

LA NOTION D'AINESSE ET SES PARADOXES CHEZ LES DORZÉ D'ÉTHIOPIE MÉRIDIONALE

Author(s): Dan Sperber

Source: Cahiers Internationaux de Sociologie, NOUVELLE SÉRIE, Vol. 56 (Janvier-juin 1974), pp.

63-78

Published by: Presses Universitaires de France Stable URL: http://www.jstor.org/stable/40689670

Accessed: 16/06/2014 13:32

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

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



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to Cahiers Internationaux de Sociologie.

http://www.jstor.org

LA NOTION D'AINESSE ET SES PARADOXES CHEZ LES DORZÉ D'ÉTHIOPIE MÉRIDIONALE (1)

par Dan Sperber

RÉSUMÉ

Il y a deux types de statuts politico-rituels chez les Dorzé d'Ethiopie méridionale : les uns sont hérités automatiquement ; les autres sont acquis lors de rites de transition. A cette dualité de statuts correspond une double idéologie : un aspect de cette idéologie privilégie l'aînesse généalogique absolue, la hiérarchie et les sanctions mystiques ; l'autre aspect privilégie l'aînesse relative, l'égalité et les sanctions politiques. Ce modèle idéologique dorzé est comparé à d'autres modèles éthiopiens.

SUMMARY

There are two types of politico-ritual status among the Dorze of southern Ethiopia. Some status are automatically inherited; others are acquired through transition rites. This duality of status-types is reflected in a double ideology: one aspect of this ideology emphasizes absolute seniority, hierarchy, and mystical sanctions; the other aspect emphasizes relative seniority, equality and political sanctions. This ideological model is compared to other Ethiopian models.

Mon propos est de présenter schématiquement les deux systèmes de classification et d'organisation sociales qui coexistent, interfèrent, se complètent et, dans une certaine mesure s'opposent, chez les Dorzé d'Ethiopie méridionale. Avec quelques modifications mineures, ce schéma s'appliquerait aussi bien aux

(1) Je tiens à remercier Ato Zerfu Zelleke qui m'a assisté sur le terrain ; le Dr Paul Baxter, le Pr Donald Levine et le Dr Judith Olmstead qui m'ont fait d'utiles commentaires sur des versions antérieures de cet article. Les recherches sur le terrain ont pu être menées grâce à des crédits du C.N.R.S. attribués pour 1969, par le L.A. 94, et pour 1970-1971, par le L.A. 140. Une version en langue anglaise de cet article doit paraître dans les *Proceedings* de la First American Conference on Ethiopan Studies, lors de laquelle cette étude a été présentée.

quelque quarante sociétés des monts Gamu. Avec des réserves supplémentaires, il s'appliquerait encore, je crois, à nombre de sociétés de langue ometo. J'espère donc que le schéma présenté ici pourra être utile aux recherches ethnographiques à venir chez les Ometo, et aux recherches comparatives sur l'Ethiopie considérée dans son ensemble.

Les Dorzé sont un groupe de presque 20 000 individus vivant sur les contreforts occidentaux de la vallée du Rift, au-dessus du lac Abaya à une altitude moyenne de 2 600 m. Ils ont la haute densité de population caractéristique des cultivateurs d'ensete, encore augmentée dans leur cas par une grande dépendance économique vis-à-vis du tissage, un art qui les a rendu célèbres dans toute l'Ethiopie. Ils sont organisés en quatorze districts (qutha) et une quarantaine de clans (omo). Les districts et les sous-districts (aussi qutha) sont des unités solidaires gouvernées par des assemblées (dulatha) et rituellement subordonnées à des dignitaires nommés par les assemblées et appelés halak'a. L'ensemble du territoire (dere) peut aussi se réunir en assemblée et est rituellement subordonné à un « roi » héréditaire ou ka'o, qui est devenu un représentant (balabat) de l'administration moderne. Les dere voisins ont des institutions similaires et se définissent aussi chacun comme la circonscription d'un ka'o particulier. Une langue commune, des clans identiques, des alliances matrimoniales, et un réseau de marchés très fréquentés font des monts Gamu beaucoup plus qu'une simple juxtaposition de sociétés séparées. Les frontières entre dere constituent peut-être le plus remarquable, mais certainement pas le seul, des seuils socialement et culturellement importants dans la région.

A l'intérieur d'un dere donné à différentes périodes de son histoire, ou parmi les nombreux dere à une période donnée, les rôles respectifs du ka'o d'une part, des halak'a et des assemblées d'autre part, varient singulièrement, donnant à ces sociétés l'aspect tantôt de petits royaumes, tantôt de petites républiques. Le thème de cette étude est la double idéologie qui sous-tend cette oscillation. Cependant, si j'ai pris conscience de cette double idéologie, ce ne fut pas à l'origine, à partir d'une connaissance historique et comparative qui est assez dure à acquérir, mais plutôt, à partir d'un paradoxe ethnographique apparent auquel je me suis rapidement heurté sur le terrain même.

Les Dorzé font un usage extensif de la distinction aîné/cadet (baira/gedhos) non seulement dans le domaine de la parenté, mais aussi pour exprimer toutes les relations pratiquement ou conceptuellement asymétriques entre : les individus, les clans, les districts, les groupes ethniques, et même les espèces animales, les plantes, les phénomènes naturels. Dès que plusieurs êtres

sont associés d'une manière ou d'une autre, il est toujours pertinent de demander : one bairai? Qui est l'aîné?

D'autre part, l'institution qui ressort le plus dans la vie sociale dorzé est celle des halak'a. L'accès au titre de halak'a dépend en fait de l'aînesse et à son tour entraîne une distinction entre des lignées aînées et des lignées cadettes dont le rôle dans la vie publique est inégal: mais en théorie, tous les citoyens dorzé peuvent à plus ou moins brève échéance devenir halak'a si leurs ressources matérielles et leur valeur morale le leur permettent. La distinction entre lignées aînées et lignées cadettes est passée sous silence. D'où mon problème: pourquoi les Dorzé, si prompts à utiliser la notion d'aînesse dans tous les domaines (y compris ceux où elle ne peut être comprise que métaphoriquement), si précis et complets en général lorsqu'ils décrivent leur propre société, n'admettent-ils pas toute l'importance de l'aînesse lorsqu'il s'agit de l'institution des halak'a?

Je ne prétends pas avoir résolu ce problème, mais, en l'étudiant, il est devenu de plus en plus évident qu'était en cause, non pas une distorsion isolée, mais plutôt une dualité systématique dans le schéma idéologique dorzé. Une fois cette dualité reconnue, les données ethnographiques dorzé s'ordonnent de manière beaucoup plus satisfaisante.

La démarche à suivre s'imposait : il fallait laisser de côté la traduction approximative « aîné » et examiner sans idée préconçue quant à son sens le concept dorzé baira, le domaine sémantique auquel il appartient, les types de contextes où il se rencontre, les motivations dont son usage s'accompagne.

Interrogé sur le sens de baira, un informateur dorzé répondra le plus souvent par un exemple simple : prenez un groupe de frères; le premier né est le baira et tous les autres sont les gedhos. Et si l'on considère deux frères dont ni l'un ni l'autre n'est le premier né d'un groupe de germains? Le plus vieux est néanmoins le baira et le plus jeune le gedhos. Et qu'en est-il maintenant de deux enfants issus de deux frères ? Est-ce le plus vieux qui est le baira, ou bien l'enfant du frère le plus vieux ? C'est l'enfant du frère le plus vieux. Cependant le plus vieux des deux enfants peut être dit le yeltetsa baira, « le baira selon la (date de) naissance ». Qu'il faille ainsi préciser montre que l'on a affaire d'abord à une notion d'aînesse généalogique; en anglais on dirait : de seniority et non d'eldership. Mais le fait qu'en précisant ainsi, on puisse quand même utiliser la notion pour désigner l'aînesse selon l'âge montre que la généalogie n'est pas le seul principe du qualificatif baira.

Tant que l'on reste dans le domaine des relations généalogiques, qu'elles soient tracées ou supposées, et à moins que

des précisions ne soient ajoutées comme dans le cas de yelletsa baira, les motivations pour qualifier quelqu'un de baira tiennent à l'aînesse généalogique uniquement. Mais la notion peut s'appliquer à un éventail beaucoup plus large de phénomènes, et des motivations diverses — parfois même contradictoires — peuvent être invoquées.

Par exemple, quel est le baira des clans ? Les Ts'ara se diront baira parce que le ka'o est l'un des leurs. Les Mang se diront baira parce que leurs ancêtres ont fondé Laka, le premier des districts dorzé. Les Gawo-mala se diront baira parce que leur clan est prestigieux dans tous les monts Gamu, et que beaucoup d'autres ka'o en sont membres, etc. Quel est le baira des districts? Laka parce qu'il a été fondé le premier et qu'il possède le forum (dubusha) où se tient l'assemblée générale de tous les Dorzé. Amara, parce qu'y habite le ka'o, parce que s'y trouve l'église de Dorzé Gyorgis, parce qu'il est le gardien des règles tradition-nelles (woga). D'arts'e parce que s'y trouve le champ de funérailles (yeho bale) le plus important, etc. Le territoire dorzé est divisé en deux moitiés, l'Est (ushacha, ce qui signifie aussi la droite) et l'Ouest (hadhersa ce qui signifie la gauche). L'Ouest est baira parce que, pendant la première partie du grand cycle annuel (septembre-octobre) des fêtes du maskal, il prend la première place dans les rites, tandis que l'Est ne prend la première place que pendant la deuxième partie (petit maskal ou d'uhe). L'Est est baira parce qu'il est « à droite » et qu'il contient les districts d'Amara et de D'arts'e. Et encore : un mythe explique que les Gamu sont les baira des Amhara, et pourquoi ces derniers, maîtres actuels de l'Ethiopie, ont connu un sort meilleur.

Il est facile d'imaginer les violents débats que ces prétentions contradictoires au qualificatif de baira pourraient susciter. Les Dorzé préfèrent affirmer que tous sont égaux, ou, plus exactement, que les uns sont baira à certains égards et les autres baira à d'autres égards. Tout n'est pas réglé pour autant. Il est exact— on en verra des exemples— que l'on peut être baira à un titre et gedhos à un autre titre; mais lequel de ces deux titres est le plus important? Dans la plupart des cas, un Dorzé, sans nier les prétentions d'autrui, n'en pense pas moins par-devers soi que les siennes ont plus de poids. Lors de certaines occasions rituelles ces prétentions antagonistes doivent être ouvertement évaluées, ce qui peut entraîner une certaine aigreur.

En voici un exemple : j'ai été à deux reprises témoin d'un rite qui s'accomplit pendant la deuxième partie du maskal, ou d'uhe; les halak'a des districts dorzé plus ceux des dere voisins doivent transporter ensemble un poteau de bambou d'un endroit à un autre du marché. En 1969, pas de difficultés : le halak'a

de Bodho, le district où est situé le marché, prend le bas du poteau; le plus haut en grade des halak'a de Dorzé prend le haut du poteau et tous les autres halak'a prennent leur place le long du poteau, du haut vers le bas, en rang de séniorité. En 1970, en revanche, tous les halak'a veulent la seconde place vers le haut, se prétendent tous baira et se disputent violemment pendant plus d'une demi-heure, tandis que les habitants de Bodho tiennent le poteau et empêchent qu'on s'en saisisse. Enfin, aucune solution ne s'étant dégagée, le poteau est transporté de la manière suivante : à un bout le halak'a de Bodho, complètement isolé; personne le long du poteau; à l'autre bout, tous les autres halak'a en grappe derrière le baira des halak'a de Dorzé, les mains les unes sur les autres, plutôt que de céder d'un pouce.

Le qualificatif de baira ne s'applique pas qu'aux seuls êtres humains. Par exemple, le lion est le baira des animaux parce qu'il les mange, mange les hommes, et parce que, avant de le tuer à la chasse, il faut lui tendre des herbes mouillées en signe de respect. On remarquera, en passant, le caractère circulaire de ce dernier argument, typique de ceux que l'on donne souvent pour justifier la position de baira: la position de baira est utilisée pour justifier des prérogatives rituelles; des prérogatives rituelles sont utilisées pour justifier une prétention au qualificatif de baira. Deux autres bêtes sauvages ont quelque titre au qualificatif de baira: le léopard qui est chrétien et qui respecte les jeûnes de l'église copte; l'éléphant parce que celui qui parvient à le tuer se percera les deux oreilles (tandis que le tueur d'une autre bête sauvage se percera l'oreille gauche, le tueur d'un homme à la guerre, l'oreille droite).

L'orge est le baira des céréales parce qu'elle est utilisée dans certains rites traditionnels. Mais de nos jours, le blé est devenu un sérieux prétendant au titre parce qu'il est utilisé dans des rites chrétiens. Le genévrier est le baira des arbres parce que les parasites du bois ne l'attaquent pas. Les herbes aquatiques sont les baira des herbes parce que l'humidité et la fraîcheur sont rituellement valorisées. Le baira du réseau hydrographique est le lac Abaya, puis viennent les rivières qui s'y jettent, puis les affluents de ces rivières, puis, en fin de listes, les mares qui ne sont pas reliées au lac. Les rayons du soleil sont baira par rapport au soleil qui sans eux ne serait rien. On fait des sacrifices aux rayons solaires et non à l'astre lui-même. Le baira des maladies est le kot'so micha (méningite?) parce qu'on le voit en rêve avant d'en ressentir les symptômes et parce qu'il tue rapidement.

Il serait aisé de multiplier les exemples.

Ils montrent que les Dorzé tendent à attribuer un ordre hiérarchique à tout ensemble de choses liées et à exprimer cette

hiérarchie en termes d' « aînesse ». On notera que les arguments donnés concernent toujours la position « aînée » et non la position « cadette ». L'importance de cette remarque apparaîtra par la suite.

Jusqu'ici on a considéré le terme baira dans son emploi comme qualificatif. Cependant, il est aussi employé comme titre. Dans cet emploi, il est attribué à un mâle généalogiquement aîné d'un lignage ou d'un clan. Lorsque baira est utilisé comme titre, il s'oppose non seulement à gedhos mais aussi à un troisième terme : getha. Getha désigne tous ceux qui sont « sous » un baira lorsqu'il agit en sa capacité de sacrificateur. Ce sont les gens qui fournissent l'animal du sacrifice et qui en tirent le bénéfice. Le baira a un certain nombre de droits et de devoirs propres. Lorsqu'il les exerce ou les accomplit, on dit qu'il bairathes. L'ensemble de ces prérogatives est appelé bairathets. Si quelqu'un qui n'est pas le baira usurpe ce bairathets il commet une grave transgression de tabou (gome).

Baira, employé comme titre, désigne donc un homme qui accomplit des sacrifices pour le salut de ses getha. Ceux qui ne sont pas baira dépendent de leurs baira pour les nombreux sacrifices que requiert le système des tabous. De plus, un certain nombre de tabous spécifiques portent directement sur le rapport entre baira et getha et accroissent cette dépendance.

Les différents types de baira peuvent être répartis en deux groupes, selon qu'ils sont liés à leur getha à travers la généalogie, ou à travers la résidence. Dans le premier groupe, on trouve trois niveaux de baira. Au niveau le plus bas il y a le kets baira ou « aîné de maison » qui, en dehors de ses fonctions rituelles, sera plutôt appelé ade, père. Il sacrifie pour les membres de sa maisonnée, c'est-à-dire ses femmes, parfois sa mère, ses enfants, les femmes de ses fils, les enfants de ses fils et dans certains cas ses frères cadets et leurs maisonnées.

Tant qu'un homme est vivant, ses fils ne peuvent pas devenir baira ni accomplir de sacrifices. Après sa mort, ses fils peuvent avoir l'aîné d'entre eux comme baira ou, sous certaines conditions, couper ce lien rituel avec le frère aîné, et devenir chacun baira dans sa propre maison.

Au niveau suivant, on trouve le baira de lignage. Il n'y a pas de terme pour « lignage » en dorzé, et les lignages sont connus par le nom de leur ancêtre fondateur : « les enfants d'Untel ». Le baira de lignage, selon le type d'autel où il accomplit ses sacrifices, sera appelé ts'otsa baira, bacha baira ou shish baira. Le seul acte légal autorisant la division d'un lignage et donc l'institution d'un nouveau titre de baira est un vœu dans ce sens exprimé par le baira sur son lit de mort.

Le troisième et le plus haut niveau des baira défini par la

seule généalogie, est celui des « aînés de clan » ou omo baira aussi appelés koraphine. Leur précédence généalogique est supposée mais non tracée. Leurs prérogatives s'étendent sur tous les membres du clan qui vivent dans le même dere. Par conséquent les clans qui sont représentés dans plusieurs dere gamu ont plusieurs omo baira.

Les autres types de baira bien que héritant leur titre selon la stricte aînesse généalogique, sont liés à leurs getha non pas à travers la filiation ou l'affiliation clanique, mais à travers la résidence. Dans ce second groupe de baira, on peut distinguer deux sous-groupes. Dans le premier sous-groupe, le baira est lié à un point dans l'espace, dans le second à une aire. Liés à un point dans l'espace, on trouve le hats baira qui sacrifie près d'une source, d'une mare, ou d'une berge de rivière; le dubusha baira qui sacrifie sur un forum; le mils'a baira qui sacrifie à un portique marquant l'entrée d'un district; le yeho bale baira qui sacrifie sur un champ de funérailles. Leurs getha sont les gens du voisinage qui utilisent ces endroits respectifs.

Liés à une aire dans l'espace, on trouve trois types de baira: le gutha baira dont les getha sont les habitants d'un district ou d'un sous-district; le demulsa dont l'aire de résidence des getha peut être, mais pas nécessairement, limitée par des frontières de district; le ka'o, dont les getha sont tous les habitants du dere.

Parmi tous ces baira (encore beaucoup plus diversifiés qu'il n'est possible de l'exposer ici) les demutsa et le ka'o font nettement figure à part. Les autres baira le sont pour ainsi dire à temps partiel. Dans la plupart des cas, ils ne sacrifient régulièrement qu'une fois par an, et, irrégulièrement, que lorsqu'un tabou a été transgressé (ce qui est quand même assez fréquent). Ils participent aux autres activités politiques et rituelles en tant que simples citoyens ou bien sur la base d'autre fonction que celle de baira. Ils peuvent, en particulier, devenir halak'a et acquérir ainsi un titre plus important pour eux que celui de baira.

Les demutsa et le ka'o, à l'inverse, sont, pour ainsi dire, des baira à temps complet. C'est toujours en cette capacité qu'ils participent à la vie sociale. Ils ne peuvent pas devenir halak'a et leurs successeurs potentiels non plus. Ils accomplissent un nombre élevé de rites propitiatoires, obéissent à des tabous particulières et ont droit en toutes circonstances à des marques particulières de respect. Nul ne peut être promu halak'a sans leur participation, ni, donc, sans leur consentement. Ils reçoivent un tribut de leur getha sous forme de biens et de services, et leur bien-être matériel et moral est une condition du bien-être de leur getha.

Le rôle des demutsa est strictement rituel; ils ne prennent

que rarement part aux assemblées; ils mènent une vie calme (« fraîche » diraient les Dorzé, comme les Américains disent cool) et assez retirée. Le ka'o, à l'inverse, a un rôle politique reconnu : il représente le dere dans les relations inter-dere et occupe une place éminente dans les assemblées. Que, sur ces bases, il établisse un pouvoir politique effectif ou bien demeure un leader rituel, dépend en grande partie de ses ambitions et de ses capacités.

Toute unité sociale dorzé (y compris Dorzé vu comme un tout) basée sur la filiation, l'affiliation clanique ou la résidence est définie comme le getha d'un baira particulier, au point que, pour l'essentiel, on peut décrire la structure sociale en termes de couple baira-getha ou, ce qui revient au même, en répondant à la question : « Qui sacrifie pour qui ? » Tout individu appartient à plusieurs unités sociales qui se chevauchent et est donc placé « sous » plusieurs baira. Dans une large mesure, sa position sociale peut être décrite en répondant aux questions : « Qui sacrifie pour lui et à quel titre ? » et « Sacrifie-t-il lui-même, et si oui, pour qui et à quel titre ? »

Bien que les baira soient ordonnés selon une hiérarchie conceptuelle, ils ne sont pas dans des relations de subordination effective les uns vis-à-vis des autres. Un baira agit comme lien entre ses getha vivants et, ou bien ses ancêtres morts, ou bien les esprits (ts'ala'e) qui fréquentent le lieu où il sacrifie. Il n'agit jamais comme lien entre ses getha et des baira plus haut placés que lui dans la hiérarchie conceptuelle. Cet aspect de son rôle est manifesté par une règle qui interdit au baira d'un baira d'être présent lorsque ce dernier sacrifie.

Le titre de baira est hérité selon la stricte aînesse généalogique. La seule réserve qu'il faut apporter à ce principe tient à ce que le père, sur son lit de mort, peut attribuer publiquement son titre à un de ses fils cadets, altérant ainsi le rang d'aînesse parmi ses enfants. Mais qu'une telle altération soit apportée ou non, la question : « Qui est le baira de qui ? », admet toujours une réponse nette, sans discussion possible. L'accent est mis sur la continuité du titre et de l'unité sociale à laquelle il sert de point focal. Aucun rituel de transition, en dehors des funérailles du baira défunt, ne marque la promotion d'un nouveau baira.

A cet égard, la position de baira tranche vivement d'avec les autres positions sociales dorzé: il n'y a rien d'automatique à devenir une personne mariée, un tueur, un halak'a, et l'accès à ces positions est marqué par des rites de passage extrêmement élaborés.

Les halak'a sont nommés par les assemblées de district. Trois districts (Amara, Bodho, Degecha) et la fédération de deux districts (Gimbilo et Wok'athe) nomment chacun un halak'a à

la fois. Quatre districts (Aira, Godhie, Haizo, Hirb'o) et la fédération de cinq districts (D'arts'e, Holo'o, Laka, Mats'o et Maldo) nomment chacun deux halak'a à la fois, l'un appelé atuma, l'autre hudhugha. Si bien qu'à un moment donné il y a quatorze halak'a en exercice chez les Dorzé.

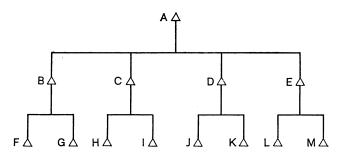
Pour être choisi comme halak'a, un homme doit être citoyen (ou mala, opposé à la catégorie des non-citoyens ou ts'oma, qui inclut les esclaves, les potiers, les tanneurs); il doit être circoncis, marié, riche et sans tache morale. Il peut être, et ce n'est pas rare, nommé contre son gré; ce serait transgresser un tabou que de refuser la nomination. Le halak'a nommé doit donner des fêtes dispendieuses et subir un rituel de transition complexe. Il restera en exercice pendant quelques mois ou quelques années, selon qu'il y a ou qu'il n'y a pas d'autres candidats potentiels dans son district (ou sa fédération de districts). Pendant son exercice, il accomplira des sacrifices pour le bien-être de son district, il portera en permanence un morceau de beurre sur la tête, il observera plusieurs tabous particuliers. Il recevra à la fois des témoignages publics de déférence et des instructions discrètes de la part des anciens de l'assemblée. A la fin de son exercice, il accomplira un dernier rituel de transition et pourra reprendre un mode de vie ordinaire. Cependant, il conservera le titre de halak'a et deviendra un des anciens de l'assemblée (ou dere ade, littéralement « père du pays »).

Il y a de bonnes raisons de penser que toute la durée de l'exercice — et pas seulement l'installation — est une période rituellement marquée de transition entre le statut de citoyen cadet et celui de citoyen aîné: une distinction que les Dorzé, cependant, n'expriment pas en termes d'aînesse, mais en termes de générations; ils opposent en effet les kachina, terme dont la glose est « les enfants des halak'a », et les anciens halak'a ou « pères du pays ».

Le rapport généalogique réel entre les halak'a et les kachina est pourtant aussi bien d'aîné à cadet que de père à fils.

Il y a, en effet, une règle supplémentaire qui détermine la désignation d'un halak'a: on ne peut pas devenir halak'a avant que son père ou son frère aîné, ou bien le soit devenu lui-même, ou bien soit décédé. Cette règle a pour résultat que le titre de halak'a tend à être attribué aux germains aînés des lignées aînées et à échapper aux germains cadets et aux lignes cadettes. Considérez par exemple, le diagramme généalogique suivant.

Si seul A a été halak'a, seul B est éligible. C et F devront attendre que B ait été halak'a ou bien soit mort, avant de pouvoir eux-mêmes accéder au titre. D, G et H doivent céder le pas à deux hommes avant eux (respectivement B et C, B et F



et B et C), etc. Il est clair que l'ordre d'accès au titre de halak'a ne correspond pas exactement à la succession horizontale des générations : des considérations d'aînesse relative lui donnent un caractère oblique.

Cette inégalité entre les membres d'un même niveau généalogique est encore accrue par deux autres facteurs : premièrement, un vieil homme ne sera pas choisi de peur qu'il meure pendant son exercice. En conséquence, il est peu probable, par exemple, que E devienne jamais halak'a à moins que ses frères aînés deviennent eux-mêmes halak'a ou meurent à un rythme rapide, ou à moins qu'il soit beaucoup plus jeune qu'eux trois. Deuxièmement, vu le volume élevé des dépenses que doit engager un halak'a pour son installation, des gens comme B et F qui ont toutes les chances d'être un jour désignés, s'y préparent dès l'adolescence en entrant dans un système complexe de dons et de contre-dons (1) : ils contribuent aux fêtes d'installation de leurs prédécesseurs et voient leurs dons retournés lorsqu'à leur tour ils obtiennent le titre. Au contraire, des gens comme E et M s'abstiendront d'entrer dans ce cycle de dons et contre-dons, et si, d'aventure, ils devenaient éligibles, ils devraient fournir d'un coup l'effort économique que leurs aînés ont étalé dans le temps.

Etant donné le nombre total de halak'a en exercice au même moment, le rythme de leur renouvellement, et la taille de la population, on peut calculer approximativement le pourcentage des citoyens adultes mâles appelés à devenir un jour halak'a: il est de l'ordre de un sur dix pour Dorzé dans son ensemble, avec d'importantes variations de district en district. Etant donné ce pourcentage et les règles d'éligibilité, il est aisé de comprendre que le titre de halak'a tendra à se concentrer dans les lignées aînées, sera presque absent dans les lignées cadettes, et restera assez rare dans les lignées intermédiaires.

Les généalogies que j'ai collectées confirment cette prévisible

(1) Voir l'étude de Rhoda Halperin et Judith Olmstead, To catch a feastgiver; redistribution among the Dorze of Ethiopia (à paraître).

inégalité entre lignées cadettes et lignées aînées. Cependant, comme je l'ai mentionné au début de cet article, les Dorzé ne reconnaissent pas ce fait. Ils mettent l'accent, dans leurs propos, sur le critère du mérite dans le choix des halak'a, ils n'insistent guère sur la règle d'aînesse, et ils nient les conséquences de cette règle. Le thème idéologiquement dominant ici, est celui de la transition d'une génération à l'autre, celui de l'égalité à l'intérieur d'une même génération. Les valeurs politiques exposées dans le système des halak'a et des assemblées sont des valeurs démocratiques que la pratique du recrutement contredit dans une certaine mesure.

Cependant, assez de données ethnographiques ont été présentées jusqu'ici pour montrer que, contrairement à ce qu'il avait pu sembler au départ, il n'y a pas de distorsion dans l'usage que les Dorzé font de l'opposition baira/gedhos. J'ai souligné qu' « aîné » et « cadet », ou plutôt baira et gedhos ne sont pas dans un rapport symétrique : premièrement, on attribue ces qualificatifs en raisonnant à partir de la position de baira et non à partir de celle de gedhos; deuxièmement l'opposition baira/gedhos est typiquement une opposition entre un individu d'une part et plusieurs de l'autre, et non pas entre deux individus; troisièmement, baira utilisé comme terme sociologique désigne des individus focaux par rapport auxquels les unités sociales se définissent; il ne désigne pas une catégorie sociale d'aînés opposée à une catégorie sociale de cadets.

En d'autres termes et bien qu'aucun trait sémantique n'empêche d'employer baira dans un sens relatif (et un tel emploi se rencontre à l'occasion), le qualificatif est pragmatiquement compris comme une notion absolue et non pas relative.

On pourrait alors être tenté de traduire baira par « doyen », notion qui est, elle aussi comprise dans un sens absolu. Toutefois, tandis que « doyen » est rare, spécialisé, et n'a pas d'antonyme, baira est fréquent, d'usage général et a un antonyme : gedhos. Traduire baira par « aîné » n'est guère satisfaisant non plus : en effet, bien qu'aucun trait sémantique n'empêche l'emploi d' « aîné » dans un sens absolu comparable à celui de « doyen » (et un tel emploi se rencontre à l'occasion), la notion d'aînesse est pragmatiquement comprise dans un sens relatif. Si bien qu'il faut utiliser les notions françaises non comme traductions mais comme points de comparaison, et marquer à partir d'elles la spécificité des notions dorzé. Cette spécificité peut d'ailleurs se résumer en une formule : en français, aîné/cadet est une opposition symétrique; en dorzé baira/gedhos est une opposition entre un terme marqué et un terme non-marqué.

Pour décrire le système des halak'a, c'est une notion relative

et symétrique d'aînesse qui serait nécessaire, et non la notion absolue et marquée de baira. Par conséquent, le fait que les Dorzé ne décrivent pas le système des halak'a à partir de la notion de baira est cohérent avec leur usage général du terme. Leur notion de baira n'est tout simplement pas celle qui est requise pour décrire adéquatement le système. La description que les Dorzé font de leur propre société n'en pose pas moins un réel problème : cette description n'est pas conceptuellement incohérente, certes, mais elle est incomplète, et cela d'une façon très révélatrice, Il devrait être clair, à ce point, que ce problème, cette incomplétude, doit être envisagé dans le contexte plus large d'une dualité idéologique entre un agencement hiérarchique et un agencement égalitaire de la classification et de l'organisation sociales. Le contraste entre les deux tendances de cette double idéologie peut être exprimé sous forme de tableau :

Baira

Ka'o
Monarchie
Continuité
Groupes de filiation
Aînesse généalogique
Sanctions mystiques
Recevoir

Halak'a

Assemblée
Démocratie
Transition
Catégories sociales
Générations
Sanctions politiques
Donner

Dans le système baira, la légitimité politique est concentrée sur un seul individu, le ka'o; dans le système halak'a, elle appartient à l'assemblée. La réalisation complète du premier système serait une monarchie; celle du second système une démocratie décentralisée. Dans le premier système l'accent est mis sur la continuité : il n'y a pas de rites de passage ; dans le second, l'accent est mis sur la transition : les rites de passage en définissent toutes les institutions. Dans le premier système, la classification sociale est fondamentalement conçue en termes de groupes de filiation focalisés sur leurs baira; dans le second système, la classification est fondamentalement conçue en termes de catégories sociales : les ts'oma opposés aux mala; parmi les mala, les kachina opposés aux halak'a; parmi les halak'a, les atuma opposés aux hudhugha. Dans le premier système, la notion clé est celle d'aînesse généalogique absolue, bien que les relations puissent être aussi bien de père à enfant (en particulier dans le cas du baira de maison); dans le second système, la paternité est le concept clé bien que l'aînesse relative joue un rôle déterminant. Dans le premier système, l'autorité du baira est fondée sur des sanctions mystiques (gome) contre quiconque la défie ; dans le second système, la sanction est l'ostracisme décrété par les assem-

blées. L'importance du baira se mesure à la quantité de biens et de services qu'il reçoit; l'importance du halak'a se mesure à la quantité de biens qu'il donne. Les éléments symboliques sont nombreux, qui viennent encore renforcer ce contraste (1).

Le rapport entre baira et halak'a n'est cependant pas seulement de contraste conceptuel et symbolique. C'est aussi un rapport de complémentarité. Comme je l'ai mentionné, personne ne peut devenir halak'a sans le concours rituel d'un demutsa ou d'un ka'o particulier. Réciproquement, un ka'o ou un demutsa a besoin pour exercer un pouvoir rituel ou politique effectif du soutien de l'assemblée. Des rituels complexes comme ceux du maskal requièrent la participation et du ka'o et des halak'a. L'existence de deux types de prééminence sociale, dans le système baira ou dans le système halak'a, et l'interférence de ces deux types d'institutions déterminent les stratégies des ambitieux et permettent à ceux qui préfèrent ou doivent rester effacés un chevauchement profitable d'allégeances.

Au contraste conceptuel et symbolique, à l'interférence et à la complémentarité rituelle et politique, il faut ajouter comme une potentialité la compétition. Je n'en donnerai qu'une seule illustration, mais elle me paraît probante. Les Dorzé et les Gamu en général ont des règles complexes (woga) de tabous (gome) et il faut des experts pour décider quelles règles s'appliquent dans les cas de transgression grave. Mais tous les experts ne sont pas d'accord entre eux. Il y a principalement deux écoles de pensée en la matière. Une école est nommée beni woga, ce qui veut dire la tradition ancienne; l'autre Esa woga, d'après le nom d'un expert en tabous devenu prophète, qui s'appelait Esa Ditho et qui vivait dans le dere de Zad'a au début de ce siècle. Le beni woga insistait vigoureusement sur les prérogatives des baira. A cet égard, l'enseignement d'Esa fut révolutionnaire. Selon son woga, il ne faudrait plus respecter les baira (mais — notez-le — les halak'a si); les sacrifices devraient être abolis et remplacés par des offrandes de miel faites par chaque homme pour son propre compte, brisant ainsi le couple bairagetha. La plupart des Dorzé suivent un mélange de beni woga et d'Esa woga. Dans quelques cas, un baira de lignage a exprimé le vœu sur son lit de mort que le titre, plutôt que d'être transmis à son fils aîné, soit purement et simplement aboli. Dans la plupart des cas, bien que le titre soit toujours transmis, la fission lignagère et la multiplication des titres de baira de lignages qui l'accompagne sont délibérément évitées. Dans la même période, le district de Haizo a institué deux nouveaux

(1) Voir D. Sperber, Le symbolisme en général, Paris, 1974, chap. II et III.

titres de halak'a en se retirant de la fédération groupée autour de Laka et qui ne compte plus aujourd'hui que cinq districts au lieu de six. Comme on pouvait s'y attendre, l'enseignement d'Esa est assez écouté à Haizo. A l'inverse, les habitants d'Amara, le district du Ka'o, ne veulent pas entendre parler d'Esa, s'en tiennent au beni woga et se sont beaucoup moins préoccupés d'éviter la multiplication des titres de baira de lignage.

A s'en tenir à ce seul exemple, on pourrait être enclin à considérer la tendance pro-halak'a anti-ka'o comme un développement récent et unique dans les sociétés gamu. Si tel était le cas, ce serait d'autant plus remarquable que Helmut Straube, auquel on doit la première description, assez superficielle, de la dualité ka'o/halak'a, affirmait à l'inverse que l'institution des halak'a serait plus ancienne, ferait partie d'une « strate préoccidentalo-couchitique », tandis que l'institution des ka'o, plus récente, l'aurait emporté sur celle des halak'a dans toutes les sociétés Ometo à l'exception de Dorzé (1). Ni l'une ni l'autre de ces conceptions ne me paraît juste. D'une part, la reconstruction historique de Straube est purement spéculative et tire argument d'une description de la situation actuelle qui est simplement fausse : l'institution des ka'o n'est ni plus, ni moins forte dans les autres sociétés gamu que chez les Dorzé. D'autre part, l'enseignement d'Esa qui constitue à coup sûr un nouveau développement chez les Gamu, joue néanmoins sur un vieux thème. A partir des quelques données historiques que Judith Olmstead (qui a travaillé dans deux sociétés gamu, Dorzé et Dita) et moi-même avons pu rassembler, il semble clair que les deux idéologies, monarchique et démocratique, coexistent et ont coexisté depuis longtemps dans les monts Gamu, et que la répartition effective de l'autorité dans tout dere donné aura tendu à osciller d'un pôle à l'autre (2).

Outre les ambitions et les capacités personnelles des ka'o, un autre facteur déterminant de cette oscillation mérite d'être mentionné ici : à un moment donné dans les monts Gamu, certains dere étaient en position dominante, d'autres en position dominée, en fonction de leurs succès relatifs à la guerre (3). Pour une large part, les relations entre dere dominants étaient conduites par les ka'o, tandis que les relations d'un dere dominé à son dere dominant étaient conduites par les halak'a. Ce fait est

⁽¹⁾ Voir Straube, West kuschitische Völker Süd-Athiopiens, 1963.
(2) Ceci rappelle, bien sür, l'alternance entre une organisation démocratique gumla'o et une organisation aristocratique gumsa chez les Kachin de Birmanie, telle que l'a décrite Edmund Leach, Political Systems of Highland Burma, 1954.
(3) Voir la contribution de Judith Olmstead à la First American Conference on Ethiopian Studies, dans les Proceedings (à paraître).

clairement illustré pendant le maskal: dans la première partie des festivités, le ka'o de Dorzé échange des prestations symboliques avec les ka'o d'autres dere dominants; dans la seconde partie des festivités, les halak'a des dere dominés par Dorzé viennent exprimer leur position subordonnée au principal halak'a de Dorzé dans le rite du bambou dont il a été question plus haut.

On conçoit l'étape suivante dans le développement d'un tel rapport dominant/dominé: l'intégration du dere dominé dans le dere dominant. Alors le ka'o du dere dominé perd entièrement ses prérogatives politiques et devient semblable à un demutsa dont les prérogatives sont purement rituelles, bien qu'il puisse conserver, sinon la fonction, du moins le titre de ka'o. Il y a deux personnages de ce type chez les Dorzé, l'un à Haizo, l'autre à Hirb'o. Pour ce qui est du second, nous savons que ses prédécesseurs furent les chefs d'un dere dominé mais indépendant jusqu'à la fin du xixe siècle, date à laquelle Hirb'o devint un simple district dorzé, et son ka'o, le baira de ce district ne conservant de ses ancêtres que le titre sans la fonction.

Un tel processus d'intégration n'est pas allé très loin dans les monts Gamu. Il y a quelques raisons de croire qu'il était réversible : l'intégration d'Hirb'o dans Dorzé, par exemple, fut selon une tradition orale assez précise, plutôt une réintégration après une première division. Mais l'existence même de ce processus suggère une hypothèse à propos d'autres sociétés Ometo qui, comme le Wolamo, avaient, semblerait-il, opté sans retour possible pour la monarchie à large échelle avant leur soumission récente à l'Empire éthiopien. On peut imaginer que ces importants royaumes se sont construits par un tel processus d'intégration multiplié, et par le développement corrélatif d'un corps d'officiers permanents autour du roi. Il serait intéressant de voir, maintenant que ces rois ometo ont été privés de leur pouvoir, dans quelle mesure des institutions du type halak'a avaient gardé leur vitalité potentielle et ont recouvré un rôle politique dans la situation moderne.

En d'autres termes, il se pourrait fort bien que l'orientation monarchique des grandes sociétés ometo n'ait pas été aussi irréversible qu'il pourrait paraître, et que le modèle d'oscillation proposé ici vaille non seulement pour les quelque quarante sociétés gamu, mais aussi, quoiqu'à une autre échelle historique, pour la plupart des sociétés ometo.

En tout cas, avec ou sans oscillation, toutes les sociétés ometo semblent caractérisées par une dualité d'institutions et d'idéologie : l'aînesse absolue, la continuité et le pouvoir royal d'un côté, l'aînesse relative des générations, la transition, et le pouvoir des assemblées de l'autre. Il faudra encore beaucoup

de recherches (1) avant que ce modèle élémentaire puisse être mieux illustré, raffiné, modifié et peut-être remis en cause, mais j'espère que tel qu'il est, il pourra être utile aux travaux ethnographiques à venir chez les locuteurs ometo.

Pour conclure, j'élargirai spéculativement le débat. Un problème fondamental pour quiconque est convaincu de l'unité culturelle de la «Greater Ethiopia», pour reprendre l'expression de Donald Levine, est celui que pose le caractère apparemment incomparable du fameux système gada. Ce système extrêmement élaboré de classes générationnelles, propres aux Galla méridionaux (2), et à quelques autres ethnies sud-éthiopiennes, n'a en apparence aucune contrepartie dans les autres sociétés éthiopiennes, et particulièrement pas chez les Amhara et les Tigré du nord. Pourtant, le schéma idéologique et institutionnel dorzé (et plus généralement, ometo) présenté ici pourrait bien constituer le « chaînon manquant » entre l'ordre démocratique et fondé sur la succession des générations des Galla, et l'ordre monarchique du Nord.

Certes, les Dorzé n'ont pas de classes générationnelles semblables à celles du système gada. Mais les changements de statut associés à la circoncision, au mariage, aux exploits guerriers, et aux dignités électives, qui font partie du système gada chez les Galla, sont différemment, mais non moins systématiquement regroupés chez les Dorzé dans un complexe bien défini de rites de passage. Dans le sens contraire, le système baira des Dorzé rappelle vivement le système des lignages, clans et moitiés des Galla méridionaux, avec ses titres (en particulier celui du k'allu, ou chef de moitié) hérités selon la stricte aînesse généalogique. Néanmoins, le système baira des Ometo fait un pas de plus : il culmine dans l'institution monarchique et rappelle ainsi l'organisation sociale de l'Ethiopie du Nord.

Il semble, en d'autres termes, que les Dorzé, et les Ometo en général, partagent avec les Galla le principe démocratique de la transition générationnelle, et avec les Ethiopiens du Nord le principe monarchique de la séniorité absolue. Ils n'ont poussé ni l'un ni l'autre aux extrêmes, mais ils ont élaboré en revanche un subtil équilibre entre ces deux principes. Ils pourraient par là aider à combler un fossé dans les études comparatives éthiopiennes et inspirer quelques réflexions de philosophie politique que je me garderai bien de formuler ici.

C.N.R.S., L.A. 140.

(2) Voir Asmarom Legesse, Gada, three approaches to the study of African Society, 1973.

⁽¹⁾ Mentionnons celles que mène actuellement Jacques Bureau dans le dere de Bonké et dont les premiers résultats (communications personnelles) montrent le même dualisme à l'œuvre avec d'intéressantes variations.