. La cérémonie ne porte pas de nom particulier, elle inaugure simplement l'ouverture de la nouvelle sous-classe et le rituel de la circoncision.

2.2.1. La construction de l'espace rituel

Quand l'autorisation leur a été accordée, les jeunes font une fête en l'honneur des anciens, puis ils vont couper le bois nécessaire à la construction de la hutte *menjo* où ils passeront la période liminale, rythmée par les séquences successives des rituels.

La construction de la hutte est effectuée très loin du village en brousse par les membres de la cérémonie précédente, aidés par les femmes du voisinage qui coupent le chaume pour le toit. L'opération se déroule sur cinq à six jours. Cette hutte n'est pas circulaire, comme on pourrait s'y attendre, mais il s'agit d'une grande hutte rectangulaire, toute en longueur, flanquée d'un toit de chaume en deux parties inclinées. Elle est située dans de profonds fourrés. On distingue deux entrées : l'une à l'est pour les hommes déjà circoncis, *somjon*, l'autre à l'ouest pour les candidats, *tiyos*.

Aucune indication spatiale ne figure dans les articles cités, ni ne nous a été précisée par nos informateurs, mais on peut imaginer que le Mt M'telo, "l'Olympe Pokot" selon J. Péristiany (1951 : 192) qui sert de référence aux Pokot pour situer le lieu de *sapana*, est peut-être également ici un point de référence pour la hutte *menjo*. On peut également se demander comment est déterminé le choix des villages qui organisent ensemble les cérémonies ; enfin, si la localisation de la hutte *menjo* tient compte de l'opposition haut / bas, en relation avec la disposition topographique des villages de la montagne, il faut poursuivre la recherche.

2.3. Dans la hutte *menjo*

2.3.1. Toutes les générations sont présentes

En 1995, à Sigor, les membres de la première sous-classe de la nouvelle classe d'âge sont circoncis.

Pendant la circoncision, les anciens Chumo (-1) et Sowe (-2), garants de la tradition et dotés d'une bonne mémoire, vont sur le lieu de la circoncision comme conseillers auprès des Korongoro (-3) ou Kapsikis (-3). Ce sont les Kapsikis (-3) en 1995 qui sont mandatés par les anciens pour donner les conseils et la connaissance aux jeunes générations. Les anciens sont juste là pour confirmer ce que font les Kipsikis (-3), ou leur rappeler ce qu'ils peuvent oublier. Mais la plupart des tâches à effectuer le sont par les Kapsikis / Korongoro (-3), parce qu'ils sont capables de former les plus jeunes. Les membres des autres classes d'âge, les Kaperur / Kipkoimet (-4), les Kaplelach (-5) et les Merkutwa (-6) « parrains de circoncision » des initiants de 1995, peuvent être présents.

Les novices, quant à eux, sont divisés en trois sections, en fonction de leur âge et de leur status marital et personnel :

- La première est connue sous le nom de *Chenokopir* : ce sont ceux qui sont déjà mariés au moment de leur circoncision. Un novice déjà marié, ainsi que sa femme qui lui a donné un enfant, doivent subir un très long rituel de purification qui comprend leur passage sous une volée de chyme de la panse d'un bouc noir ou d'un bélier.
- la deuxième est celle des *Wiaperi* : ceux qui ne sont pas encore des hommes, mais qui sont à la limite, ils ont environ 15 à 20 ans.
- la troisième est celle des *Kamasiab* : ceux qui dorment dans la cendre : ce sont ceux qui sont circoncis quand ils ont environ 10 à 15 ans.

Chacune de ces trois divisions a un leader nommé *kirowokin.*

Ainsi, deux classifications simultanées des hommes se retrouvent à l'intérieur de chaque classe d'âge : l'une qui définit l'appartenance à la même sous-classe, le même feu, *ma*, l'autre qui distingue les *chenokobir*, les *wiaperi et* les *kamasiab* (dans chaque sous-classe) au moment de la circoncision.

Le groupe des initiés de la même année correspond à l'une des trois sous-classes, *ma*, qui forment une classe d'âge, *pïn* et nous avons pu noter l'expression d'une préseance de la deuxième à l'égard de la première, de la troisième à l'égard de la deuxième et de la première. Mais la subdivision du groupe des novices en trois sections, pendant le temps initiatique ne semble pas avoir une réalité marquante a posteriori dans le cadre de la classe d'âge.

J. Barton (1921 : 87) note de son côté que « Les seniors de chaque sous-classe sont appelés Chenokopir, les suivants Kamasiap, les juniors Kapkesir durant les cérémonies de circoncision » (*cf* aussi Hollis, *The Nandi*, Clarendon press, p.12).

Les membres des sections dorment tête-bêche, alignés le long de rangées séparées au niveau de la tête, par de grosses et longues bûches de bois posées au sol. De quel type d'arbre proviennent ces bûches ? La question est pour le moment en suspens.

2.3.2. La parure

Quand la hutte *menjo* est achevée, les novices reçoivent une grande vêture de cuir de bœuf, *wurio* (J. Barton), *siira* ou *kòlìka,* d'une femme mariée, avec laquelle ils n'ont eu aucune relation particulière jusque là, mais dont le prêt de cette parure de cuir induit un lien étroit entre eux et une affection quasi filiale.

Les novices vont emprunter cette parure de cuir dans un autre village. Ils demandent à leur parents, qui les conseillent, de leur choisir une bonne famille : « Va chez telle mère de telle maison pour la lui emprunter ». Après la demande, la mère de cette maison prépare un cuir de bœuf particulièrement superbe qu'elle prête à l'initiant. Après la circoncision, il la rapportera à la mère, accompagnée d'un mouton, ou d'un bouvillon.

L'emprunt de la parure de cuir est d'importance, comme nous l'ont indiqué nos informateurs. En effet, quand le novice fait cet emprunt à une mère, cette vêture de cuir symbolise la fille de cette femme et par ce don, la coutume dit que le novice épouse la fille de cette femme. Cette femme est maintenant sa belle mère et il doit l'appeler *oro*, ce qui signifie qu'une fille de cette mère lui a été donnée, qu'il a épousé la fille de cette femme. Cette vêture en cuir de bœuf, prise au même titre qu'une femme de cette maison, lui confère des droits et devoirs vis à vis de cette maison qui devient alors comme sa maison. De ce fait, le novice devra toujours porter attention à cette maison. S'il y a un problème, maladie ou autre, il s'y rend et fait le nécessaire. Même ses enfants pourront l'aider s'il y a un problème dans cette

maison. D'ailleurs, il n'a le droit d'entrer à l'intérieur de cette maison, qu'en suivant une conduite prescrite, car c'est une mère âgée qui l'occupe. Il doit attendre d'y être convié, car il a pris une épouse. La croyance en cette relation de parenté (*kin*) avec la fille de cette femme est très prégnante. La relation s'établit avec cette femme comme si le novice avait épousé sa fille. Parce que cette relation est une relation de sang, elle est reconnue comme une véritable relation de bétail entre deux hommes parents, *tilia*.

Une nouvelle forme de la pensée paradoxale des Pokot apparaît quand ils disent simultanément que l'une des règles du mariage interdit le mariage d'un homme avec la fille de l'homme qui lui a prêté la parure au moment de sa circoncision.

Ils disent aussi que le jeune homme aura un nouveau nom, comme s'il était une fille de cette maison. Cette proposition du « changement de nom du novice », car il devient l'une des filles de cette mère, inverse la première, quand il y a identification de la vêture de cuir avec l'une des filles de la mère, que le novice épouse. Simultanément, d'une part cette vêture en cuir de bœuf provoque une inversion de sexe du novice « qui aura un nouveau nom » et est considéré comme l'une des filles de la maison, d'autre part cette vêture de cuir est assimilée à une fille de la maison que le novice épouse. Nos données actuelles ne nous permettent pas de poursuivre au-delà pour le moment. Par contre, nous retenons cette donnée comme une nouvelle expression de la pensée paradoxale des Pokot.

Cette relation avec la femme qui a prêté la parure de la circoncision au novice est différente mais complémentaire de celle qui lie le novice à l'homme, ami du père, qui a donné le bœuf de *sapana*[80] et reçu une génisse en retour, comme nous le verrons chez les Pokot de Nginyang. Le fait de ce don du bétail *sapana*, rendu par la génisse, inscrit donneur et receveur dans une relation de bétail qui n'est pas une relation *tilia*, car les protagonistes ne sont pas liés par le sang.

Les candidats ainsi parés se rendent alors à la hutte *menjo*, qui est maintenant prête et enduisent leur parure de cuir de graisse mêlée à la poudre d'une pierre d'argile rose, *awuat*. Les novices portent également un voile de cordage végétal, pour se cacher le visage des regards féminins et de ceux des non-initiés.

---

[80] La célébration de *sapana* au cours duquel chaque novice doit tuer d'un coup de lance porté sur le côté droit de l'animal se déroule entre la circoncision et le mariage et permet l'accès de tout homme à son status adulte. Il sera développé dans la seconde partie du chapitre quatrième.

3. LE DEROULEMENT DU RITE

3.1. La veille de la circoncision : le rite de séparation

Le jour qui précède la circoncision commence par les danses de l'*adongo*, puis la mise à l'écart de toutes les femmes et des filles par les anciens. Tous les novices se rassemblent dans la hutte *menjo* avec les membres circoncis des dernières années. Le surplus des membres présents est logé dans des abris sommaires construits dans le voisinage. Un ancien se tient debout devant le mât qui supporte le toit de la hutte *menjo*, avec le couteau de circoncision, *rotwomet*, à la main. Il brandit ce couteau en exhortant la douleur que les candidats vont endurer au moment de l'opération, en les avertissant que la circoncision s'adresse à des hommes courageux, que la lâcheté peut être punie de mort et qu'enfin, les peureux feraient mieux de s'en aller. Quelques uns s'en vont, à leur grande honte et celle de leurs relations.

3.2. Le jour de la circoncision

La veille de la circoncision, quand les anciens le demandent, vers 19 h, les initiants commencent à chanter : ils chanteront toute la nuit sans dormir.

E. Meyerhoff (1981 : 156) indique que durant toute la période liminale, les novices, *tiyos*, chantent tous les matins et tous les soirs. La plupart de leurs chants traduisent des éloges à l'égard des femmes et des mères. Ainsi, « Louons nos filles pour leurs privations !... » est une prière pour les mères qui ont su observer les tabous pendant la grossesse et après la naissance. Un autre thème plus général :« Louons les femmes !... », plus spécifiquement les mères : « Louons nos mères ! Fils de persévérance et fils de cicatrices ! » qui fait référence à la force et à la persévérance des femmes au moment de leur propre initiation et de l'accouchement. Dès qu'elles entendent les novices chanter, les mères répondent par leurs ululements qui confirment les prières présentes dans les chants des *tiyos*.

Vers quatre heure du matin, ils sont conduits à la rivière, où ils sont dévêtus de tous leurs ornements, leurs têtes sont rasées et ils sont lavés avec grand soin. On leur demande de confesser leurs querelles et relations amoureuses. Ils reçoivent les bénédictions d'un ancien et sont enduits d'argilite blanche sur la poitrine et sur le front. Ils retournent à la hutte *menjo* dont les entrées sont gardées par des guerriers circoncis.

Les circonciseurs, *barsiro*, qui peuvent être très nombreux, attendent dehors et l'on prévient les candidats que tout est prêt. A ce moment-là, ils se précipitent aux entrées de la hutte réclamant le rite à grands cris. Les gardiens les font entrer par ordre de préséance selon les deux critères requis : la localité d'origine et l'appartenance clanique. Les initiants de Kipcherut et de Maerich, deux localités des montagnes, sont opérés les premiers avant tous les autres. Les membres des clan *Terit* qui ont pour totem le tonnerre et la pluie et *Sopan*, qui ont pour totem l'éléphant, *Oro* qui ont pour totem l'iguane et enfin *Sotot* qui ont pour totem le soleil sont opérés les premiers. Les circonciseurs commencent à circoncire très tôt le matin, car aux premières lueurs du soleil, tout doit être fini.

Une pierre est installée devant chaque circonciseur, sur laquelle ses novices viennent s'asseoir. Ces pierres sont réparties sur une ligne à peu près semi-circulaire. Seuls des hommes peuvent être témoins de l'opération. Le candidat s'asseoit, le pénis est étiré, le prépuce fixé au sol avec une pointe en bois très afutée, scarifié avec des cendres chaudes et la peau extérieure ainsi scarifiée est écorchée d'un coup de couteau. Le prépuce ainsi coupé est découpé en lanières étroites, bandes longitudinales, ce qui complète l'opération.

Pendant l'opération, le père du novice ou son oncle et le premier circoncis de ses frères se tiennent respectivement à sa gauche et à sa droite, brandissant leur lance et l'avertissant qu'ils le tueront à la moindre défaillance de sa part. Derrière le circonciseur se tient un ami du père qui fixe le regard du novice pour détourner son attention des détails de l'opération :

« ...Quand le circonciseur est en train de couper, ils sont derrière vous avec la lance et veulent vous tuer. Si vous essayez de baisser les yeux comme cela, il y a un autre homme en face, derrière le circonciseur qui vous regarde comme ça, qui vous fixe. Vous, vous restez immobile et vous le fixez du regard. Quand le circonciseur se prépare à couper, l'homme qui est devant vous veut vous tester. La douleur est quelquefois telle que vous pouvez baisser les yeux... Mais non, vous devez rester comme cela. Il dit « Vous coupez » et ajoute « Mm », ce qui veut dire que « celui-ci est ok ». Si vous ne faites pas comme on vous l'a dit, ceux qui sont derrière vous avec la lance peuvent vous tuer. Si vous ne respectez pas la règle, vous pouvez mourir. Oui, si vous faites quelque chose comme ça... Il y en a beaucoup qui sont morts à cause de cela. Vous savez, la circoncision chez les Pokot est très dure. Aucune plainte, aucune plainte n'est acceptée. Cet homme vous met d'abord à l'épreuve trois fois et vous devez rester stoïque, même moi. Cet homme... vous savez... ils choisissent quelqu'un qui sait. Il ne bouge jamais. Il vous teste trois fois « Mm, Mm, Mm » et à la quatrième le circonciseur coupe. Quand c'est fini, vous sortez dehors... »

Si le novice montre des signes de souffrance, il se couvre de honte, ainsi que tous les membres de sa famille qui doivent procéder à un rite de purification. « Son père est alors condamné à se déplacer nu au village et sa mère avec un large trou fait à sa robe à l'endroit des fesses ». L'établissement est affecté et le bétail doit être lavé rituellement.

La circoncision est vraiment douloureuse, mais les novices doivent faire face, essayer d'être le moins touchés, sinon ils passent pour des lâches. S'ils disent à une mère que son fils a pleuré, quand il rentre chez lui, toute la maison se moque de lui : « Tu n'es qu'un bon à rien. Tu nous a dit que tu voulais aller à la circoncision, mais tu n'étais pas prêt. » Tout le monde, même les filles lui disent : « Va t'en ». Toute la famille, le groupe et lui-même seront « dans la honte ».

L'un de nos informateurs eut un traitement particulier en 1988 ou : comment devient-on circonciseur ? :

« ...Après l'opération, comme j'étais le premier, mon professeur, le directeur était là et il m'a beaucoup aidé. Quand on sort après l'opération quelqu'un nous attache les mains et lui a dit « Non, je ne veux pas que vous attachiez les mains de cet homme. Un jour il sera l'un de ceux qui circonciseront les garçons, alors je ne suis pas inquiet à son sujet. Je voudrais qu'il voit comment ils font ». Quand ils ont eu fini avec moi, ils m'ont dit de rester et je suis resté là à regarder les autres quand ils sont coupés et à observer les circonciseurs : comment ils coupent, comment ils découpent le prépuce en lanières... jusqu'à ce qu'ils me demandent : « Maintenant vous savez ? » « Oui, je sais » « D'accord, merci, vous pouvez sortir ».

Dans ce groupe, j'étais l'un de ceux qui avaient été choisis par les anciens « Nous avons besoin que cet homme voie la circoncision ». Cela dépend de votre cœur. C'est aussi parce que le directeur d'école me connaissait bien à cause de mes résultats ou parce qu'il avait remarqué mon comportement. Ainsi, un jour où un garçon s'est cassé la main, j'ai voulu l'aider, alors que tous les autres criaient de ne rien faire et qu'on l'emmène à l'hôpital. J'ai alors répondu : « Non, attendez, on peut l'aider ». J'ai immobilisé sa main avec un bandage et on l'a emmené à l'hôpital. Là, ils ont dit « Il va bien » et il l'ont plâtré et le directeur a demandé au professeur: « Qui a fait cela ? » « Mon premier assistant ». Le docteur a demandé au directeur d'aller chercher cet homme ». J'ai été amené à Nakuru et ils m'ont donné un très bon enseignement de secourisme. C'est pourquoi quand le jour de la circoncision est arrivé, ils me voyaient comme le meilleur pour « voir », pour pouvoir le faire quelquefois dans le futur. Car nous avons les anciens qui circoncisent et ils veulent que des jeunes « voient » pour qu'ils puissent un jour le faire. Peut-être qu'un jour je serai celui-là... ».

Quand le premier novice du clan Terit a été circoncis, puis à chaque suivant, l'assemblée des hommes chantent : « Maintenant, un homme a été fait dans la vérité ».

Après l'opération, le jeune est conduit à l'ombre. Là, son parrain de circoncision, un jeune circoncis quelque peu plus âgé que lui, apporte de la farine mélangée à du lait, comme un porridge très liquide et le verse dans la bouche du novice. Ils mangent beaucoup d'*ugali* et de porridge très liquide qui facilite la sudation. Chez les Pokot de l'est, à Nginyang, le mélange de sang et de lait, propre à cette région, est préféré au porridge liquide parce que c'est un excellent reconstituant. Le novice ne peut pas utiliser ses mains, ni se nourrir d'aucune autre façon, avec aucune autre personne, pendant les quinze premiers jours.

Après l'opération, les novices sont nommés *tiyosion* (pl. *tiyos*), durant tout le temps de marge. Ils sont dans un état impur, souillés, ce qui accentue la vulnérabilité de la communauté dans son ensemble. Ils sont sous la contrainte de tabous qui seront progressivement levés à travers différentes phases rituelles.

Par ailleurs, la nourriture des novices pendant la circoncision est aussi une première occasion d'actualiser l'interdépendance des membres de la classe d'âge, comme l'évoque l'un de nos informateurs :

« Quand vous arrivez pour la circoncision, la nourriture a été apportée de votre maison, mais vous n'allez pas utiliser que celle-ci. Ainsi ils nous disent que la nourriture d'un tel, un tel etc. a été apportée, mais que la famille d'un tel ou d'un tel, quelquefois pendant deux jours, n'a pas été apportée. Vous entendez par les anciens que vous mangez la nourriture d'une autre famille mais pas de la vôtre, parce que votre famille n'en n'a pas apportée. Quelquefois, si votre famille ne l'apporte pas, vous restez sans manger. Mais maintenant, quand un homme n'en a pas, je lui donne la mienne ou l'inverse, parce que maintenant nous sommes une génération et nous devons nous soucier de nous entr'aider ».

Les services du circonciseur sont pris en charge par le père de l'initiant qui fait présent de chèvres, de miel ou autres, tenant lieu d'honoraires.

3.3. Le temps de marge dans la hutte *menjo*

Quand tous les novices ont été opérés, commence le temps de marge dans la hutte *menjo* où ils passent leur convalescence, sans être autorisés à s'éloigner de son voisinage immédiat, ni à recevoir la visite d'amis non-circoncis.

3.3.1. Les deux semaines après la circoncision

Pendant les quinze premiers jours qui suivent la circoncision, les novices ne sont autorisés à être nourris qu'avec du porridge liquide et alimentés que par leur parrain de circoncision. Les quinze jours suivants, les novices peuvent se nourrir, mais sans utiliser leurs mains. Ils ne peuvent manger qu'à même un morceau de cuir ou d'une calebasse.

Aucune femme n'a le droit de venir, ni aucune mère n'a le droit de passer par là, pendant environ un mois. Si une femme s'aventure malgré l'interdiction, « c'est une chose très sérieuse ».

3.3.2. Un mois après la circoncision : le premier bain rituel, *löpow* suivi du *lapan*[81]

De l'herbe agréablement odorante est apportée et bouillie dans de l'eau. La décoction est utilisée par le circonciseur pour laver le jeune ou les jeunes qu'il a opérés. Si le circonciseur ne peut accomplir cette tâche, il se fait remplacer par son fils. Cette cérémonie du premier bain est accompagnée de la levée du tabou interdisant aux novices d'utiliser leurs mains pour manger.

La nuit du *lapan*, les pères des novices brassent une quantité d'hydromel pour les spectateurs circoncis, ce qui donne lieu à quelques scènes d'ivresse.

C'est aussi à partir du premier mois de marge, quand les novices commencent à se sentir bien, qu'une véritable « guerre » se déclare entre les différents sous-groupes de circoncis.

Dans la hutte *menjo* deux espaces sont différenciés : celui des instructeurs et des anciens qui dirigent et contrôlent le déroulement des séquences du rite et celui des novices répartis en trois sous-groupes. S'ils sont trop nombreux, une deuxième hutte *menjo* est construite et là, entre les deux groupes, il y a une « très grande guerre ». Une véritable compétition est engagée entre les deux sous-groupes à cause des instruments de la circoncision : le tabouret, la lance et le couteau déposés en lieu sûr, mais que chacun des deux groupes veut absolument détenir. Aussi, chaque groupe désigne quelqu'un comme « soldat » pour exhorter ses troupes :

---

[81] Le *lapan* : Les festivités qui accompagnent les séquences des rituels de l'initation des filles et des garçons

« Un ennemi peut venir et prendre tous ces objets, alors : soyez sûrs de vous et soyez actifs, parce que des gens peuvent venir ». Ce groupe peut venir la nuit sur la pointe des pieds pour essayer de nous attraper et de voler nos choses. Aussi, même des yeux, notre groupe doit être prêt à diriger et à surveiller pour que ces choses ne soient pas volées par un autre groupe : nous sommes prêts ici, ils sont prêts là bas. Alors nous essayons d'y aller un jour, mais comme ils nous ont vus, nous quittons et nous recommençons le lendemain. A l'intérieur de la maison, au milieu, une poutre a été installée, pour rendre la maison plus solide et nous avons installé des marches le long de cette poutre pour voir l'ennemi arriver pour voler les choses. Quand nous quittons notre lieu pour aller là bas, nous laissons une sentinelle ici. Cet homme est un homme très fort choisi parmi nous et il est prêt. Nous avons fait cela jusqu'au dernier jour de marge. Alors, tout était accompli et nous étions prêts pour quitter la hutte *menjo* ».

Deux mois après la circoncision, c'est le temps du deuxième bain, donné par les instructeurs des novices. Les anciens leur prodiguent des onctions de salive en les bénissant. Les novices sont autorisés à faire sécher les bandelettes des prépuces racornies. Plus libres de leurs mouvements, ils sont autorisés à se déplacer, mais sans dépasser des bornes fixes qui délimitent l'espace rituel.

3.3.3. Le troisième jour du troisième mois après la circoncision : le rituel *pelat*[82]

Au début du troisième mois, on donne à chaque novice un morceau de graisse de léopard, que tout Pokot conserve toujours avec lui. C'est le jour de *pelat*, brûler. Un morceau de fer est placé dans le feu de la hutte *menjo* pendant deux jours.

Le troisième jour du troisième mois apparaît un homme du nom de *Sosion*, invariablement du sous-clan Kasova, chargé de brûler rituellement les garçons. Il est accompagné d'un serviteur. Ils ont bu à l'excès et ont dormi près de la hutte *menjo* la nuit précédente. Ils arrivent dans le voisinage en maudissant les novices et leurs parents et généralement en commettant au passage quelques nuisances.

Les mères et autres relations féminines des novices, qui n'ont pas vu leurs fils depuis le début des cérémonies, se rassemblent au loin et assaillent le *Sosion* et son aide à coups de pierres, au cours d'une performance clownesque, alors qu'ils continuent leurs bouffonneries. Le *Sosion* crie vengeance et envoie des flèches dans la hutte *menjo* où sont installés les fils de

[82] *Pelat* : brûler

ces femmes. Un simulacre de bataille s'ensuit et le *Sosion* est vaincu par les jeunes. Il admet alors sa défaite et accepte d'accomplir sa fonction.

La graisse de léopard donnée aux novices est utilisée pour oindre les bandelettes des prépuces coupés. Le *Sosion* saisit le morceau de fer chaud du feu et, au passage de chaque jeune qui surgit de l'entrée, il brûle la peau ratatinée et ointe. Les novices feignent de soulager la douleur en versant de l'eau sur les morceaux qu'ils secouent, pendant que les circonciseurs leur jeter à grand flot de l'eau froide sur le pénis. Ce rituel est retardé pour l'un ou l'autre initiant qui se serait montré désobéissant d'une manière ou d'une autre.

E. Meyerhoff (1981:157) complète les informations de J. Barton (1921 : 93-94) sur le *pelat* : « ... La période de conseils donnés aux garçons atteint son paroxysme à travers la cérémonie de *pelat :* brûler. A ce moment-là, les hommes disent aux femmmes de la communauté qu'ils vont brûler le pénis de leurs fils et que cette épreuve va entraîner leur mort. L'homme qui est chargé de brûler rituellement les garçons, *Sosion*, se déplace dans un premier temps dans le voisinage, brandissant des flèches empoisonnées et poussant de grands cris, avant d'atteindre enfin la hutte *menjo.* Attirées par ces cris, les femmes se rassemblent et échangent sur le fait : va-t-on ou non brûler les initiants, mais elles sont toutes certaines que les garçons ne mourront pas à la suite de cette épreuve. Pendant qu'elles discutent des différentes possibilités, elles se tiennent tout près de la hutte *menjo* et entendent la confusion bruyante qui en émane, faite du bruit provoqué par les hommes et des hurlements des *tiyos* car des flèches ont, soi-disant, atteint le mur de la hutte sur le côté.

A ce remue-ménage succède un silence pesant, quand les initiants sont dits morts et qu'ils ne reviennent à la vie que le lendemain soir quand ils chantent à nouveau leurs chants. On dit que si l'un des initiants 'meurt' pendant longtemps les hommes devront faire le rite *moi*[83] et demandent aux femmes d'identifier celle qui a commis l'adultère pendant que son fils était à la hutte *menjo*. De cette manière, les hommes rendent les mères responsables du bien-être de leur fils pendant la période de marge. C'est un autre exemple de la manière qu'ont les hommes d'imposer leur contrôle sur la sexualité des femmes et il est intéressant que cela ait lieu au moment où les pères sont partis de chez eux pour la hutte *menjo*, ce qui augmente les chances de commettre l'adultère ».

---

[83] Le rite *moi* (de *oi* : ancêtre ou esprit) est une cérémonie qui apaise les ancêtres en cas de maladie et qui mentionne à son terme que le père peut maintenant 'ouvrir le chemin - ou le passage - pour laisser entrer le bétail', comme signe que tout ira bien. (E. Meyerhoff 1981 :138)

Cette séquence du rite fait apparaître le traitement des bandelettes de prépuce ointes qui sont brûlées rituellement par le *Sosion* et non d'une brûlure infligée au pénis. Notons aussi cette opposition entre le moment de l'opération où le silence devant la douleur est requis, alors qu'au contraire, au moment de *pelat*, simulacre de la douleur, les novices hurlent.

Les jeunes se retirent dans la hutte *menjo* et on dit à leurs mères et à leurs relations féminines qu'ils sont en train de mourir, que le *kipsikutwö*, ou encore le *rula*, comme nous l'avons entendu chez les pasteurs de l'est, est en train de les tuer. Jusque là, les candidats ne connaissent rien de *kipsikutwö* ou *rula*, les femmes et les enfants savent qu'il existe et que c'est un animal extrêmement féroce, sorte de chien à une corne et un seul œil, originaire du Mt M'telo, au pied duquel tous les Pokot sont enterrés, étendus sur le côté droit[84], dans la direction du cordon ombilical.

Peu après, les hommes viennent dire aux femmes que la première section, les *Chenokopir*, est guérie, puis la seconde, les *Wiaperi* ou *Kamasiap* enfin la troisième, les *Kamasiap* ou *Kapkesir* et qu'ils ont besoin, de toute urgence, de la nourriture nécessaire pour se regaillardir. Les femmes apportent la nourriture à bonne distance de la hutte *menjo* où un individu, connu pour son humeur maussade, le *Kipsiman*, la reçoit. La nourriture se présente en deux portions : l'une pour les novices, l'autre pour *Kipsikutwö*, qui s'est laissé attendrir.

Le soir du jour de la visite de *Sosion*, les novices sortent de la hutte *menjo* et chantent les *tumbo-tyios*, les chants des novices, cette ritournelle qu'ils répètent et répètent encore : "Nos pères nous ont coupés, nous ont brûlés et ont chassé nos mères...". Les femmes qui entendent ces chants à distance font des tentatives pour atteindre le lieu, mais elles sont chassées par les hommes circoncis.

A ce stade du rite, les femmes interviennent pour la première fois et cette mort rituelle, si elle s'actualise, est aussi, comme le propose E. Meyerhoff, le moyen pour les hommes d'exercer leur pouvoir sur la sexualité de leurs épouses, alors qu'ils désertent leur domicile pour la hutte *menjo* pendant toute la période de la circoncision.

---

[84] Le côté droit symbole du masculin, de la force, de la puissance et de la richesse.

3.3.4. A partir du lendemain de *pelat*

Les novices vont bien maintenant et sont autorisés à se déplacer à l'extérieur de l'enclos initiatique en demandant la permission, pour chasser et solliciter les femmes. Ils peuvent aller en toute quiétude dans leur village, à la tombée de la nuit et siffler pour qu'on leur apporte de la nourriture aux abords des établissements. Ils ne peuvent être vus, ni par leurs mères, ni par des femmes adultes et mariées et sont toujours vêtus de leur parure *wurio*, le visage toujours dissimulé derrière le voile de cordage.

La pensée paradoxale des Pokot trouve ici une forme d'expression toute aussi raffinée que celles que nous avons soulignées auparavant. En effet, simultanément, ils peuvent avoir des contacts avec l'extérieur sans se faire reconnaître, **mais** tout en se faisant reconnaître. Ainsi, ils échangent avec leurs amis extérieurs des sodas, des perles sans se faire reconnaître, mais simultanément, ils utilisent un langage codé, préconisé par les anciens, médiateur entre les circoncis et les autres qui leur permettra de se faire reconnaître et de recevoir leurs perles : compter jusqu'à 20, présenter un soda, reconnaissance des mains.

Nos informateurs ont évoqué leur apprentissage d'un langage secret, *ngotinyon*, inaccessible aux non initiés. Il a un nombre de mots spéciaux et des messages codés :

Français	**Pokot**	***Ngotinyon***
vache	*tany*	*sigh ya ilat* : lit. animal de la pluie
lait	*chö*	*ghos* : charbon de bois
mouton	*kech*	*putyon* : cheveux
Exemple de message codé : A quelle heure votre père est-il mort ? A midi = Vous me reconcontrerez demain à midi.		

Ils utilisent des flèches avec des têtes très grosses qu'ils ont fabriquées à partir de branches d'un arbre particulier, l'arbre *sitat*, (*Grewia bicolor* et *Grewia mollis*). Ces flèches à la pointe plus grosse servent à piquer les femmes pour leur demander des perles, *changas*. Ils peuvent aussi soulever des filles auxquelles ils demandent des bracelets, des perles, ou tout autre chose. Ce butin revient ensuite à la femme qui leur a prêté la parure, *wurio*.

Ils ne peuvent échanger entre eux qu'en chuchotant, passent leur temps à chasser des oiseaux et des rats avec deux flèches très pointues et une épointée. Ils chassent également un type d'oiseau particulier, de petite taille, que l'on trouve dans l'herbe, une sorte de petit

coucou marron clair, *chepirim* (*Centropus superciliosus*). Ils le tuent et le mangent. Cet oiseau jouit d'un prestige particulier et quand quelqu'un d'un groupe de circoncision en tue un, il sera reconnu pour sa remarquable loyauté parce qu'il a tué cet animal. Un groupe en ayant tué trois lors de la circoncision de 1990 jouit toujours d'une réputation toute particulière à Baringo.

3.3.5. Trois jours après *pelat*

On donne à chaque novice un morceau de corde d'écorce pour attacher les longues bûches de bois qui marquaient la séparation des trois sections, à hauteur de leur tête, dans la hutte *menjo*. On dit aux novices et aux femmes que ceci a pour effet d'attacher la descendance du redoutable *kipsikutwö* ou *rula*. Des tambourinages et autres bruits retentissent de la hutte *menjo* cette nuit-là.

3.3.6. A la fin du cinquième mois : l'épreuve du *kipsikutwö* ou *rula*[85].

On interdit aux candidats de quitter l'enclos pour aller se promener. Au milieu de la nuit, ils sont introduits dans la hutte *menjo* et confrontés à *kipsukutwö*. Une petite hutte de chaume a été construite à l'intérieur de la hutte de marge. Ils entrent l'un après l'autre à l'appel de leur nom, doivent passer la main (aucune précision n'indique si l'opposition gauche / droite n'a ici de l'importance) dans une toute petite ouverture de la cachette de *Kipsukutwö* et reçoivent un léger coup de couteau laissant couler le sang, puis la jambe subit le même sort. On leur dit que c'est l'œuvre de *Kipsikutwö*. Ils ont, par le fait, une réelle certitude que ce dernier a bénéficié de l'aide humaine ! C'est aussi pour les instructeurs l'opportunité de se moquer des novices après coup. (J. Barton, 1921 : 94)

Nos informateurs nous ont aussi parlé de *rula, alias kipsikutwö*. Au-delà des épreuves auxquelles sont soumis les novices : attraper un serpent, sauter par-dessus le feu, ils font référence à cette petite hutte construite à l'intérieur de la hutte *menjo*, avec quelque chose à l'intérieur et un tout petit trou d'accès. Les novices doivent arriver à quatre pattes comme un chien près de cette petite hutte. Quand ils arrivent à hauteur du trou, il y a un mouchoir qu'ils doivent rapporter avec les dents. Dans le mouchoir ils ont mis une épice plus forte que du piment ; quand les novices s'en aperçoivent, ils veulent s'en aller mais quelqu'un est là qui les exhorte à continuer et ils ont des larmes plein les yeux.

---

[85] Le chien à un seul oeil et une corne qui mange les hommes

Mais il y a surtout la mise à l'épreuve lors de la rencontre avec *rula*. Tous les jeunes connaissent *rula* depuis l'enfance, car tous les jours les mères invitent leurs enfants à aller le voir en brousse, ce qu'ils redoutent : « Non, maman! ne m'emmène pas là bas, *rula* va me manger ! »

Quand ils sont dans la hutte *menjo*, les novices chuchotent entre eux : « Nous voulons voir cet animal que l'on appelle *rula* ». La veille de la circoncision, les hommes et les anciens qui accompagnent les novices les préviennent que *rula* viendra ici même et n'arrêtent pas de les provoquer avec *rula* : « Il va venir de la forêt, c'est un animal très méchant... ». Certains jeunes se mettent à pleurer, d'autant que lorsque les hommes sortent, il doit y avoir quelque chose, car ils entendent 'iwui..iwui..iwui..' : c'est le *rula*. Mais en réalité, ils ne connaissent pas cet animal. C'est un animal très dangereux , car il mange les hommes, même pendant le temps où les gens sont circoncis.

Une nuit, pendant qu'ils sont dans la hutte *menjo*, les novices commencent à l'entendre au sommet de la hutte : « Ouh! Ouh! Ouh! Wah! Wah! Wah! Hé! Hé! Hé!» et la maison est secouée très fortement.

Les hommes se mettent à hurler : «Attrapez le ! Attrapez le ! ». Les novices répondent : « Nous sommes à l'intérieur. Nous allons l'attraper ! ». Quelques uns crient encore : « Nous allons mourir ou quoi ? ». D'autres rient simplement, pendant que les plus craintifs hurlent : « Attrapez-le ! Attrapez-le ! » ... « Bouh ! Bouh ! Bouh ! », un autre « Wouh ! Poum ! Poum ! Wouh ! Poum ! Poum ! » « Qu'est ce que c'est ? ».

Quelques minutes plus tard, quand les novices ont fini de crier, l'un d'eux s'esclaffe : « Je vois un homme avec un longue ficelle et une très longue corde et je vois quelque chose comme un *rula* dans cette corde. Le *rula* a une bonne taille. Un autre *rula* est fabriqué avec un arc. Cet arc / *roula* est traduit à travers un chant : « Woulou! Woulou! Woulou! Pom! Pom! Pom! »

Après cela, les anciens / *rula* viennent dans la hutte *menjo* et montrent *rula* pour rassurer tout le monde et pour que les jeunes puissent dire combien ils ont eu peur. L'un de nos informateurs qui avait beaucoup ri pendant l'épreuve de *rula*, est interrogé par les anciens :

- Mais pourquoi cela t'a-t-il fait rire ?
- Je me demandais pourquoi la maison était secouée d'un côté et de l'autre et je ne voyais aucun animal : j'ai vu un homme mais je n'ai pas vu d'animal ! J'ai vu ses mains. J'ai vu les mains de quelqu'un et cela m'a fait éclater de rire.
- Tu es vraiment un homme intelligent ! Et le directeur de l'école nous l'avait bien dit ! Cet homme est l'homme !

Les autres confirment leur frayeur :

- « Qu'est-ce que j'ai eu peur ! j'ai cru que j'allais mourir ! j'étais terrifié ! C'était la vérité et cet animal pouvait descendre et nous prendre tous ! »
- « Non. Je savais la nouvelle. Pourquoi cette maison était-elle ainsi secouée ? Ces gens n'étaient là que pour nous mettre dans la confusion ».

Le *rula* ou *kipsikutwö* mettent les circoncis à l'épreuve de la croyance. O.Mannoni (1969 : 15-17) insiste sur « le caractère anxiogène et presque traumatique que représente la répudiation de la réalité »... Il cite Talayesva, dans *Soleil hopi* : « Quand les Katcina sont entrés dans la kiva sans masques, écrit Talayesva, j'ai eu un grand choc : ce n'était pas des esprits. Je les reconnaissais tous et je me sentais bien malheureux puisque toute ma vie on m'avait dit que les Katcina étaient des dieux. J'étais surtout choqué et furieux de voir tous mes pères et oncles de clan danser en Katcina. Mais c'était encore pire de voir mon propre père... Après cette épreuve pénible où la croyance infantile a été démentie, elle peut continuer sont existence sous une forme adulte : quelque chose a pour ainsi dire passé de l'autre côté (c'est la définition de l'initiation) ». Dans la hutte *menjo*, dès que les anciens viennent faire « le démenti de la réalité », certains de nos informateurs, marquent bien ce « passage » en utilisant déjà l'imparfait : « C'était la vérité et cet animal pouvait descendre et nous prendre tous! », ou en indiquant au contraire que malgré toute la mise en scène et l'énergie dépensée par les anciens pour mystifier les circoncis : « J'ai vu un homme mais je n'ai pas vu d'animal ! ».

« L'initiation touche à sa fin et les novices retirent le voile de cordage de leur visage. Un ancien se tient au pied du mât du toit et ordonne aux candidats de ne jamais révéler aux femmes, ni aux non-circoncis, ni aux étrangers ce qui s'est passé. Si on les interroge à ce sujet, il leur est conseillé de répondre qu'il existe un animal nommé *rula*, descendu du Mt M'telo, très féroce, avec une corne et un seul œil. Il a un corps de chien et poignarde les gens avec sa corne, comme ils peuvent en témoigner par leurs cicatrices » (J.Barton, 1921 : 94).

3.3.7. Le jour suivant, toujours à la fin du cinquième mois : *ngorot*[86]

Les candidats sont exclus de la hutte *menjo* alors que les homme circoncis et les anciens fabriquent des figurines d'herbe, symbolisant un homme, un éléphant, un lion etc. Les novices, l'un après l'autre, sont introduits dans la hutte *menjo* et on leur demande de reconnaître les figurines. Derrière le candidat, il y a un incitateur identifié, son parrain de circoncision, qui le suit depuis le début et qui, pour éviter de contrarier les anciens, souffle les réponses à mi-voix.

Ce jeu de questions / réponses autour des figurines, connu sous le nom de *ngorot*, est la partie essentiellement secrète d'une cérémonie secrète (J.Barton, 1921 : 94).

3.4. Les cérémonies d'agrégation

Aux environs de la fin du cinquième mois et du début du sixième, ou au bout de trois ou quatre mois selon l'époque, c'est le moment du deuxième bain, *löpöw*, cérémonie publique accompagnée de la dernière levée des tabous et des festivités : *lapan*.

J. Barton indique que les jeunes sont accompagnés à la rivière où ils sont traités avec un net franc-parler par les classes d'âge précédentes sur leurs défaillances personnelles, leurs méfaits et leurs conduites futures. Ils sont déclarés coupables, condamnés à s'acquitter de petites amendes et reçoivent quelques légers coups pour leurs méfaits d'antan. Après quoi, ils se baignent. La nuit suivante, les candidats se rendent à la hutte *menjo* où les anciens vont officiellement procéder à la dation du nom de leur classe d'âge, après délibération.

De retour de la rivière, où ils ont été lavés une seconde fois par leurs instructeurs, ils reviennent dans le lieu où ils ont commencé à chanter avant l'entrée dans la hutte *menjo*. Nos informateurs parlent ici d'une nouvelle mise à l'épreuve lorsque leurs parents viennent les congratuler, mais qu'ils ne sont pas autorisés à leur serrer la main. Beaucoup de mères, *yotin*, sont présentes, pas de femmes, *koor*, des mères uniquement. Elles tiennent un bouquet d'herbe dans les mains. Tous les hommes arrivent également avec chacun un bouquet d'herbe. Ils congratulent les initiés avec ce bouquet d'herbe, car ces derniers ne sont pas autorisés à leur toucher les mains. Ils doivent attraper cette herbe avec force, car les mères et les hommes résistent. Ils doivent donner la preuve qu'ils ont la « main d'un gagnant » pour

[86] Jeu de questions et réponses où les novices doivent reconnaître des figurines

leur montrer qu'ils sont prêts à se battre au cas où quelque chose se passerait à la maison, où que quelqu'un sèmerait la discorde. Puis ils retournent, non pas dans la hutte *menjo*, mais sous les arbres jusqu'au lendemain matin, dernier jour de la circoncision.

En 1995, en montagne, lorsque ils ont reçu leur nom, tous ceux qui ont été circoncis comme membres de la classe d'âge en formation, venant de partout, ont été réunis tous ensemble. Au moment de la dation du nouveau nom de classe d'âge, le prophète, *werkoyon*, intervient pour confirmer que les membres de la classe d'âge sont suffisamment nombreux. Après délibération des anciens, la nouvelle classe d'âge doit choisir l'un des deux noms proposés. Ainsi, en 1988, à Nginyang, les anciens ont donné à choisir entre Merkutwa (-6) et Kaplelach(-5) : Kaplelach (-5) ; a été retenu. Quand les anciens leur donnent leur nom : «Vous êtes maintenant la classe des Kaplelach(-5) », ils répondent par l'affirmative « mm... mm... mm... », comme un seul et même groupe. Ils sont tous membres de la même génération.

Au moment où les initiés vont quitter la hutte *menjo*, les anciens collectent un certain type de bâtons de l'arbre *sitet, grewia bicolor* et *grewia mollis*. Ils sont gardés dans un endroit très secret où personne ne peut venir les prendre. Les anciens vont donner aux novices l'éducation requise pour garder les secrets qu'ils ne doivent pas divulguer. Ces bâtons sont alors attachés très serré ensemble avec une liane et disposés debout au milieu de la hutte *menjo*.

Tous ceux qui ont été circoncis ensemble sont lavés avec grand soin. Ensuite, ils quittent le trou d'eau pour rejoindre « l'ancien, gardien des serments ». Ils arrivent et s'assoient l'un après l'autre. Ils ont fait tellement de mauvaises choses qu'ils doivent tout avouer, au-delà de ce qu'ils ont déjà avoué avant l'opération. Tous les aveux doivent être connus, aucun ne doit poser de problème. Pour cette circonstance, les mères doivent apporter du lait au bon moment pour chacun d'eux. C'est le lait d'une vache qui vient d'avoir son premier veau. Les calebasses qui contiennent ce lait doivent être très propres et ne présenter aucune fente ou fissure. Les mères apportent également la graisse, le miel et la bière qu'elles ont fabriquée avec du miel.

Quand tout est prêt, la prestation de serment peut se dérouler. Les membres de la nouvelle classe d'âge forment un cercle. Ils sont réunis tous ensemble avec les bâtons liés avec de la sève de l'arbre *sitet*. La sève de cet arbre est symboliquement ce par quoi les bâtons et les hommes de cette classe d'âge sont unis.

Dans la hutte *menjo*, ils retiennent les anciens qui ont une excellente mémoire. Leur rôle, en tant que membres choisis, sera de faire sortir les serments de ceux qui sont circoncis, *tiyos*. Ces anciens choisis ne peuvent pas quitter la hutte *menjo*, ils doivent former les initiants et leur transmettre la connaissance nécessaire. Les nouveaux initiés et ceux des deux premières sous-classes, sont maintenant une classe d'âge. Les anciens viennent pour que le groupe des derniers circoncis soit mis dans l'obligation de se soumettre et les plus âgés doivent renouveler leurs serments. S'ils ont oublié certaines règles, ils iront les demander à une autre classe d'âge, puisque elles sont toutes réunies pour ce jour.

Les prestations de serment sont l'occasion de nouvelles épreuves auxquelles sont soumis les membres de la nouvelle classe d'âge, comme l'explique l'un de nos informateurs :

« Il y a un endroit où vous devez passer votre main. Quand vous mettez la main, il y a un homme qui vous attrape et vous coupe et c'est très douloureux. Quand il vous demande combien de petites amies vous avez, vous devez le dire, parce que vous savez que cette chose va vous attraper. « Vous avez encore une faute à dire, alors dites-la. Dites-nous toutes vos fautes. Combien de jeunes filles avez-vous dans vos amitiés ? Dites toutes vos fautes... Nous attendrons le temps nécessaire. » Il y a un petit feu à proximité et quelqu'un qui a du sel, s'adresse au feu : « Je voudrais te demander : dis-nous si Loreng a encore une faute qu'il ne veut pas nous dire ». Là, il jette du sel dans le feu et le feu explose d'étincelles : « Loreng, dis-nous tes fautes ». Cet homme nous provoque et veut que l'on se repente de toutes nos fautes :

- Il y en a encore une...
- Non
- Vous avez vu le feu, encore une...
- Non

jusqu'à ce qu'il juge que l'on a assez payé. Puis il nous dit : « Cela va pour toi. Tu peux t'en aller. »

Chez les Pokot, on a aussi l'habitude de battre les circoncis pour leur faire avouer, ce qui est une manière de vous apprendre à vous contrôler quand vous êtes battu ».

3.4.1. Le lendemain matin et dernier jour du rite, *kipuno*[87] : sortir de la hutte *menjo*, reconnaître son fils, reconnaître sa mère :

Le premier contact direct des femmes avec les *tiyos*, cachés sous leur voile de cordage se déroule le matin du dernier jour où ils sortent, ils « s'enfuient, *kipuno* », de la hutte *menjo* ; mais les mères ne voient réellement les visages et les corps de leurs fils qu'en fin de journée. Les mères arrivent en chantant et en dansant aux abord de la hutte *menjo*. Les hommes circoncis du voisinage forment un cercle très fermé avec leurs bras, au centre duquel les jeunes, entassés pêle mêle et accroupis, se blottissent et se cachent sous leur vêture de cuir de bœuf, *wurio*. Leurs mères et autres relations féminines essaient de franchir cette chaîne humaine. Quand elles y parviennent, elles doivent reconnaître leur fils sous la peau de bœuf. Dès qu'une femme a finalement trouvé son propre fils, elle l'éloigne avec grande allégresse du groupe, l'habille d'une nouvelle parure de cuir pour qu'il soit magnifique, lui prodigue des onctions de graisse et le pare de ses colliers de perles.

Cette nuit-là, les anciens dorment dans la hutte *menjo* où on leur apporte de la nourriture. Les nouveaux initiés ne sont pas autorisés à entrer à nouveau dans la hutte *menjo,* mais vont parader et demander des présents de bœuf, de mouton et de chèvre à leurs relations (J. Barton, 1921 : 94).

Nos informateurs disent encore qu'au moment de sortir, le matin de *kipuno*, ils reçoivent une autre vêture de cuir, *siira*, qu'ils portent par-dessus la première. Ainsi cachés de la tête aux pieds dans leurs vêtures de cuir, ils n'ont pas le droit de se découvrir tant que leur mère ne les a pas reconnus et leur demande d'ouvrir la parure du dessus. Cette reconnaissance réciproque passent par moultes promesses qui leur permettent de s'identifier mutuellement : « Je t'achèterai un véhicule... ». Si l'initié est intéressé par la proposition, il ouvrira la parure du dessus, sinon, il demeure caché et sa mère propose encore : « Ouvre et je te donnerai 1000 *schilling* ». Il n'ouvre pas. S'il souhaite une chèvre ou une vache, la mère précise laquelle : « Je veux te donner ma vache noire ou ce taureau... » Elle précise quel taureau, qu'il connaît, ce qui lui permet d'identifier que c'est bien sa mère maintenant. Il ouvre alors sa parure du dessus : il « ouvre les yeux ». Il reçoit des onctions de graisse de sa mère, quand elle l'a reconnu. A ce moment là, il baisse la tête en signe de respect et elle lui donne les conseils nécessaires. Puis ils se découvrent et se congratulent réciproquement. Alors les mères s'en

[87] *Kipuno* : du verbe *keghiagh*, s'enfuir

vont et rapportent des vêtements. Les initiés portent maintenant des vêtements et deux bâtons, l'un dont ils ne se séparent jamais lors de leurs déplacement, l'autre pour battre les gens en cas de nécessité.

E. Meyerhoff (1981 :158) ajoute que le circoncis accède maintenant au status de *mrar*[88] : vierge, comme les jeunes filles après l'excision. Après quelques danses, ils vont transpercer d'un coup de lance un arbre, *simotwo (ficus ingens ou populifolia?)* ou *poghotwo (ficus sycomorus?)*, à la sève blanche dont ils lèchent symboliquement le "lait". A ce moment-là, ils attendent accroupis jusqu'à ce qu'une fille ou une femme vienne leur faire un cadeau de bétail. Des hommes viennent et crient aux filles et aux femmes de venir « réveiller leurs épouses », mettant les *tiyos* dans la même position qu'au moment où un homme convie avec grande séduction son épouse à venir le rejoindre, après lui avoir promis du bétail la première nuit où il l'amène chez lui. En tant que *mrar*, les initiés ont quatre jours pour aller chez leurs mères, les autres épouses de leurs pères et les sœurs de leurs mères et de leurs pères qui doivent les bénir et leur promettre du bétail avant la cérémonie complète et finale du *sewo*.

J. Akong'a (1986 : 130) confirme ces données. Au moment où les novices quittent la forêt, chacun est accueilli par sa mère chargée d'une calebasse de lait, dont elle asperge le visage de son fils après l'avoir découvert à sa sortie de la hutte *menjo*. Elle lui offre alors une vache, *chemwogh*, qui demeure dans le patrimoine de la famille nucléaire, sans jamais faire partie d'une compensation matrimoniale ou servir à l'acquittement d'une dette. Elle n'est là que pour la reproduction. En l'absence de sa mère, une mère classificatoire ou sa tante la remplacera.

Les circoncis préviennent les familles de préparer une vache qui est tuée en leur honneur. Par l'acte de tuer une vache pour eux et que les circoncis mangent la viande de cette vache, ils sont reconnus dans leur nouveau status. A partir de là, ils ne sont plus des enfants, mais ils sont des hommes, *mren*, ils peuvent se marier, ou résoudre les problèmes de leurs enfants s'ils se sont mariés avant la circoncision.

Tout le matériel et toutes les choses utilisées dans la hutte *menjo* sont entassés là, avec les vêtements. Les circoncis sortent tous ensemble avec d'autres vêtements. Ils chantent et sautent en se mélangeant aux autres personnes. Ils sont maintenant des hommes et ceux qui

---

[88] Si les jeunes filles ont toute liberté sexuelle avant l'initiation, voire donnent naissance, les jeunes hommes n'ont pas le droit d'avoir des relations sexuelles jusqu'à leur circoncision.

sont assez âgés pour le faire sont prêts à se marier s'ils le souhaitent. Les pouvoirs qu'ils ont reçus sont directement associés aux serments qui vont dès lors dicter leur ligne de conduite d'hommes ce qu'ils sont devenus.

Avant leur retour définitif chez eux, les circoncis, divisés en plusieurs groupes d'une vingtaine de personnes, se déplacent dans chaque famille, pendant au moins une à deux semaines. Quelquefois, un bœuf ou une chèvre est tué et ils mangent leur viande. A peine arrivés dans la maison, ils s'assoient. Là, les mères viennent, s'agenouillent et se déplacent à genoux devant eux, avant de congratuler tout le monde, de saluer, saluer encore encore et encore, sans parler. Peu importe le nombre de mères présentes, c'est ainsi qu'elles honorent les initiés. Puis elles poursuivent par les salutations d'usage entre hommes : « *Chamkey awojo...*», ils répondent un « Oh ! » unanime. « *Chamkey a ganyis*, Comment allez-vous ? (litt. la maison va bien ?) » ils répondent : « Oui, comme vous le voyez, nous sommes bien ».

Quelquefois, elles se mettent à chanter : « Retire ton chapeau (le voile de cordage), *mishipi*, parce que nous ne savons pas qui peut mourir ». Elles ne chantent jamais : « Mon enfant reviendra», car c'est une prédiction qui peut porter malheur. Elles préfèrent attendre jusqu'au jour où elles vont le voir et diront : « Merci ».

Il y a d'autres chants encore pour celles qui apportent l'*ugali*, le bois pour le feu, ou qui viennent remercier du retour. Il y a toujours le chant de l'exhortation à l'amour familial : « Tu dois obéir à ta famille, même si tu dis que c'est mauvais, non : tu dois obéir à ta famille, ta mère et ton père. Ce sont eux qui sont allés là-bas, ils ont apporté du bois pour le feu, de la nourriture, ils ont tout apporté. Aussi tu dois être avec eux à toutes les occasions, quand ils vont quelque part, tu dois aller avec eux... »

Après cela, les initiés rentrent chez eux, mais nos informateurs ont toujours insisté sur le fait que leur circoncision est vraiment très dure et qu'à leur sortie, les jeunes filles s'en vont en courant, car elles ne veulent pas les voir, parce que leurs yeux sont très choquants, extrêmement brillants et rouges. Quelquefois même leur mère ne veut pas les voir. Les festivités arrivent à leur terme, chacun retourne, qui à l'école, qui à son travail.

3.4.2. *Sewo*[89] : l'ultime cérémonie d'agrégation

Seule E. Meyerhoff (1981 : 154-158 et 146) évoque cette ultime cérémonie de la circoncision, sans pouvoir en dire davantage, si ce n'est qu'il s'agit d'une cérémonie privée et secrète. La même cérémonie ponctue l'initiation des filles, à laquelle E. Meyerhoff n'a pas pu assister, car elle n'est ouverte qu'aux femmes dont le dernier enfant a donné la vie. Au moment du *sewo*, les novices reçoivent, une fois encore, de nombreux conseils et sont jugés par les femmes du voisinage avec plus d'insistance. Celles qui sont réputées pour être particulièrement désobéissantes et rebelles sont battues avec le bâton rituel, agenouillées et le dos dénudé. Les chants sont quasiment tous identiques à ceux chantés au cours des séquences précédentes, sauf un seul qui fait allusion à différents ustensiles domestiques et aux tâches domestiques attendues de toute femme mariée. Durant la partie très secrète du *sewo*, les plus âgées des anciennes vont à un endroit éloigné avec les *mrar*, les vierges. Là, chaque novice et sa marraine doivent enterrer deux perles de métal sous des pierres à un endroit précis. C'est à ce même endroit que la marraine met à découvert deux perles de métal ayant appartenu à des jeunes filles du voisinage, initiées précédemment. Ces perles sont données à des femmes, probablement les mères dont les filles furent initiées l'année précédente, qui les portent sur leur ceinture rituelle. D'autres femmes disent que les initiées doivent prêter serment à cet endroit, promettant de suivre la parole des femmes et de ne révéler aucun de leurs secrets. Que les initiées prêtent serment ou non, il y a un lien symbolique important entre les femmes d'un même voisinage par l'intermédiaire de l'enterrement de nouvelles perles de métal et de la mise à jour d'anciennes perles de métal des initiées, années après années.

Ces données de E. Meyeroff sur le *sewo*, au moment de l'excision, sont à rapprocher de celles de J. Akong'a (1986 : 129-130), à Nginyang, qui précise qu'au cours du sixième mois de marge après la circoncision, chaque père donne à son fils novice des armes : une lance, un arc et des flèches, pour réaliser avec le groupe de circoncis une marche à travers le pays. Les *tiyos*, avec leurs instructeurs, surveillent les vallées, les montagnes, les pâtures et les lieux d'irrigation, les régions propices aux visites d'ennemis etc. En fin d'expédition, toutes les armes sont collectées et enterrées dans un lieu secret où chacun d'eux jure qu'il ne reviendra jamais durant toute sa vie. L'enterrement des armes par les *tiyos*, au cours de la circoncision, est peut être l'un des épisodes du *sewo* chez les hommes. Cette hypothèse est à creuser.

---

[89] Nous n'avons aucune information sur le sens du terme: à poursuivre

3.4.3. Quelque temps après : *sukution*[90]

C'est E. Meyerhoff (1981 : 155) qui fait également référence à ce rituel. Quelque temps après l'accomplissement de la circoncision, la cérémonie du *sewo* incluse, les nouveaux initiés doivent passer par une autre cérémonie, *sukution*, pour être autorisés à avoir des relations sexuelles.

Sukution a lieu au moment où les termites s'envolent et c'est à ce moment-là que l'on dit que les anciens enseignent aux jeunes ce qu'ils doivent savoir sur les relations sexuelles. Ce fait est tout à fait révélateur du contrôle sexuel exercé sur les garçons par les anciens avec grande vigilance, par opposition à celui exercé sur les filles où, tant les femmes que les hommes sont moins regardants. Après la circoncision et jusqu'à ce qu'ils puissent réunir le montant de la compensation matrimoniale, les hommes jouissent d'une réelle liberté sexuelle. Même après son mariage, un homme n'est pas limité dans ses relations avec des filles ou des jeunes femmes non encore mariées, alors que des femmes on attend qu'elles ne soient que fidèles à leur époux.

3.5. Après les cérémonies de circoncision

J. Akong'a (1987 :130) précise qu'aprés les cérémonies, le jeune homme est envoyé en brousse par son père pour garder les troupeaux familiaux. Il peut avoir de quinze à dix sept ans et se nourrir alors de lait mélangé à du sang. Pendant ce temps passé en brousse, il rencontre d'autres initiants qui répondent aux mêmes desseins que lui, ou d'autres jeunes garçons non-initiés pour l'aider. Après une année d'absence de chez lui, le jeune peut rentrer durant la saison des pluies et demander à son père la permission de franchir l'échelon nécessaire pour devenir adulte. La circoncision et l'appartenance à une classe d'âge ne sont pas suffisantes à Nginyang pour faire entrer un jeune homme dans son status d'adulte. Un père peut accepter que son fils soit apte à entrer dans le monde des adultes, ou refuser en lui signifiant de retourner en brousse pour une seconde période. Quand un père décide que son fils est prêt à entrer dans le monde des adultes, il l'autorise à célébrer *sapana*.

---

[90] Nous n'avons aucune information sur le sens du terme: à poursuivre

3.6. Conclusion

Cette brève présentation de la circoncision chez les Pokot nous permet de connaître un moment de la vie communautaire très important et de repérer les différents stades du « passage » au status d'adulte pour tout jeune homme pokot.

La circoncision est nécessairement l'acte de la reconnaissance individuelle de chaque homme pokot et simultanément la condition *sine qua non* de la récurrence des classes d'âge, fondement de l'organisation sociopolitique de la société pokot. Du point de vue individuel, elle permet à tout jeune homme pokot d'accéder à son status d'adulte, de pouvoir se marier et de fonder une famille, même si des hommes sont circoncis après s'être mariés et avoir été pères. Du point de vue social, la circoncision permet l'accès à une classe d'âge et l'introduction nécessaire à la vie communautaire.

La célébration de la circoncision fait apparaître des moments institutionnalisés très imbriqués aux événements essentiels de la vie quotidienne. L'enchaînement des rituels est très proche de ceux de l'excision, comme l'a démontré E. Meyeroff dans sa thèse.

En écho à la remarque de J. Barton (1921 : 95) « L'on prétend que cette extraordinaire cérémonie a lieu pour marquer une nouvelle naissance, alors qu'aucune trace manifeste d'un cérémonial de mort n'est apparent », nous examinerons comment la naissance et la mort sont articulées et nous reviendrons sur la question de l'inversion sexuelle à partir de l'emprunt de la vêture de cuir de bœuf.

La circoncision est « une naissance » et l'emprunt d'une vêture de cuir particulièrement superbe, réalisée par une mère choisie par les parents de l'initiant, affiche tout de suite le cadre : la vêture de cuir de bœuf, vêtement des femmes, recouvre entièrement le novice comme un enfant dans l'utérus. La question esthétique, si essentielle chez les Pokot, tant pour les femmes que pour les hommes, est ici réactualisée et il faudra poursuivre cette question. Des bains rituels introduisent chaque séquence : avant l'opération, où l'initiant est également rasé, comme un nouveau-né. Les trois bains rituels qui précèdent le *lapan*, la cérémonie de la levée des tabous, qui introduit aux festivités. L'opération, qui touche le corps, implique la douleur et le sang, symbolise le moment de la naissance. Le novice est nourri comme un enfant au sein, par son parrain pendant les 15 premiers jours : le parrain apparaît comme un substitut maternel. Progressivement, le novice se sert de ses mains et élargit son

espace de déambulation. Les anciens enseignent aux novices à reconnaître des figurines, représentation d'objets familiers avec les incitations de son parrain, comme une mère enseigne à son enfant. La phase liminale est jalonnée de différentes épreuves pour tester l'endurance progressive des novices, leurs capacités de socialisation et laisser quelques traces dont ils pourront se servir comme preuves quand ils sortiront. A la fin des cérémonies, l'expiation de ses méfaits passés est faite et le novice entre dans une vie nouvelle avec « un casier judiciaire vierge ».

Pendant la circoncision, comme au cours des autres célébrations rituelles, les chants, la levée des tabous accompagnée des purifications et des bénédictions, la non-utilisation des mains pour manger, tous ces éléments sont toujours conçus comme expressions de la naissance pour les Pokot.

Le passage d'un état à un autre est nécessairement marqué par un état de mort symbolique, voire de mort réelle, car comme on peut s'y attendre, l'opération peut parfois entraîner la mort du fait de l'infection de la plaie. Ainsi, l'apparition du *Sosion* qui, par son comportement provocateur, entraîne des ripostes de la part des mères et un simulacre de bataille gagnée par les novices est le préambule d'une mort possible. Il est venu pour « brûler » les novices et leurs cris en témoignent, alors qu'il s'agit en réalité de brûler les lanières de prépuces. Ce simulacre de la douleur, au moment où les circoncis ne sont pas touchés dans leur corps, suivi d'un silence pesant, durant lequel à l'extérieur le bruit circule que le *Kipsikutwö* est en train de tuer les initiants, est à opposer au silence obligé qui accompagne l'opération elle-même, au risque d'être tué par la lance. Le passage du *Sosion*, personnage humain identifié par tous, en même temps que l'animal mythique *Kipsikutwö*, chien à une corne et un œil, qui tue les humains, doit être élucidé. Le lendemain de *pelat*, brûler, les novices, autorisés à quitter l'enclos initiatique dans leur nouvelle vêture de cuir, le visage caché sous le voile de cordage, donnent la preuve qu'ils ne sont pas morts, du moins pas tous, mais l'introduction du *Kipsikutwö* provoque le doute.

L'inversion sexuelle est une constante dans les rites de passage et E. Merhoff (op. : 158-161) en fait une analyse subtile dans sa thèse. Ainsi, quand elle indique que « Les initiés sont appelés *mrar*, jeunes femmes... ils doivent attendre, accroupis, que des filles et des femmes leur promettent des cadeaux de bétail. Les hommes commencent à crier aux filles et aux femmes d'aller 'réveiller leurs épouses !', mettant les novices, *tiyos*, dans la situation du futur époux qui pousse et convainc son épouse par des promesses de bétail, la première nuit

où il l'amène chez lui. Comme les *mrar*, les *tiyos* ont quatre jours pour aller chez leurs mères, les autres épouses de leurs pères, les sœurs de leurs mères et de leurs pères qui doivent les bénir et leur faire des promesses de bétail avant la dernière cérémonie du *sewo*... ».

L'inversion tient d'abord au fait que les novices sont enveloppés dans la vêture de cuir des femmes. Tant à Nginyang qu'en montagne, à Sigor et à Chepareria, en 1995, l'attention à la vêture de cuir a toujours été mentionnée. Deux explications sont proposées qui sont une autre forme de la pensée paradoxale des Pokot. D'une part, cette vêture de cuir, *siira*, est identifiée à l'une des filles de la « mère » qui a façonné le cuir et le novice est celui qui prend une épouse de la maison et appelle la mère *oro*, belle mère ; d'autre part le novice qui revêt cette parure devient lui-même une fille de la maison, il y a inversion de sexe et il prend le nom des filles de la maison, ce qui est confirmé lorsque E.Meyerhoff nous dit qu'à la sortie de la circoncision, les circoncis sont maintenant des *mrar*, « jeunes femmes », terme que nous n'avons jamais entendu pour les qualifier. L'identification du novice à la fille de la mère qui lui a fabriqué et prêté sa parure voit ici un prolongement.

Le terme *mrar* mérite quelque attention. C'est aussi le nom donné aux jeunes femmes après l'excision et avant qu'elles ne se marient. Il signifie « vierge, pucelle ». C'est davantage dans ce sens, nous semble-t-il, qu'il y aurait une analogie entre les filles juste excisées et les garçons juste circoncis et qui après *sukution* seront institutionnellement autorisés à une vie sexuelle. N'oublions pas que si les filles ont une liberté sexuelle totale avant leur initiation, qui peut aboutir à une naissance, les garçons doivent attendre d'être circoncis pour avoir des relations sexuelles.

Ainsi, dans cette forme paradoxale, simultanément, *siira* est l'une des filles de la maison que le novice[91] épousera, mais son changement de nom lui donne également la qualité d'une jeune fille de la maison, ce qui corrobore le fait qu'il soit appelé *mrar*, à l'issue de la circoncision.

L'état des lieux du système socio-politique des Pokot des montagnes dans les Cherangany Hills où ils s'expriment en classes d'âge essentiellement et le rite d'introduction dans le système pour tout homme, ainsi présentés, nous migrons vers l'est jusqu'à Nginyang

[91] D'ailleurs il appelle la mère « *oro* », belle mère.

pour rendre compte dans le chapitre quatrième comment les Pokot de l'est composent avec leurs classes d'âge et les classes générationnelles des Turkana et des Karimojong.

Jouer avec le paradoxe : l'exemple des Pokot du Kenya

Les Pokot du Kenya sont une communauté de 190.000 personnes (recensement 1989). Nilote couchitiques, ils appartiennent à l'aire culturelle kalenjin. Originaires des montagnes, les Sekerr et les Cherangni, ils sont agropasteurs sédentaires, et ont développé traditionnellement une organisation socio-politique fondée sur huit classes d'âge aux noms récurrents, mais sans cérémonies de transmission de pouvoir pour le changement de status de chaque classe, hormis le rite d'entrée par la circoncision. Au début du XIXème siècle, un tiers d'entre eux environ quitte les Hautes Terres vers l'est et s'installent dans les plaines de Masöl. D'autres poursuivent à l'est jusqu'à Nginyang, près des Turkana, où ils s'installent. Là certains poursuivent encore, chassant les Maasaï à l'ouest jusqu'à Kitale. Pénétrant en territoire karimojong, ils repoussent les Karimojong jusqu'à la frontière ougandaise actuelle.

Leurs migrations, leur nouveau mode de vie : ils sont pasteurs semi-nomades dans les plaines, le contact avec les Turkana à l'est, les Karimjong à l'ouest et leurs systèmes de classes générationnelles déterminent la formation de systèmes syncrétiques très diversifiés chez les Pokot. L'objet de la thèse est centré sur la question des exigences de telles constructions syncrétiques observées dans les trois zones de peuplement, et pour la communauté des Pokot dans son ensemble, et pour chacun de ses membres. De tels systèmes syncrétiques ne peuvent aboutir que si et seulement si les Pokot inventent les solutions les plus judicieuses aux paradoxes nés de la simultanéité des deux systèmes contradictoires.

Playing with paradoxe : the exemple of the Pokot from Kenya

In Kenya, the Pokot community is made up of approximately 190.000 persons (1989 census). They are Kushitic Nilotes and belong to the Kalenjin group. Native of the Sekerr Mountains and the Cherangani Hills, they are an agropastoral and sedentary people organized by eight age-classes with current names but without handing over ceremonies. During the first decades of the19th century, a third of them left the mountains and migrated to the east plains. Some of them settled on the Masöl plains, while others went eastwards and reached Nginyang where they settled near the Turkana community. These are the East plains pastoral Pokot. Then some of them left, raided the Maasaï on the west side and chased them up to Kitale. They still went further west and reached the Karimojong territory where they chased the Karimojong out of their lands up to Amudat in Uganda, and settled there. They are the West plains Pokot.

Their migrations lead them to adopt a new way of life. They became semi-nomads and pastoralists on the East and West plains. Adopting a way of life similar to the Turkana and the Karimojong, they borrowed their generation classes which determined the syncretic socio-political systems still in effect today. This thesis is focussed on the question : what do such syncretic constructions observed in the three settlement zones impose upon the Pokot community as a whole and on each of its members. Such syncretic systems can exist if, and only if, the Pokot discover the most judicious solution to their paradoxes generated by the simultaneous exigence of contradictory age classes and generation classes systems.

Discipline : ethnologie

Mots clés : classes d'âge, classes générationnelles, syncrétisme, paradoxe.

Université Paris X - Nanterre, 92023 Nanterre