



**HAL**  
open science

**Le lieu du politique. Contribution à l'étude de  
l'organisation de l'espace, du pouvoir et des rites dans  
une population Ometo d'Ethiopie méridionale: les  
Ochollo.**

Marc Abélès

► **To cite this version:**

Marc Abélès. Le lieu du politique. Contribution à l'étude de l'organisation de l'espace, du pouvoir et des rites dans une population Ometo d'Ethiopie méridionale: les Ochollo.. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole Pratique des Hautes Etudes - VIe section; Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 1976. Français. NNT: . tel-00371556

**HAL Id: tel-00371556**

**<https://theses.hal.science/tel-00371556>**

Submitted on 29 Mar 2009

**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*

LE LIEU DU POLITIQUE

Contribution à l'étude de l'organisation de l'espace,  
du pouvoir et des rites dans une population Ometo  
d'Éthiopie méridionale : les Ochollo.

Thèse  
présentée en vue du grade de docteur en ethnologie  
par  
Marc Abélès

Directeur de thèse :  
Claude LÉVI - STRAUSS

École pratique des hautes études  
sixième section  
1976

*Université de Paris X*

**LE LIEU DU POLITIQUE**

Contribution à l'étude de l'organisation de l'espace,  
du pouvoir et des rites dans une population Ometo  
d'Éthiopie méridionale : les Ochollo.

Thèse  
présentée en vue du grade de docteur en ethnologie  
par  
Marc Abélès

Directeur de thèse :  
Claude LÉVI - STRAUSS

École pratique des hautes études  
sixième section  
1976

}  
C.

INTRODUCTION.

Cette étude constitue une contribution aux recherches sur les populations localisées dans les Monts Gamo, au sud-ouest de l'Éthiopie, dans la province du Gemu Gofa. Ces populations font partie du groupe linguistique Omoto (1), l'un des trois composants, avec le groupe Kefa-Janjero et le groupe Gimira-Maji, de l'ensemble Omotique.

Dans les Monts-Gamo on a pu dénombrer plus de quarante sociétés possédant chacune ses propres traditions et une organisation politico-rituelle autonome. Entre ces territoires (dere) se sont noués anciennement des rapports étroits. Un réseau de marchés relie entre elles ces communautés ; les Gamo participent également aux marchés qui ont lieu dans la vallée. Les échanges ont pour objet les produits alimentaires, les boissons, la poterie et le tissage, ce dernier ayant rendu célèbres dans toute l'Éthiopie les Dorze, voisins des Ochollo. Fréquemment dans le passé des guerres ont opposés les différents dere ; ces conflits permettaient aux vainqueurs de se procurer des esclaves en soumettant les territoires défaits. Certaines communautés étaient groupées en fédérations. Jamais pourtant les multiples dere n'ont été intégrés en une seule unité politique. A la différence de leurs voisins septentrionaux, les Wolamo, les Gamo n'ont jamais constitué de monarchie, et il ne semble pas qu'aucun personnage éminent se soit trouvé en mesure d'extorquer un tribut, de lever une armée ou de former une institution à caractère répressif et législatif couvrant toute l'aire gamo.

En 1898 les Monts Gamo furent conquis par les troupes de Menelik II. Désormais ont pesé sur les dere le pouvoir et l'administration amhara. Comme dans les autres provinces du sud, l'empereur déposséda les paysans de tous leurs droits sur les terres qu'ils cultivaient ; l'État s'appropriâ ces vastes étendues cultivées ou en fit don aux administrateurs, aux militaires, aux "bons serviteurs" de l'empereur. Les Gamo eurent dès lors le statut de gabbar : ils pouvaient continuer de cultiver leurs terres à condition de payer un lourd tribut aux envahisseurs qui détenaient la propriété de droit

de ces exploitations. L'administration divisa la province en districts (awraja), eux-mêmes subdivisés en sous-districts (woreda) Les communautés de la montagne furent placées sous la direction de représentants choisis par les fonctionnaires impériaux parmi les notables : les balabbat.

De 1935 à 1941, les Gamo connurent la domination italienne. Après le rétablissement du gouvernement impérial, une nouvelle législation fut introduite : on remplaça le tribut par un impôt annuel pour les terres cultivées et les fonctionnaires furent rémunérés non plus par le tribut, mais par un salaire. Cela ne mit d'ailleurs pas fin à la vénalité, à la corruption et à l'arbitraire bureaucratique qui s'était abattu sur les Gamo, mais ces derniers réussirent cependant à préserver leurs structures traditionnelles.

Ochollo, au moment de notre arrivée, était un important village de 8000 habitants. Cette population, concentrée sur l'étroit espace d'un piton rocheux à 1800 mètres d'altitude, a toujours veillé jalousement à assurer son autonomie par rapport à ses voisins gamo, et son indépendance à l'égard des Amhara.

Dans son Journal de Voyage aux pays amhara, oromo et sidamo (Septembre 1885-Novembre 1888), Borelli fait mention d'Ochollo dont il rencontre un habitant : "Chez Gubatto j'ai eu l'occasion d'interroger un indigène de l'Otchollo et deux de Borodda. Ils m'assurent que la montagne que j'ai aperçue au loin dans le sud est des premières hauteurs méridionales du Kobi-Tschan sont bien celles d'Otchollo au-delà du lac Abbala"(p. 361).

En 1935 San Marzano, un voyageur italien, a lui aussi été avisé de l'existence d'Ochollo. On lui indique que les frontières de ce territoire étaient, au Nord, la rivière Baso, au Sud, la rivière Hare : il s'agit de deux cours d'eau qui prennent leur source dans la montagne et se jettent dans le lac Abaya. L'information était exacte, et aujourd'hui encore les Ochollo défi-

nissent leur dere comme comprenant du côté Nord les basses terres de Lante avec la rivière Baso qui en forme la limite, et du côté Sud les basses terres de Chano limitées par la Hare, respectivement appelés le côté droit (ushacha бага) et le côté gauche (hadarsa бага). San Marzano a lui-même observé que les Ochollo cultivaient les basses terres, et nous verrons l'importance qu'accorde cette population à ces terrains particulièrement fertiles.

H. Straube qui visita plus récemment le village semble, quant à lui, sous-estimer le rôle économique de Lante et de Chano. Pour cet auteur les Ochollo tireraient l'essentiel de leurs ressources des terrasses de pierre aménagées sur les pentes de la montagne tout autour du village, et où l'on cultive des céréales et des faux-bananiers (ensete edulis). Mais c'est précisément la grande originalité d'Ochollo que de dominer une vallée fertile ; ainsi les habitants du village, à la différence des Gamo qui habitent l'intérieur de la montagne, ne limitent pas leur activité agricole à l'exploitation des terrasses des hauts-plateaux. La vie des Ochollo est pour une grande part consacrée au défrichement, à l'irrigation et à la culture des champs de maïs et de coton situés entre la montagne et le lac Abaya.

Ces terres produisent l'essentiel des ressources économiques de la communauté. Mais les Ochollo ont toujours refusé de s'installer dans les basses terres, craignant aussi bien les effets néfastes de la malaria que les incursions des pasteurs galla. C'est pourquoi ils avaient engagé des Wolamo - ethnies voisines par la langue, mais dont l'organisation politique diffère radicalement - pour leur servir de métayers.

En 1967, l'administration impériale du Gemu Gofa opéra un partage des terres qui déposait les Ochollo de certains de leurs privilèges. Il s'agissait en principe de faire don d'une partie des terres de Chano et de Lante aux Wolamo ; mais en fait de très importantes superficies furent attribuées à des Amhara influents, à titre de récompense de leurs bons et loyaux servi-

ces. Le gouverneur de la province somma une partie des Ochollo de "remonter sur leur rocher", en se contentant de l'espace environnant. Un nombre non négligeable de villageois avaient décidé, vu l'exiguité et la faible fertilité de ces terrains, de s'adonner au tissage, jusqu'alors activité d'appoint. Les années qui suivirent l'initiative gouvernementale, les Ochollo cherchèrent par tous les moyens à contrecarrer l'installation des propriétaires Amhara, et à récupérer légalement ou par la violence leurs possessions. Peu avant notre arrivée une ferme amhara fut attaquée par les Ochollo. Une forte tension régnait, lorsque parvint l'annonce de la réforme agraire, à la suite des transformations révolutionnaires.

Comment se présente l'organisation sociale d'Ochollo ?

Les très nombreux habitants du village sont répartis en une cinquantaine de clans dont les membres sont citoyens à part entière (mala) auquel il faut ajouter les potiers et les tanneurs appartenant à des clans castés (mana et degela). Le village comprend quatre quartiers (bitante): Zuza, Ke'a, Doma, Gucha. Ces quartiers sont subdivisés en sous-quartiers (guta) centrés chacun sur une place (bale): sur ces places se réunissent des assemblées qui constituent le mode de fonctionnement politique de la société et où se prennent les décisions d'intérêt public. Dans chaque quartier le bale le plus élevé sert de lieu de réunion pour l'assemblée du quartier. Enfin l'assemblée du village se tient sur la plate-forme supérieure du rocher appelée Bekero. Le système politique se déploie donc selon les divisions résidentielles ; aux assemblées est confié le double rôle gestionnaire et coercitif et l'organisation du rituel collectif.

Ochollo n'est pas une société à autorité centralisée : on y observe une hiérarchie de statuts. Deux types de privilégiés se détachent nettement : les dignitaires et les sacrificateurs. Une dualité de fonctions analogue se retrouve dans bien d'autres sociétés Gamo. Les sacrificateurs (ka'o) couvrent un espace plus ou moins important et sont appelés à agir sur des phé-



nomènes plus ou moins nombreux (pluie, maladie, etc.). Certains d'entre eux ont une place prépondérante du fait que leur rayon d'action rituelle s'étend à la totalité du village. Les sacrificateurs ne participent pas à l'assemblée en acteurs à part entière : leur rôle est d'y maintenir l'ordre, non d'y faire prévaloir leurs opinions.

Au contraire, les dignitaires (halaka) (2), représentant l'autre pôle du système politico-rituel, sont parties prenantes à l'assemblée où ils occupent un emplacement particulier et où ils prennent la parole avant les autres citoyens. Autres contrastes : les sacrificateurs sont désignés héréditairement dans le clan pour lequel ils agiront - qu'ils soient ou non révocables - alors que les dignitaires peuvent acquérir leur statut à l'occasion de fêtes somptuaires où ils dépensent une grande part de leur avoir, sorte de "big men" qui fondent leur ascendant sur le prestige acquis par la dépense.

Les dignitaires et les sacrificateurs semblent occuper des positions complémentaires et inverses sur des plans bien distincts : les uns se livrent à la compétition politique et font usage de leurs biens pour acquérir un pouvoir sans rapport nécessaire avec leurs origines ; les autres exercent un pouvoir rituel au nom d'une appartenance à des groupes de filiation spécifiques et reçoivent les victuailles et les dons qui font l'essentiel de leur richesse. Il apparaît que le système joue sur l'équilibre entre deux catégories irréductibles de rôles et sur deux conceptions distinctes du pouvoir. Il entrecroise en effet deux formes de pouvoir - le politique et le rituel - et parfois contribue à leur antagonisme. Tout se passe pourtant comme si la coexistence des dignitaires et des sacrificateurs, problématique ou acceptée, contribuait à mettre en échec toute institutionnalisation d'un pouvoir unifiant et centralisant autour d'un seul personnage les groupes qui concourent à former la société globale. Il est évident que le concept de société segmentaire est inapplicable à Ochollo : en effet l'unité résidentielle sur un

espace circonscrit et sous l'administration des assemblées n'a rien de commun avec les phénomènes de fusion et de fission visible dans les systèmes segmentaires. Ni anarchie ordonnée, ni autorité légitime et unique : tel est le système politique et rituel que nous avons choisi d'étudier, en ordonnant notre recherche autour de trois thèmes : l'organisation de l'espace ; les fêtes des dignitaires ; la fonction des sacrificateurs.

Dans le premier et le second chapitres nous prenons pour point de départ l'expérience vécue de l'ethnologue, et nous partons à la découverte des structures qui articulent l'organisation spatiale et politique d'Ochollo. Nous espérons restituer ainsi notre démarche réelle, sans en gommer les naïvetés ou les perplexités, afin qu'on voit se construire par approximations successives l'ordre spatial et social. La démarche n'est cependant pas empirique ; elle n'est pas simplement le décalque des observations effectuées. La présentation de celles-ci s'est enrichie des résultats que nous avons par la suite obtenus. Si l'expérience anthropologique nous semble irremplaçable, ce n'est pas parce qu'elle offre une vision plus aigüe ou plus attentive que celle du profane. L'ethnologue ne "voit" pas mieux que les autres. La différence tient surtout au travail qu'il effectue : l'on peut justement parler d'une pratique du terrain qui ne se contente pas de refléter la société étudiée.

Dans les rapports qui s'instaurent entre les membres d'une société et nous-mêmes, c'est d'abord un travail qui se fait sur nous, et la subjectivité perd ici ses droits, parce que, pas plus que le romancier, l'ethnologue n'est Dieu, et qu'il subit la pression d'une société qui le travaille. Lui-même est provoqué, déchiré, et parfois même agi par cette société : à quoi bon regretter que les contacts entre ethnologue et ethnologisés soient souvent difficiles, sinon antagoniques et jamais transparents ! Le blanc devrait-il être pur regard ? Etant fortement assujéti par la société qu'il investigate,

l'ethnologue, dans le même temps, produit, en manipulant les éléments empiriques - les données - selon certains axes de problématique, les contenus conceptuels qui visent à rendre intelligible la réalité qui l'interpelle en se parlant devant et/ou contre lui. C'est ce rapport complexe, où l'ethnologue est tour à tour agent et patient, que nous tenions aussi à explorer.

A un ordre d'exposition synthétique et achevé, nous avons préféré une présentation analytique, suivant l'ordre de la découverte, pour reprendre le précepte cartésien. Mais l'analyse n'est pas nécessairement linéaire, et il nous a semblé intéressant de reprendre les mêmes éléments à plusieurs niveaux d'investigation. C'est la lecture de l'ouvrage de Claude Lévi-Strauss, Le cru et le cuit, qui nous a encouragé à travailler de la sorte. Dans l'Ouverture, Lévi-Strauss, inquiétant dans leurs certitudes les adeptes des systématocités consacrées, marque clairement les limites d'une présentation linéaire, selon les normes traditionnelles. Dans cette oeuvre les thèmes sont articulés en un discours musical "voie moyenne entre l'exercice de la pensée logique et la perception esthétique". Après avoir lu Le cru et le cuit, la question de l'écriture des résultats obtenus dans les recherches anthropologiques nous a hanté. Le lecteur jugera si le procédé adopté ici est valable et fécond.

Dans le premier chapitre il nous semblait inadéquat de présenter un panorama statique de l'organisation de l'espace. D'abord nous ne pouvons prétendre à une connaissance exhaustive de tous les lieux qui constituent le réseau spatial : il était donc trop ambitieux de se livrer à un exposé général et dogmatique. Mais, surtout, comme nous avons constaté que c'est en effectuant un travail affiné de symbolisation sur le matériau qu'offre l'espace brut "naturel" du rocher, il nous a semblé essentiel, pour ressaisir ce traitement particulier de la géographie du territoire, de restituer d'un geste parallèle le processus de constitution de cette dimension spatiale.

Le second chapitre s'ouvre sur une expérience malheureuse, une fête manquée ; nous partons à la recherche de la signification et des enjeux des fêtes somptuaires, des rapports de pouvoir qui s'y investissent. Il nous a semblé discerner dans cet épisode plus qu'une péripétie décevante, l'indice des contradictions qui affectent aujourd'hui le système. Le récit subjectif que nous livrons de ces faits offre un accès direct au problème : il propose l'énigme d'un évènement. L'évènement est le catalyseur des conflits latents qui opposent non seulement entre elles les diverses composantes de la société Ochollo, mais aussi celle-ci et les Wolamo. Rendre compte de la complexité dans le discours des informateurs, nous paraissait le meilleur moyen de comprendre le système. En présentant l'interprétation d'un fait vécu, nous tentons d'élucider l'articulation historique et contradictoire des fonctions politique et rituelles sur les rapports de production et d'échange.

Le troisième chapitre complète cette entreprise puisqu'il vise non pas à fournir une description de tous les phénomènes rituels observables à Ochollo, mais à déterminer le poids relatif des pratiques d'immolation et la place des sacrificateurs dans cette société. Nous pourrions alors nous interroger sur les pouvoirs effectifs des sacrificateurs et voir comment le système politique fonctionne en entrecroisant dans un réseau de dépendances mutuelles les sacrificateurs et les dignitaires.

Si nous essaierons de mettre au jour différentes couches de pratiques et d'histoires sédimentées, nous ne nous livrerons pas ici à une analyse des mutations récentes. Il serait d'ailleurs naïf de croire que la Révolution éthiopienne a substitué brutalement à la tradition, à la reproduction, la modernité et le changement radical. Sans que les modalités des mutations intervenues pendant notre séjour forment le thème de cette étude, nous nous sommes en quelque sorte placés du point de vue du changement, puisque les transformations dues au nouveau régime - le démarrage de la réforme agraire et l'envoi des étudiants dans les campagnes - toute cette conjoncture inédite faisait apparaître à celui qui acceptait de vivre et d'assumer les mutations en cours, les aspects illisibles et nécessairement occultés de l'organisation existante. En quoi une situation révolutionnaire a des effets théoriques considérables, dont ce n'est pas le moindre mérite que de nous ouvrir les yeux sur les pesanteurs et les contradictions du passé.

Ce travail n'aurait pu s'épanouir sans l'aide bénévole d'une ethnologue qui ne bénéficiait d'aucun subside : ma femme, Anne Abélès. Deux amis m'ont grandement aidé : Salomon Wenjole et Demeke Dejase ; comme on le verra, leur tâche ne fut pas toujours aisée.

Je suis fort redevable au professeur Lévi-Strauss qui a supervisé ce travail : je lui suis reconnaissant non seulement de l'aide matérielle que j'ai reçue du Laboratoire d'Anthropologie Sociale, et de son attention bienveillante, mais aussi de ses découvertes théoriques auxquelles je me suis abreuvé. Jean Pouillon a suivi de près mes approches successives de la réalité éthiopienne : c'est grâce à lui que je suis allé en Ethiopie et, disons-le, que j'ai pu m'initier au métier d'anthropologue. Qu'il en soit tout particulièrement remercié. Dan Sperber m'a beaucoup appris sur les sociétés gamo : dans les moments difficiles, il m'a secouru. Que ce vrai Dorze recueille la reconnaissance de celui qu'il introduisit chez les Ochollo.

Je remercie enfin les autorités éthiopiennes de m'avoir permis de travailler dans ce village des Monts Gamo.

NOTES.

(1) Comme le remarque Donald Levine : "Le groupe Ometo comprend le groupe de tribus le plus compliqué et le moins connu d'Ethiopie" (Greater Ethiopia, p. 193).

(2) Comme D. Sperber, nous adoptons la distinction terminologique dignitaire/sacrificateur qui nous semble la plus commode pour rendre l'opposition halaka/ka'o : il ne faut pas chercher là une véritable traduction, mais un équivalent approprié.

ZE ←---

Eglise

Afalakutsa

Shole

Afaze

Nanano

Kasha

Mura

Bekero

Doko

Ganjole

Abale

Becker

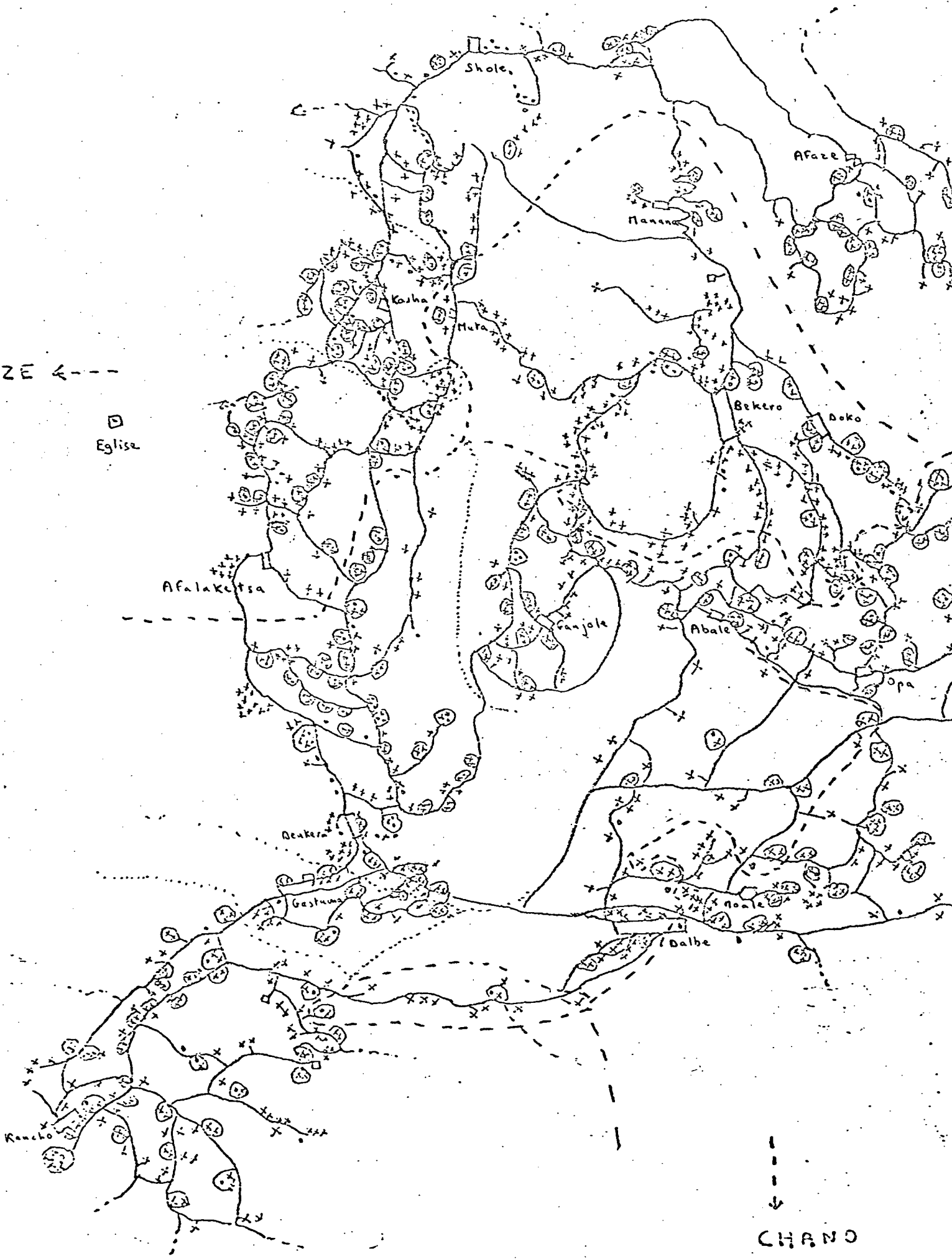
Gastung

noale

Dalbe

Rancho

CHANO





CHAPITRE I : ESPACE ET SOCIETE.

PLAN DETAILLE DU CHAPITRE.

I - LES OCHOLLO, LES VRAIS OCHOLLO ET LES AUTRES.

II - LES QUARTIERS D'OCHOLLO.

III - NOUS, LES ETRANGERS...

IV - SUR LES CHEMINS D'OCHOLLO.

V - L'ESPACE TERRITORIAL.

VI - LE TERRITOIRE DES OCHOLLO AUJOURD'HUI.

VII - LA MAISON OCHOLLO.

VIII- LE VOISINAGE.

IX - LES SOUS-QUARTIERS.

1/ Les places.

2/ L'unité du sous-quartier.

3/ Les rôles politiques et rituels au sein du sous-quartier.

X - LE QUARTIER.

1/ L'intégration des sous-quartiers.

2/ La constitution des quartiers.

XI - LES DIVISIONS D'ENTERREMENT.

XII - LE BEKERO.

Dans les dernières décennies l'anthropologie sociale a déployé tout un arsenal théorique pour s'attaquer au problème difficile du rôle de la parenté dans les sociétés où celle-ci structure les rapports sociaux. Il est vrai que le nombre respectable de sociétés à dominante lignagère, notamment en Afrique, incitait à prendre au sérieux la parenté sous ses différents aspects et dans ses modes distincts de fonctionnement. Les africanistes ont été parfois moins attentifs à un facteur moins spectaculaire, mais tout aussi fondamental : l'organisation de l'espace. Cela ne signifie pas que dans de nombreux ouvrages la question des structures résidentielles des sociétés investiguées ne soit traitée en détail. Mais il nous semble que la résidence n'est qu'un aspect du traitement social de l'espace.

On peut citer à ce propos la définition que donne de l'espace A.J. Greimas : "L'étendue prise dans sa continuité et dans sa plénitude, remplie d'objets naturels et artificiels, présentifiée pour nous, par toutes les voies sensorielles, peut être considérée comme la substance qui, une fois informée et transformée par l'homme, devient l'espace, c'est-à-dire la forme, susceptible, du fait de ses articulations, de servir en vue de la signification. L'espace en tant que forme est donc une construction qui ne choisit, pour signifier, que telles ou telles propriétés des objets "réels", que l'un ou l'autre de ses niveaux de pertinence possibles". (1)

En distinguant l'étendue et l'espace, Greimas souligne que ce dernier est le fruit d'une élaboration constante : chaque société organise et combine des espaces porteurs de sens. Comme l'a montré C. Levi-Strauss dans ses analyses topologiques des sociétés dualistes (2), l'espace est structuré en référence à l'organisation sociale et parfois selon des modalités très complexes. Dans certaines sociétés les représentations spatiales jouent un rôle tout aussi important que les valeurs généalogiques.

A Ochollo, est-ce un hasard si toute démarche visant à commencer par des entretiens sur la parenté se voyait critiquée et parfois ridiculisée par nos interlocuteurs. A leurs yeux, rien d'autre qu'un préjugé ambigu

poussait l'ethnologue à privilégier la parenté, à en faire une question préliminaire. Aussi s'obstinaient-ils à répéter que tout ce qui concerne l'origine a toujours aussi rapport au sol. Beaucoup plus tard seulement les liens lignagers se retracèrent dans leur discours, comme si, pour acquiescer du relief, ils devaient prendre appui sur un autre réseau. Nous évoquons l'idéologie ochollo sans présupposer qu'elle reflète adéquatement un état de fait ; le décalage entre cette idéologie et notre conception de départ signale une absence : celle d'instruments aptes à réfléchir le rapport espace/parenté. Il est d'ailleurs remarquable que le champ nouveau ouvert aux ethnologues par l'étude des sociétés paysannes européennes les ait conduit à envisager ce problème : cela peut être dû pour une part à la redécouverte de cadastres et d'autres documents figuratifs qui ont inscrit à jamais cet intérêt accordé par les hommes à leur cadre de vie. Les documents écrits restituent plus fidèlement que les paroles des informateurs l'organisation sociale de l'espace. A noter enfin que les difficultés de l'urbanisme dans les pays dits "développés" ont incité à revenir critiquement sur notre vision de l'espace. Bonne raison pour prendre du champ par rapport à l'idéologie de l'espace que nos sociétés secrètent, cela pour prendre au sérieux les propositions des Ochollo et leur organisation socio-spatiale.

I - LES OCHOLLO, LES VRAIS OCHOLLO ET LES AUTRES.

A condition de ne pas sous-estimer d'autres caractères que la résidence, celle-ci ne constituant après tout qu'un des nombreux points qui polarisent l'activité des habitants du village, signalons dès maintenant que par espace on entendra outre les lieux d'habitat, les lieux de réunion, les lieux de travail, les lieux d'échange mais aussi les chemins et les perspectives élevées. Bien que nominale, cette énumération a l'avantage de prendre en compte les déterminations diverses sans les ordonner et les systématiser a priori. Ce qui serait tentant quand l'on sait que les Ochollo expriment dès les premières adresses à vous, les étrangers, un sentiment aigu des lignes de démarcation qui parcourent le paysage où nous nous nous trouvons. Comme si c'était le moyen de s'identifier. "Je suis de tel quartier ; j'habite en haut." Et que l'on sache tout de suite, "je suis un vrai Ochollo." Ce que nous apprendrons tout aussitôt par contre, c'est le premier interdit qui affecte tout étranger : il ne nous sera pas permis d'habiter en haut du rocher, lieu que le point de vue esthétique nous pousse à occuper. Ochollo se trouve en effet édifié sur un monticule rocheux au Nord-Ouest des monts Gamo, dominant les lacs Abaya et Chamo et situé sur les contreforts occidentaux de la vallée du Rift. En sorte que le regard de celui qui atteint la pointe élevée du village embrasse le paysage des lacs et en même temps, les montagnes environnantes, domaine des sociétés gamo. On peut ainsi suivre de l'oeil une piste dont les lacets s'étendent jusqu'à Chenchà pour ensuite joindre nettement plus au nord la route de Soddo.

Cette piste est partie intégrante de l'histoire récente des Ochollo. Non pas qu'elle relie directement Ochollo à Chenchà ou Arba Minch jusqu'une

deux heures de marche est nécessaire pour atteindre le village en partant du tronçon de piste le plus proche. A cet endroit on n'aperçoit d'Ochollo que quelques toits de tôle et les feuillages denses des faux-bananiers. A elle seule la piste symbolise l'occupation italienne : sa construction mobilisa les populations environnantes, à commencer par les Ochollo. On constate que le mode de travail imposé par les envahisseurs alors installés à Chencha, l'ancienne capitale de la province, a profondément marqué les habitants, avec notamment l'introduction d'un nouveau rythme : "les italiens disaient toujours : vite, vite", disons d'une utilisation plus intensive du temps de travail. D'autre part le fait que la route n'ait jamais pénétré jusqu'au rocher, alors qu'elle atteint Dorzé, Chencha, Doko... a préservé le village d'un contact poussé jusque dans la période récente avec l'administration amhara. Tout se passe comme si, tant sur le plan économique que sur le plan de son insertion dans la politique nationale, Ochollo n'entretenait de liens avec l'extérieur que selon une double médiation : 1/ par le biais de Dorze : "les Dorze sont moins sauvages (do'a signifie animal non domestiqué, qualifie les phacochères, léopards, etc...) que nous", nous disait-on souvent ; 2/ joue aussi l'implantation dans les terres jouxtant le lac Abaya, surtout depuis la construction de la nouvelle capitale à Arba-Minch, il y a une dizaine d'années. De mémoire d'Ochollo aucun gouverneur provincial n'a daigné se déplacer jusqu'à eux, et il est révélateur que presque tous les fonctionnaires d'Arba-Minch ignoraient radicalement cette communauté alors qu'il leur arrivait d'aller visiter des lieux bien plus éloignés.

Peut-être saisit-on mieux, de par la prégnance de ces conditions historiques particulières, le clivage qui s'établit entre les natifs et les étrangers. La catégorie d'imatsa (3) englobe à la fois les autres Gamo si proches soient-ils, les ethnies différentes, tels les Galla, les Wolamo ,

les Amhara, ainsi que les blancs. Il n'entre pas dans la stratégie des Ochollo de composer un inventaire différencié de ces "autres", de distinguer des degrés dans l'hétérogénéité. Il faut plutôt prendre en considération a priori la qualité générale d'imatsa pour ensuite en fonction des situations concrètes juger des effets relatifs de l'étrangeté. L'erreur serait de mettre en avant des ressemblances qui, même réelles, ne doivent pas affecter le rapport fondamental, premier, - en quelque sorte postulé - d'extériorité. On verra les illusions qu'engendre chez l'imatsa une mécompréhension du fait que la catégorie d'imatsa est opératoire en tant que référent négatif. Ce dernier est posé : 1/ en sorte de constituer la limite d'extension à la catégorie positive d'Ochollo ; 2/ parce que, plus subtilement, il introduit une brèche au sein même de l'ensemble apparemment solide. Il ouvre en effet la possibilité d'une dialectique entre les entours et le centre, puisque en reconnaissant l'existence d'une variété étrangère on induit aussitôt l'idée de jonction, de pénétration, et le soupçon qu'il puisse exister des Ochollo pas tout à fait authentiques. Ce qui donnerait du même coup un statut à l'expression jusqu'ici obscure de "vrai Ochollo". A condition de bien distinguer deux niveaux de raisonnement ; on pourrait dire : "Ochollo est un ensemble excentrique mais centré". Excentrique d'abord par rapport aux autres dere (territoires) gamo et aux villes amhara, le village fait figure de zone à l'écart ; en ce sens, aucune population ne peut se prévaloir d'un rapport privilégié qui la distingue des autres. D'où la restriction de la notion de voisinage à désigner des situations internes à Ochollo. Excentrique mais centré, ajoutera-t'on, puisque l'opposition Ochollo / étranger se double de l'opposition vrai Ochollo / Ochollo. Celle-ci se fonde sur l'existence d'un centre historique d'où aurait émergé le premier clan.

On raconte que les membres du clan Argama sont sortis de la terre (ont poussé : le verbe duo s'emploie pour qualifier la croissance des plantes) à un endroit dénommé Muta au commencement des temps. On dit aussi

que ce clan - et notamment son sacrificateur - a une affinité particulière avec les serpents, parce que les Argama sont advenus des fentes du rocher où ils résidaient à la manière de ces reptiles et des esprits (tsalae). Il semble donc que les rochers s'étaient entr'ouverts pour laisser apparaître les Argama : depuis lors leur sacrificateur devait tuer régulièrement un animal pour prévenir tout accident de cette sorte (tremblement de terre, éboulement, etc...). Le titre de vrai Ochollo impliquait bien une responsabilité, celle d'éviter un second désordre mettant en cause les effets bénéfiques (émergence de l'humanité) dus au premier.

Ce furent les habitants de Muta qui édifièrent la première place d'assemblée (bale); elle est située en position médiane, à flanc de côteau et non comme on pouvait s'y attendre au haut du village. Par contre le lieu de sacrifice des Argama (Muta kistale) se trouve sur la hauteur, légèrement en-dessous du Bekero, place centrale et plate-forme suprême d'Ochollo. Ce qui importe pour nous, c'est que les gens de Muta sont sortis du flanc du rocher, mais que l'on s'est décidé seulement plus tard et en choisissant le point géographiquement le plus central, où convergeaient tous les chemins, et le plus élevé, à aménager un espace de réunion à fonction politique (assemblée générale) et rituelle (sacrifice concernant tous les Ochollo). La mise en place du Bekero invalide à elle seule la prétention des Argama à s'identifier à la communauté puisque pour bien marquer que cette place n'est pas une extension de Muta, les sacrifices y sont effectués par un homme d'un autre clan. D'ailleurs ce n'est que par abus de langage que le mot "place" est ici employé : Bekero n'est pas un bale même si comme on le verra, il comprend des bale. Meilleurs exemplaires, les plus authentiques des Ochollo, ainsi sont présentés les Argama ; mais les autres ?

Un recensement effectué par l'administration provinciale a compté huit mille Ochollo, il y a quelques années. Le chiffre global auquel nous



sommes parvenus est de 7939, soit 1587 maisons, parmi lesquelles on dénombre seulement 350 Argama (sont compris également ceux qui pour des raisons diverses se sont installés dans le quartier de Gucha). Muta seule compte moins de 400 habitants. Outre les Argama, il existe beaucoup d'autres clans (zare), groupes exogames patrilineaires dont les membres se réclament d'un ancêtre commun réel ou fictif et effectuent ensemble des rites spécifiques. Parmi la cinquantaine de clans que comprend Ochollo (cf. la liste des clans d'Ochollo ci-dessous) on distingue ceux dont les membres sont citoyens et participent aux assemblées, les clans mala, d'une part, et ceux dont les membres ne sont pas considérés comme membres à part entière de la communauté et n'ont pas le droit de siéger aux assemblées, les clans ts'oma, d'autre part. Ces derniers comprennent les potiers (mana) et les tanneurs (degela). Les clans ts'oma sont considérés comme impurs ; on insiste aussi sur leur mobilité :

au gré de la situation économique, ils vont d'un dere à l'autre en vue de trouver les meilleures conditions d'existence. Les citoyens des clans mala s'attachent à montrer qu'ils sont de purs Ochollo. Si chacun reconnaît l'antécédence des Argama, tout en soulignant qu'il s'agit d'un clan mala comme un autre, il précise aussitôt que sa propre ascendance a toujours vécu dans le village.

D'où ce paradoxe : d'un côté on admet que des individus qui cultivaient dans la montagne sont venus plus tard habiter à Ochollo ; de l'autre, on nie, concernant les clans, la réalité d'une immigration même très ancienne. "Tous les clans viennent d'Ochollo", nous répondait-on jusqu'au jour où un ancien nous révéla leur origine. Les autres s'aperçurent cependant, à la manière dont nous posions ensuite certaines questions, qu'une "fuite" s'était produite. Un dignitaire de nos amis vint nous rendre visite quelque temps plus tard : "les anciens voudraient savoir qui vous a donné la liste des clans, non pour vous sanctionner, mais pour démasquer le coupable et pour le punir", nous dit-il. Nous niâmes posséder ces informa-

tions, et l'on préféra, plutôt que de mettre en cause un personnage important, s'en tenir là.

Pendant notre séjour il ne fut plus jamais question de l'origine des clans. Sauf par allusion ; ainsi Mereta, un dignitaire du clan Gaso qui résidait dans le quartier de Ke'a nous déclara un jour : "les Gaso sont nés à Ochollo près de l'arbre Bolola, dans le haut du village. Ils ont poussé là et y ont vécu. On a dû vous dire que les Gaso viennent de Koyra (localité située de l'autre côté du lac) mais les Gaso ne viennent pas de Koyra. Pour construire Ke'a, on a fait rouler de grosses pierres afin d'édifier des murs. Seuls les gens de Koyra savaient comment s'y prendre. Ils ont donc été engagés par les habitants de Ke'a qui les payaient très bien pour faire ce travail. Ils ne restèrent pas très longtemps et les Gaso vivaient déjà à Ochollo avant que les habitants de Koyra ne viennent travailler".

Tout ce développement visait à nous convaincre de l'appartenance ochollo de ce clan Gaso qui forme à lui seul la majorité de la population de Ke'a. Notons que nous n'avions jamais, et pour cause, demandé à Mereta d'éclaircissements sur l'origine de ce clan. Par contre celui-ci nous soupçonnait d'avoir été informé : d'où l'argument en forme de dénégation. Mais l'enjeu était de taille puisque le sacrificateur le plus important d'Ochollo appartient au clan Gaso. Une chose est d'admettre que les habitants de Ke'a ont des liens privilégiés avec le village de Koyra, une autre est d'assimiler le clan Gaso à des étrangers, contaminant ainsi une des hautes figures du rite.

Bien que chacun s'acharne à exalter l'autochtonie de son groupe clanique, il n'en n'est pas moins certain que les Argama seuls peuvent se prévaloir d'avoir été les premiers occupants du rocher. Un mythe raconte que lorsque les autres clans sont arrivés à Ochollo, ils ont dû demander aux Argama la permission de s'installer et leur ont donné, en signe d'allégeance, un boeuf. Puis, quand les Argama eurent accepté de les protéger, les nou-

ADUMAINE  
AIFARSOMALA  
AMAYA  
ARGAMA  
AISAMALA  
AUR  
BOITI  
BOLA  
BORODDOMALA  
BUKAMALA  
BULA  
DARI  
GADDI  
GADMALA  
GASO  
GESEMALA  
GUDARET  
HADA  
IRAR  
KARI  
KATSINDA  
KOGOMALA

LAGANA  
LAISHAMALA  
LARJANI  
MAILI  
MARTUKA  
MASHA  
MAZAR  
NAUA  
OICHEMALA  
OSHAMALA  
SARAR  
SENA  
SHAMECHA  
TIGRE  
TORAMALA  
WORIDA  
WOLAITSAMALA  
ZAURA  
ZUTUMA

LISTE DES CLANS D'OCHOLLO.

TABLEAU 1.

veaux arrivants plantèrent l'arbre Majo qu'ils avaient emporté avec eux.

Il est possible que les Argama aient dominé les autres clans dans des temps reculés. Seuls certains privilèges témoignent aujourd'hui de leur prééminence ancestrale : le titre de premier dignitaire d'Ochollo est détenu par un Argama ; un sacrificateur issu de ce clan a une position élevée dans la hiérarchie rituelle. Cependant le clan Argama ne jouit plus d'une prééminence réelle. Cela tient à un mouvement démographique marqué par l'affaiblissement de l'ancien clan supposé dominant et la poussée corrélative des descendance des immigrants. Dans le quartier de Ke'a, le clan Gaso forme les 2/3 de la population des 416 maisons. Le clan Bola est quant à lui majoritaire dans les autres parties d'Ochollo. Est-ce le poids démographique de ces clans qui aurait mis en cause la primauté des Argama et aurait déjà renversé ce qui a pu être un lien de dépendance ? Posée ainsi, la question débouche plutôt sur une constatation que sur une explication. A vrai dire, c'est la place des différents clans dans les rapports de production qui nous apprend quelque chose sur le développement inégal des gens de Muta, des Gaso et des Bola. Ces derniers possédaient des terres dans les montagnes autour d'Ochollo alors que la rançon de l'autochtonie, si l'on peut dire, fut que pendant longtemps les Argama limitèrent leur activité agricole aux jardins d'ensete, aux plants de café, d'orge et de sorgho qui jouxtaient leur maison : cultivateurs au rabais, leur situation historique de premiers arrivants, leur volonté de tirer des avantages politiques de l'état de fait antérieur en se cramponnant aux lieux d'urgence s'avéra un obstacle à leur expansion économique. On conçoit les effets démographiques de ce conservatisme doublé d'autarcie des "vrais Ochollo". L'absence des mêmes préoccupations de prééminence idéologique et politique explique inversement le dynamisme caractéristique des Gaso dont la revendication d'appartenance ancienne au village ne se fait jour qu'après coup

<u>QUARTIERS</u>	<u>SOUS-QUARTIERS</u>
Zuza	Afautetsa Garsautetsa Doko Manana
Dpma	Kasha Afalaketsa Shole Afaze Dalo
Ke'a	Opa Bolana Kanshama Urpe Tato Moale
Gucha	Abale Ganjole Denkero Gastuma Kancho Moale

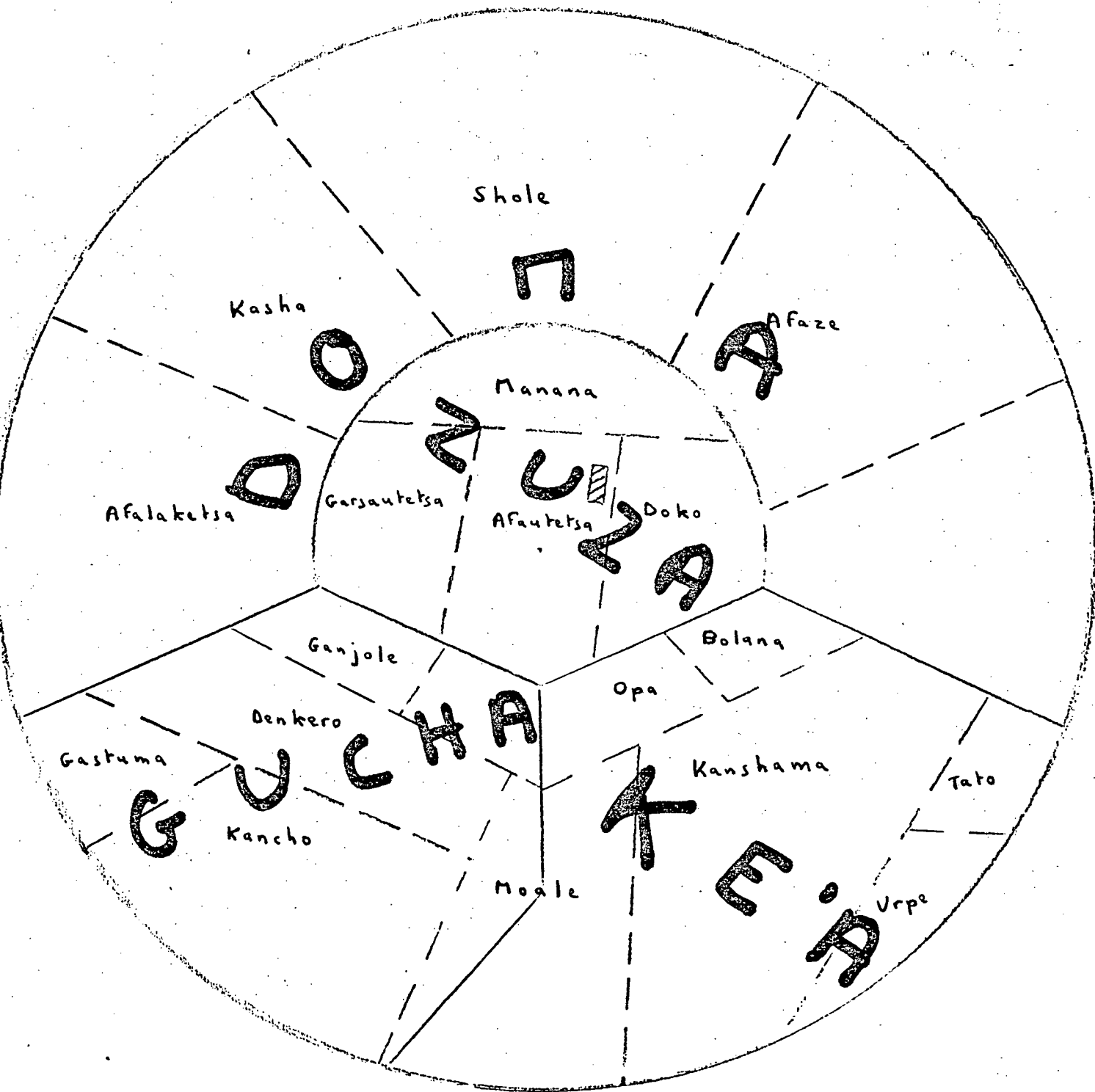
TABLEAU 2 : TABLEAU DES QUARTIERS ET DES SOUS-QUARTIERS D'OCHOLLO.

et sous des formes indirectes.

## II - LES QUARTIERS D'OCHOLLO.

Au fil de ce qui précède, on a pu voir qu'Ochollo est divisé en quartiers : Zuza, Doma, Gucha, Ke'a. Le terme que nous traduisons par quartier est un dérivatif de bita (terre) : bitante ; parler de terroir, transposition littérale du vocable gamo, s'il souligne la détermination principale des lieux comme parcelles de terre cultivable pour les habitants du village, ne restitue pas l'articulation et l'unité des quatre composants en ensemble cohérent que connote mieux la notion urbaine de quartier. Chacun des deux bitante de Ke'a et Gucha se déploie de haut en bas du piton rocheux, selon une très forte dénivellation ; ils sont orientés respectivement sud / sud-est et sud / sud-ouest. Au pied du rocher, occupant l'ouest, le nord et le nord-est : Doma, se subdivisant latéralement en Doma proprement dit (ouest, nord) et Kogma (nord-est). A partir de ce bitante, on s'élève par un rai-dillon creusé à même la pierre à Zuza qui couvre le sommet d'Ochollo d'est en ouest et au nord (la partie sud étant en fait de Ke'a et Gucha). Si certains quartiers comme ceux de Doma (Kog'ma) et Ke'a sont nettement séparés par des contraintes de relief, les délimitations entre Doma et Gucha et entre Gucha et Kéa paraissent arbitraires. Et même deux quartiers (Ke'a et Gucha) représentant chacun une unité politique et rituelle supportent une coupure véritable entre le haut et le bas due à une dénivellation trop forte, excepté en quelques endroits privilégiés qui permettent l'escalade des rochers.

Et pourtant les Ochollo se sont attachés à laisser le minimum d'espace inoccupé. Comme si quelque impérieuse nécessité avait poussé les clans, les familles à s'installer au prix des pires difficultés dans un endroit



2 - Les quartiers d'Ochollo

pour le moins inhospitalier, totalement couvert par la forêt très dense. Notre informateur évoquait plus haut l'aide qu'apportèrent les habitants de Koyra aux Ochollo dans la double tâche de défrichage puis d'aménagement du sol. Les Ochollo ignoraient, semble-t-il, l'art de bâtir ; incapables de dégager les amas de pierres pour tracer des chemins, incompetents dans l'utilisation conséquente du matériau naturel offert par les éboulis. Les résultats obtenus démontrent en tout cas l'efficacité de l'entreprise commencée par les Koyra et continuée par les Ochollo. On sait que leurs efforts s'exercèrent à Ke'a où aujourd'hui les chemins se trouvent bordés de murets de pierres qui encerclent les maisons ; sur la partie haute de ce quartier, les constructions s'étagent en terrasses, elles aussi protégées par ces murets. Certaines places ainsi dissimulées échappent à l'attention de l'observateur étranger.

Dans la partie de Zuza on ne trouve pas trace de ces types d'architecture. Les cases ressemblent à celle de Ke'a, faites d'herbe séchée posées sur une armature de bois, mais les habitations et les jardinets attenants sont délimités par des haies d'arbustes et non par des pierres. Si l'on admet que les murs ont une finalité défensive, et en ce sens on comprend bien que les gens de Ke'a beaucoup plus exposés que ceux de Zuza y aient eu recours, une telle protection était sans objet à Zuza qui domine toute la région alentour, site absolument imprenable. Alors que les Argama, fondateurs du quartier de Zuza, jouissaient de cet abri naturel sans égal, les cultivateurs des pentes et des terrains situés en contrebas d'Ochollo ne pouvant faire face aux attaques d'autres ethnies se seraient réfugiés par migrations successives en constituant ainsi la communauté globale. Plusieurs témoignages confirment cette hypothèse : "les Wolamo venaient attaquer à cheval les cultivateurs de Belo. Ceux-ci comprirent que les montures de leurs ennemis n'atteindraient pas le haut de la colline et décidèrent de s'installer à Zuza." Belo, situé sur les pentes nord qui descendent d'Ochollo vers le lac Abaya continue d'être exploi-



té par des Ochollo qui s'identifient eux-mêmes "hommes de Belo". On peut en dire autant de Kog'ma qui tient son nom des terres d'origine à l'ouest du village ; là, les paysans furent assaillis par leurs voisins, les Dorzé, et abandonnèrent finalement les lieux. Comment dater ces déplacements de population ? On se heurte à des difficultés quasi-inextricables dans la mesure où d'une part les informations reflètent la volonté des intéressés de faire figure de "vieux Ochollo" en écartant le plus possible toute référence précise. D'autre part les populations concernées viennent de lieux distincts et plutôt que d'un mouvement massif, il s'agirait de courants hétérogènes et étalés dans le temps. Enfin, un même ensemble d'individus a pu connaître une émigration par vagues successives. L'exemple de Kog'ma est à cet égard éloquent : on peut faire remonter les premières arrivées à environ un siècle et demi. Mais on observe un second mouvement de population après la conquête de la région par les Amhara. Cependant les hommes continuèrent à cultiver cet endroit, et il fallut qu'une distribution de terres à l'initiative du gouvernement provincial leur permette d'obtenir des terrains plus fertiles pour qu'ils abandonnent définitivement leur point d'enracinement véritable.

Pour des groupes sédentaires toujours sous la menace des razzias des nomades galla, mais aussi pris à partie lors des guerres qui opposaient les Wolamo et les Galla, attaqués dans la montagne par d'autres gens mieux organisés, la situation d'Ochollo ne pouvait qu'offrir toutes les garanties du salut. A condition de maîtriser les conditions naturelles non seulement par l'édification d'un habitat et d'une voirie appropriés, mais par l'acceptation de certaines servitudes inhérentes au lieu choisi et qui allait peser de manière décisive sur une part des habitants : les femmes. Il faudra se demander qui a imposé au sexe - dit chez nous, ô ironie - faible des tâches impraticables aux animaux de traits (portage du bois et de l'eau). De plus pour qu'Ochollo soit stratégiquement viable, à partir du moment où se trouvaient occupés d'autres

lieux que la plate-forme supérieure, où peu à peu les bas flancs du rocher recevaient les nouveaux arrivants, il s'avérait nécessaire de réaliser une intégration des diverses composantes, malgré leur tendance profonde à l'autonomie, renforcée par les délinéations géographiques. Question en tous points déterminante que celle de l'unité de la communauté et qui commande l'attitude générale à l'égard de l'étranger, européen ou éthiopien, Gamo ou Galla, à base de méfiance et de rejet. Comme ils l'expriment souvent il n'y a pas d'imatsa dont les Ochollo aient eu à se louer, et on pourrait ajouter : sinon ils n'habiteraient pas cet endroit.

### III - NOUS, LES ETRANGERS...

Une première déambulation laisse le souvenir d'un labyrinthe épuisant de chemins entrecroisés, avec de rudes montées où glissent, d'une pierre à l'autre ou d'une flaque de boue à l'autre, les pieds non experts. Que retenir dans ces entrelacs cernés de tous côtés de cases et par endroit de maisons de torchis surmontées de tôle ondulée : des espaces découverts auxquels l'absence d'habitat et de jardins confère aussitôt un statut particulier. Tout en haut le Bekero, mais d'abord, à l'entrée du village, qu'on vienne de Lante ou de Dorzé, une place nettement dénivelée avec en son centre des rochers imposants, et qu'on utilise pour les marchés hebdomadaires. Au sud, en bas du rocher se trouve un emplacement vert appelé Dalbe, en core plus important que les deux autres par ses dimensions et qu'on utilise pour les enterrements. Puis aussi plusieurs places, lieux ombragés par des arbres feuillus comme le tsida ou le lafo.

Tels sont les premiers points qui orientent quelque peu nos errements, mais sans livrer aucune trace, nul repère des délimitations et des divisions qu'ont effectué sur ce donné naturel les habitants. Il faudra des mois pour éclaircir ces énigmes "au coin des chemins", des mois où nous resterons installés dans une habitation - maison de torchis - qui

jouste le marché. En famille, si l'on peut dire, puisque tous nos voisins sont à quelque titre des étrangers : tout autour de la place les maisons (toutes de torchis, recouvertes de tôle ondulée, maisons donc luxueuses) - où l'on fabrique le tedj, boisson amhara à base de miel et d'eau, l'haraké, alcool de blé, sorte d'eau de vie, qu'on vend aux consommateurs locaux ou quelques fois étrangers attirés par les biens proposés, lors du marché - sont la propriété de commerçants dont certains d'origine amharaque. Ces derniers furent d'ailleurs les seuls "étrangers" à s'implanter dans le village et leur nombre est des plus réduits.

On compte une quinzaine de familles dont celle du prêtre de l'église copte, installée là depuis 1937 (1945, calendrier européen), alliant un commerce fructueux (débit de boissons) à une dignité peu rémunératrice. Leur activité explique à elle seule qu'ils soient demeurés fixés au bas d'Ochollo, mais il faut aussi reconnaître que toute velléité de s'élever vers le centre historique ou même de déménager vers Ké'a ou Gucha serait découragée par les notables et les anciens. Le seul cas d'Amhara ayant pénétré au-delà du marché est celui d'une femme épousée par un notable indigène qui bénéficia de ses talents à faire les boissons ; mais ce fut pour s'installer sur l'autre place de marché, place moins importante que la première. L'absence d'autres exemples d'intégration réussie inciterait à penser que les habitants du village rejettent à la fois les Amhara et les pratiques marchandes où ils sont passés maîtres. En fait ceux-ci sont plus que tolérés, sans doute à cause de leur très petit nombre.

Quant au commerce, les nouveaux modes de distribution des produits introduits par les Amhara, le stockage de certaines marchandises, le maniement de la monnaie, les éventaires à l'intérieur d'une habitation, cet ensemble entr'aperçu seulement à Chencha par les Ochollo qui s'y rendaient ont fasciné la population. Inquiété aussi, car les Ochollo se veulent d'abord agriculteurs, et, nous le verrons, l'attachement à la terre demeure une motivation primordiale. Très vite cependant les avantages de

la circulation monétaire conquièrent les esprits les plus obtus : ceci parce que l'argent et surtout l'acquisition d'un savoir quant au maniement de l'argent, aux actes d'achat et de vente allaient se mettre au service de la lutte pour le prestige. Les Ochollo ont curieusement refoulé le sens d'intrusion étrangère que prend l'introduction de la monnaie pour en exploiter toutes les potentialités dans le cadre du système des pouvoirs, dans le rapport de forces interne à leur société. En témoigne l'attitude à l'égard des Amharas du marché, peu considérés car ils n'incarnent que l'argent et on prend soin d'ailleurs que leur influence ne dépasse pas l'économique : ils n'iront pas plus loin que le marché, car le risque est toujours présent de voir l'étranger prétendre à une dignité, à un rôle autoritaire.

Il en fut de même à notre arrivée, et nous fûmes bien les derniers à comprendre - mais est-ce un hasard si l'européen ne peut jamais "soupçonner ces choses-là" - que la préoccupation la plus générale et la plus évidente était de savoir à quoi nous allions utiliser tout cet (notre) argent, ou pour tout dire quelle allait être notre stratégie. Retenons que l'opposition simple étranger / autochtone reflète non pas une clôture de la communauté sur elle-même mais esquisse la position de la question, constamment en suspens, de l'utilisation par les Ochollo, et à des fins déterminées par les rapports sociaux internes, de la relation entre les deux termes de l'opposition. En ce sens pas plus que l'Amhara, pas plus que le missionnaire, l'ethnologue n'incarne une "différence" ; il s'agit plutôt de savoir selon quelle modalité faire bon usage de la relation.

En ce qui concerne l'introduction du commerce, elle donne matière à la production d'un clivage dans l'idéologie où l'on voit s'amorcer ainsi une stratégie ("tel qu'en lui-même enfin" le bon usage de la relation) qui va investir la marchandise au dépens de l'agriculture. Je me souviens

d'une conversation entre Demeke et Belete, l'un originaire de Ke'a, l'autre vivant près du marché ; Demeke reprochait aux gens de Doma quartier du marché - de dépenser tout leur avoir en boissons alcoolisées. "Evidemment, répondit Belete, ce n'est pas à Ke'a qu'on dépenserait. Même pour manger. Sais-tu ce que sont les gens de ton quartier : des gesuo (gesuo vient de goiana : cultiver). Nous, c'est vrai, nous sommes des bodo (commerçants), nous savons tuer un boeuf et le vendre. Nous pouvons aussi acheter de la viande. Chez vous, on n'ose pas aller chercher sa viande au marché, on envoie sa femme. Mais comme elle ne sait pas acheter, comme son mari lui interdit de dépenser, elle porte la viande dissimulée par un tissu sous son aisselle. Les boto vont eux-mêmes au marché : l'homme qui achète tient le morceau de la main droite, il l'exhibe, car lui sait dépenser. Mais vous êtes des gesuo qui accumulerez ; vous mourrez riches parce que vous vous serez restreints."

Cette profession de foi était interrompue, comme on peut le penser, par les exclamations rageuses de Demeke, préoccupé également que je n'entende ni ne comprenne. De plus en plus furieux, visiblement très touché de l'argumentation il s'écria : "Mais ton grand-père, c'était lui qui achetait sa viande ?" ; Belete ne répondit pas. L'autre lui intima de répondre : "D'accord, lui n'y allait pas, mais sa femme non plus". "Alors qui ?", Demeke triomphait. "Ses esclaves" répondit superbement son interlocuteur ; "il avait beau être de Gucha, jamais il n'aurait envoyé sa femme". La discussion faillit très mal se terminer. Elle illustre cette antithèse qui sensibilise fortement les Ochollo comme le prouve la réaction de Demeke : celui-ci rentre totalement dans le jeu de son adversaire. Par la suite, il tenta de prouver qu'il y avait des bodo à Ke'a, retenant comme légitime l'assertion de leur supériorité. Sur quoi se fonde-t'elle ?

En réalité, ce qui est mis en avant est la capacité de dépenser et d'autre part la maîtrise de l'instrument échangiste chez les bodo : ce qui ne veut pas dire que ceux-ci soient au sens plein des commerçants ; ils incarnent plutôt des agriculteurs habiles à exploiter l'innovation et surtout toujours prêts à faire étalage de leur bien. Même si les Amhara ont introduit le commerce, même si les ethnologues ont de l'argent, cela ne veut pas dire qu'ils soient des bodo, ils n'ont pas leur place sur la scène où jouent les gesuo et les bodo, sauf à y être conviés pour un enjeu qui leur échappe. A quelle stratégie a-t-on affaire ? Faut-il y voir une opposition mécanique entre des quartiers, Gucha - Ke'a d'un côté et Zuza - Doma de l'autre ? Hypothèse séduisante, d'autant que les gens de Ke'a reconnaissent sans mal qu'ils sont des gesuo. Par contre, à Gucha, l'existence d'un second marché, moins important, et l'installation corrélative de deux débits de boisson n'empêchent pas d'assimiler sans nuances ses habitants à des gesuo. Inversement si à Doma le qualificatif de bodo s'impose, pour Zuza où il n'existe aucun échangiste spécialisé on voit mal ce qui justifierait l'appellation.

Gardons nous de déplacer sur le plan du réel une opposition vécue dans l'idéologie, qui tente d'articuler une relation entre deux ensembles résidentiels, et au profit du couple Doma / Zuza. On peut évidemment remarquer qu'à Ke'a et Gucha des espaces cultivés, champs d'orge et de maïs, plants de café, coexistent avec l'habitat, alors qu'à Zuza, où serait-il possible de planter plus de trois épis de maïs ? Cet état de fait n'explique pas néanmoins le couplage réalisé, d'autant que la topographie offre à la représentation aussi bien la possibilité d'associer latéralement Doma et Gucha d'une part et Ke'a et Zuza de l'autre (un simple coup d'oeil au plan le confirme), que d'effectuer une mise en relation selon deux axes distincts comme c'est le cas puisqu'on utilise la latéralité pour lier Gucha et Ke'a et qu'on fait appel à la verticalité pour mettre

en rapport Doma et Zuza. Outre l'économie conceptuelle qui eût présidé au choix univoque d'un critère de latéralité, l'implantation à Gucha d'un marché Denkero postérieur à celui de Doma ne pouvait qu'étayer l'idée d'une conjonction des deux bitante sous la catégorie bodo. Comment le possible le plus complexe a-t-il finalement été retenu, seul un long détour peut nous l'apprendre. Un premier pas a cependant été fait qui consiste à prendre au sérieux les catégories spatiales comme produites dans l'histoire d'un ensemble de déterminations nullement homogène et non simple "traduction" de la réalité immédiate.

Le hasard de la promenade et les questions si peu cohérentes soient-elles qu'elle appelle, réintroduit l'opposition par couple des quartiers. Le passant est frappé par la situation respective des maisons de tanneurs et des potiers. Les premiers habitent l'orée du village, se regroupent en deux aires, à Doma et à Gucha. Leurs emplacements à la limite des lieux habités suffisent à exprimer leur exclusion partielle du village, de la société. On retrouve l'ordonnance déjà soulignée dans la mesure où les tanneurs de Doma travaillent pour Zuza et Doma constituant du point de vue des rapports de consommation un champ unifié, alors que ceux de Gucha alimentent le second couple. Quant à la question de la marginalité de ces producteurs, elle ne se pose pas en termes d'étrangeté comme c'était le cas des Amhara, de l'ethnologue ou des autres Gamo. Les tanneurs sont bien partie intégrante de la vie sociale, même si à proprement parler ils sont aliénés de la société. Comme les mala, ils font tourner la machine sociale, avec cette différence décisive qu'ils ne mesurent leur existence à aucune institution, tout en en figurant l'une des conditions d'émergence. Appendice nécessaire mais dont la subordination interdit de lui donner rang d'étranger. C'est le cas des potiers aussi, mais les positions ne sont nullement identiques. En montant vers le Bekero, peu avant de l'at-

teindre par l'unique chemin reliant Doma et Zuza, on aperçoit les cases des potiers. Ils occupent un site central à la différence des tanneurs.

Dans chaque quartier résident des potiers : à Gucha et Doma on leur a réservé (attribué) des places en contrebas du marché. Un autre groupe s'était installé près d'une place élevée de Gucha, mais il s'est éteint il y a environ une dizaine d'années. A Ke'a les potiers occupent des lieux périphériques ; mais on leur a permis d'occuper des perspectives élevées qui jouent un rôle dans le rituel. S'annonce ainsi une différence rituelle entre le statut des degela et celui des mana, sanctionnée dans l'ordre spatial. Si les premiers se trouvent cantonnées à la périphérie et en contrebas du village, les seconds vivent à l'intérieur du village, mais en contrebas des places, ou à la périphérie des quartiers mais dans ce dernier cas, ils peuvent occuper une perspective élevée. Des vrais Ochollo aux étrangers se déploient un ensemble de positions sociales et spatiales. Il s'agit d'une véritable combinatoire des sites qui met en jeu différents niveaux d'intelligibilité, et qu'on ne peut déchiffrer comme une simple taxinomie des catégories sociales. On a essayé d'isoler les articulations pertinentes, en décelant les critères selon lesquels elles fonctionnent. On aurait le tableau suivant :

vrai Ochollo	Ochollo	gesuo	mala
<hr/>			
faux Ochollo	étranger	bodo	ts'oma (potiers, tanneurs)

Les découpages qui s'opèrent dans l'espace désignent ces clivages, ils sont à prendre comme indices de ceux-ci, jamais comme expression directe. On voit émerger, outre le centrage d'ochollo autour de Muta, une association entre Gucha et Ke'a d'une part, Zuza et Doma de l'autre dont le référent idéologique s'avère l'opposition entre bodo et gesuo - il



faudra en interroger les fondements. Au point de vue proprement résidentiel une opposition se fait jour entre ceux qui habitent le marché et les autres, opposition que légitime l'introduction du critère d'étrangeté. Enfin une opposition entre habitat villageois et habitat périphérique que fonde une différence de statuts se dédouble puisqu'à périphérique comme externe au village s'ajoute périphérique par rapport à la place ou au quartier. On remarquera que parmi ces oppositions ou ces couples d'opposition, les uns se réfèrent à une représentation idéologique, les autres à la réalité sociale. Les premières mettent en oeuvre des procédures d'exclusion (ex : la résidence des mana et degela comme incompatible avec celle des mala), les secondes engendrent des relations orientées (ex : les couples Doma / Zuza, Gucha / Ke'a : il s'agit bien d'une relation compatible et en même temps elle est orientée puisqu'elle privilégie l'un des couples) ; opération de centrage d'un côté ; position des limites de l'autres.

#### IV - SUR LES CHEMINS D'OCHOLLO.

La suggestion d'une promenade à Ochollo ne relève pas tant de l'artifice de présentation qu'elle ne vise à prévenir contre une vision statique du village et de ses entours. En raison d'une déformation qui vient sans doute d'une pratique exclusivement urbaine, l'observateur a tendance à interpréter l'espace en privilégiant l'aspect résidentiel, d'où l'opposition entre le champ et la maison, le lieu de la production et le lieu de la parenté, selon l'anthropologie classique. Jointes à l'expérience ici décrite, des réévaluations récentes tant du statut de l'économie et de la parenté que de leur articulation réciproque incitent à éviter, au niveau même de l'enquête, de donner foi à une conception aussi rigide de

l'espace, qui à vrai dire n'est pris en considération que pour se trouver aussitôt intégré dans des schémas trop bien rôdés :

Tournons-nous vers les Ochollo : l'espace consiste pour eux en un ensemble de rapports qui dépassent le cadre de la résidence. La notion de trajet rend bien compte descriptivement d'un certain type d'actes de la vie sociale qui ont un rôle non négligeable pour chaque individu. Nous évoquons l'aspect labyrinthique d'Ochollo, moins par souci de métaphore que pour souligner la diversité des chemins. On aurait tort de croire que chacun ici emprunte, dans n'importe quelle circonstance, n'importe quel chemin. Il serait également erroné de réduire les sentiers qui parcourent le village à de simples lieux de passage, même si en l'occurrence la nature de ces passages n'est nullement indifférente. On a déjà fait mention de la voie qui mène du marché au Bekero ; en obliquant un peu avant cette place, on longera Zuza et en continuant on aboutira à la partie inférieure de Ke'a. De là un chemin permet d'accéder à Dalbe, puis de là au marché de Gucha (Moye) et ensuite de rejoindre Doma. Il ne s'agit pas cependant d'un seul axe qui ferait le tour d'Ochollo : en réalité, comme le montre le plan, la situation est plus complexe et si l'on veut se rendre directement d'un point à un autre du village on sera amené à utiliser des sentiers qui coupent ce chemin à un moment ou à un autre. Il n'y a donc pas dans la vie quotidienne de chemin privilégié, mais plutôt des privilégiés des chemins.

Des règles de préséances strictes commandent les rencontres, les attitudes à observer ; l'étroitesse des sentiers pose à elle seule la question : à qui laisser le passage ? Un homme du commun croise un dignitaire (halaka) : il doit s'effacer sur sa gauche pour le laisser passer. Il fera de même s'il rencontre un sacrificateur (ka'o). Par contre un halaka doit laisser la place à un ka'o. Un potier ou un tanneur ne se contente

pas de ces marques de politesse. Qu'il s'agisse d'un homme du commun aussi bien que d'un dignitaire ou d'un sacrificateur, le mana ou le degela devait aussitôt lui baiser la main, en disant "to'o, to'o" (pied = to'o ; anciennement, ils baisaient leur pied) ; cette coutume a disparu dans les années qui suivirent l'implantation d'une mission à Ochollo, mais demeure en vigueur vis à vis de certains ka'o ou anciens prestigieux. La plupart des mana et degela s'inclinent encore lorsqu'ils laissent place aux mala. Les femmes ne sauraient jouir d'aucun privilège quand elles traversent le village. Le plus souvent, lourdement chargées elles accomplissent un effort supplémentaire pour se garer lorsque des hommes veulent les dépasser ou simplement les croiser. Seules des anciennes peuvent prétendre à un traitement autre, et cela est fort rare. En lui-même le code des préséances n'est qu'un signe parmi d'autres des rapports sociaux qui se nouent dans ces trajets.

Il est rare en effet qu'un individu effectue un trajet d'un bout à l'autre seul. Des rencontres ont lieu et les contacts qui s'ensuivent, étant donné la multitude des déplacements, jouent un rôle non négligeable dans la pratique sociale Ochollo. Là encore des marques extérieures de reconnaissances à l'égard des halaka et des ka'o, mais aussi des anciens, sont prescrites à tout homme du commun qui ne s'inscrit pas dans l'une de ces catégories. Notamment le personnage important doit marcher en avant, le dépasser constituant un outrage correspondant au viol d'un tabou pour celui qui a l'audace ou l'impudence de le faire. De même les hommes marchent devant les femmes, et, bien sûr devant les mana et degela. Ce qui compte lors de ces cheminements c'est le type de discours qui s'y tient. On signalera d'emblée combien ces occasions sont propices à une circulation de l'information entre des individus appartenant à des aires différentes. On verra plus loin comment le voisinage et le quartier peuvent constituer des limites à la communication, car ceux-là mêmes que lient des rapports de parenté mais que la résidence a éloignés ont des contacts souvent plus lâches.

Quant aux autres, ceux qui appartiennent à des quartiers distincts, et sans liens généalogiques, on imagine comme les possibilités de liaison entre eux sont limitées (en dehors des grandes assemblées de village)!

Dans ces conditions l'échange de paroles permet d'établir entre les bitante, et en dehors de tout cadre institutionnel, un rapport permanent puisque par ce canal on appréhende rapidement les principaux événements qui se produisent d'un endroit à l'autre. De plus un individu, par l'accueil qui lui est fait au cours de ses déambulations perçoit souvent mieux, surtout lorsqu'il acquiert un rôle dans la politique du village, l'opinion des gens sur lui. Nous avons nous-mêmes pu en faire l'expérience, il n'y a pas de meilleur "thermomètre" qu'une promenade, à condition de connaître la gamme subtile des salutations, des sourires et des silences qui se produisent en ces moments. Car si les préséances constituent un canon rigide du savoir-vivre minimum, le dit et non-dit s'adjoignent à elles pour inscrire l'individu lors de ses déplacements dans une société plus large que son lieu d'insertion quotidien.

L'importance des trajets peut être saisie a contrario par les tabous qui s'y rattachent. Introduisons ici la notion de gome (5), dont on verra plus loin toutes les implications pour le fonctionnement de la société ochollo. L'idée de gome, commune à tous les Gamo, dénote quelque chose dont l'accomplissement implique des conséquences désagréables (maladie, mort) pour celui qui l'exécute ou un membre de sa famille. Celui qui a fait un acte auquel s'attache le gome a cependant la possibilité, s'il prend conscience de la gravité de cet acte, de mettre un terme au gome (gome wursana) en pratiquant le rite approprié. Or le chemin est un lieu où planent des gome de nature différente : par exemple, pour une femme qui allaite, perdre une goutte de son lait, pour un homme battre une chèvre pour la faire avancer, dépasser un homme de statut plus élevé, etc... Nous voyons donc que cette partie de l'espace se trouve pleinement inves-

tie dans les rapports idéologiques, précisément parce que les rapports inter-individuels qui s'y font jour jouent pleinement dans la reproduction des rapports sociaux. Il faut admettre que nous n'avons pas seulement affaire à la mobilité physique, mais que d'autres enjeux interviennent lors de ces "passages". Il s'agit d'une pratique réelle de l'espace, où s'effectue concrètement l'inscription de notions comme le haut et le bas, mais aussi s'y confrontent, en dehors de leurs activités économiques respectives, ceux qui se livrent à l'agriculture et les autres, ceux qui commercent.

Les chemins, en raison de l'impact social qu'ils déploient apparaissent comme bon lui semble, par contre chacun sait qu'il existe des woga oge, les chemins de la loi. Lors de la fête de Maskal (6), par exemple, je me trouvais avec un dignitaire, halaka Damota ; sa maison est située non loin de Bekero, à Zuza. On doit apporter au Bekero le fagot rituel et le jeter sur un tas auquel mettra le feu un sacrificateur de Zuza. Je pris la direction la plus courte, mais aussitôt Damota me rappela qu'on ne devait sous aucun prétexte éviter de passer par le woga oge qui longe l'extrémité sud du bitante. Les habitants des différents quartiers connaissent les occasions où l'on utilise les woga oge ; il n'est pas question de citer exhaustivement tous les cas où l'on est amené à s'y diriger. Il faudrait de plus prendre en compte pour chaque cas qui est l'utilisateur, car dans certaines circonstances un homme du commun négligera le woga oge, alors qu'un dignitaire sera contraint de le prendre. Dans l'exemple cité du Maskal, tous les hommes (mana et degela compris) doivent y passer, mais pas les femmes. Lors du Maskal, celles-ci accompagnent les nouvelles épousées de leur voisinage suivront le chemin de la loi pour se rendre au marché. Ce qui pose d'ailleurs un problème : s'agit-il dans le cas des hommes et des femmes du même itinéraire ? En fait il s'agit des mêmes chemins : sim-

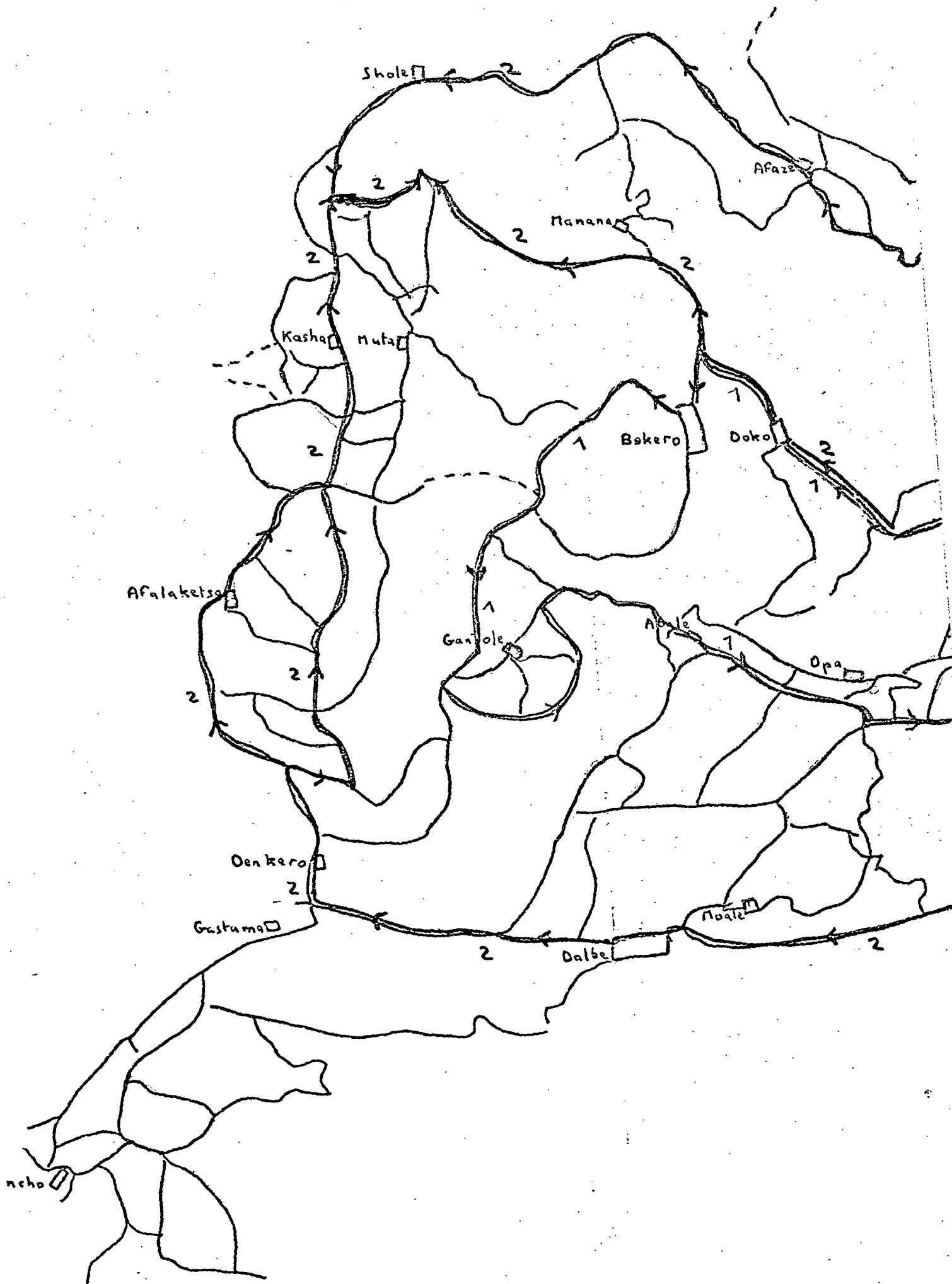
plement; eu égard à leur condition sociale, celles-ci se trouvent exclues de la plupart de ces déplacements, ou dans le meilleur des cas elles escortent les hommes ; les mana et degela se voient également confiner au rôle de suivants, à l'exception, pour les potiers, de la présentation sur le marché du nouveau dignitaire de cette catégorie, conduisant un cortège uniquement composé de ses semblables. Mais comme on le verra plus loin (7), cet évènement fait figure plutôt de parodie que de fête, le trajet étant dénaturé, apparaissant comme le signe d'une subordination et non l'affirmation de l'autonomie : en effet la similarité de l'itinéraire est interprétée comme la preuve de l'acceptation par les mana de la domination qu'ils subissent, de la reconnaissance du joug des mala. La notion de woga oge est donc bien pourvue d'une signification univoque : peut-on fournir une définition plus précise ?

Les chemins de la loi ont pour propriété de réaliser une liaison entre deux ou plusieurs places (bale). Ils ne sont jamais pensés par les Ochollo comme mettant en rapport deux ou plusieurs habitats domestiques. Rien ne prescrit à quiconque de les emprunter pour joindre la maison d'un parent, ou pour accomplir une tâche domestique. Les chemins prescrits sont investis d'une double signification politique et rituelle. On distingue nettement deux parcours concentriques qui déterminent une configuration spatiale en délimitant le territoire d'Ochollo : le premier est celui que les dignitaires accomplissent pour appeler la population aux assemblées générales tenues sur le Bekero. Le second trajet est accompli par les dignitaires lors de leur investiture. Décrivons le premier parcours : un cortège composé de dignitaires de chaque quartier et précédé d'un tanneur qui souffle dans une trompe, emprunte un chemin de crête qui traverse les places élevées de Ke'a, Gucha, Zuza, partant de Bekero pour revenir au même point. En quelque sorte, se trouve couvert l'espace politique du village, puisque, en joignant ces différentes perspectives on totalise ainsi les

aires qu'elles commandent. On assiste à l'appropriation du donné spatial, à la construction d'un ordre, à la mise en place du cadre où s'inscrivent les stratégies du pouvoir. Ce mode de convocation n'a d'ailleurs jamais été mis en cause même lors des bouleversements révolutionnaires récents. Cela, non pour des raisons de commodité, car s'il est vrai qu'il est plus simple de faire le tour du rocher pour appeler les habitants, on pourrait concevoir que les halaka se rendent dans les places principales de chaque quartier, ou que chaque dignitaire s'occupe de convoquer les résidents de son bitante. Or, on l'a remarqué, le parcours choisi exclut Doma, et de plus ne tient pas compte de la principale place de Ke'a. D'autre part il est nécessaire que les halaka participent ensemble à l'opération. Ce qui signifie que le déplacement ne réduit pas à son aspect fonctionnel (économiser l'énergie physique), mais s'avère producteur d'effets idéologiques et politiques.

Parce qu'il y a construction de l'espace par cette élaboration du donné naturel, émerge alors dans la pratique ce qui constitue la condition d'effectuation des rapports antagonistes : en d'autres termes l'unité d'une formation. Nul hasard dans le choix de ce qui constitue le bord ultime du rocher - pour accomplir le geste inaugural ouvrant sur le politique. Et cela sans égard pour les lieux institutionnels consacrés, et on le comprend puisque le parcours constitue à lui seul une institution. D'où la nécessité pour l'observateur de rompre avec la vision statique qui assigne au trajet la fonctionnalité d'une jonction, définie en quelque sorte par sa cause finale, la nature du point d'arrivée.

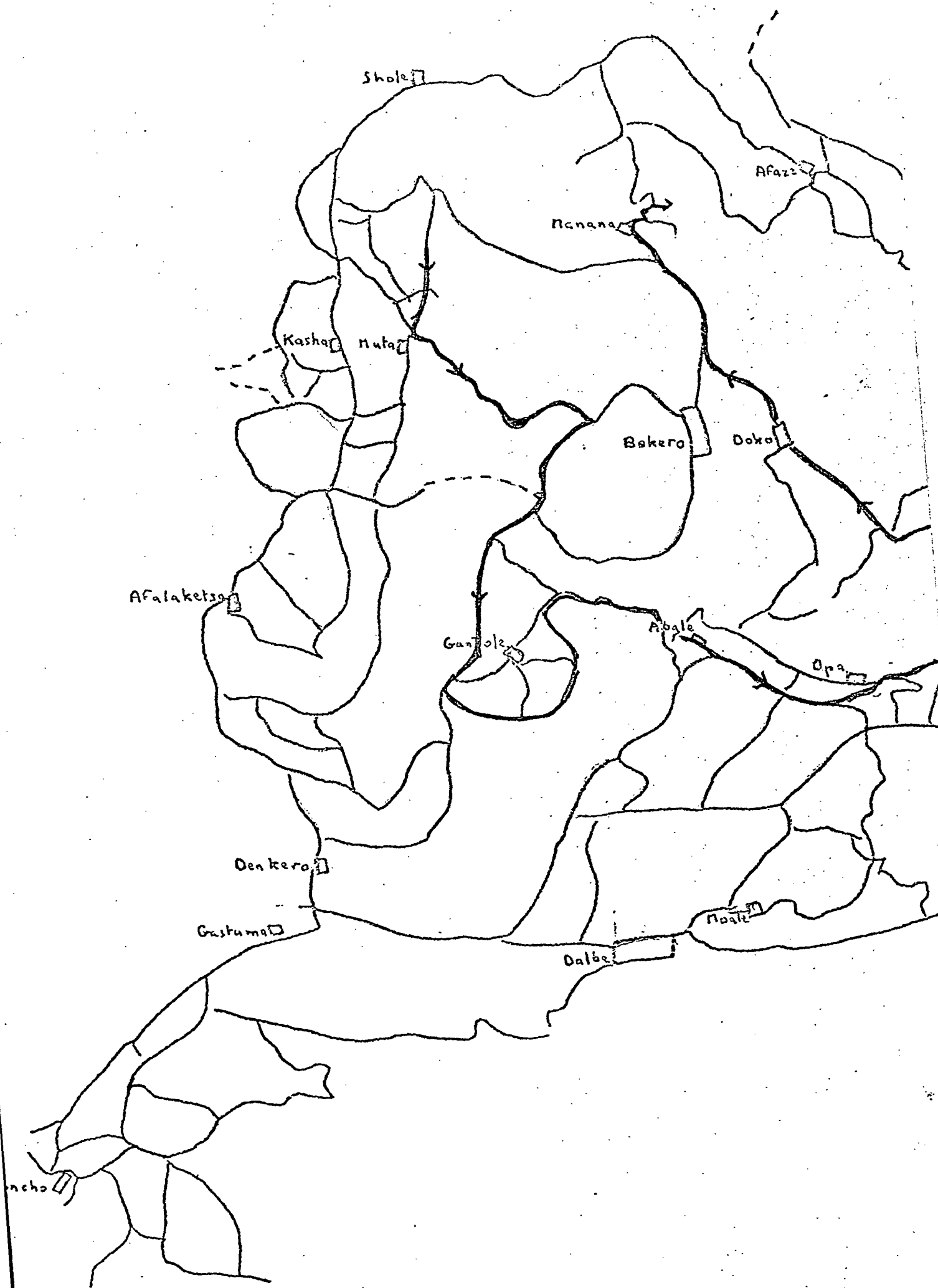
Venons-en au second cercle ; il figure le chemin que prennent les halaka pour se rendre au marché lors de leur investiture pour la cérémonie du sofe, c'est-à-dire - pour Ke'a et Gucha - que le cortège décrit la limite externe d'Ochollo, en passant par Dalbe, Moye puis atteignent selon deux ramifications spécifiques le point assigné. Les habitants de





Kogma et de Doma empruntent également la bordure inférieure. Quant à ceux de Zuza, ils contournent Bekero par le woga oge que nous avait indiqué Damota. On notera qu'en cette occasion il n'est nullement question d'opérer une traversée du village par son centre, Bekero étant soigneusement laissé à l'écart. Là encore ce n'est pas le point de vue pragmatique qui prime. Le sens du parcours consiste dans le marquage du bord externe, préalable obligé à la seconde cérémonie de la présentation aux autres halaka sur le Bekero. La position des deux bordures externe / interne, inférieur / supérieur, corrélat de la fonction de dignitaire témoin de la constitution d'une représentation cohérente en termes spatiaux de la société globale. Les Ochollo ont opté pour une délimitation qui d'ailleurs ne s'imposait nullement et qui privilégie la solidarité entre les quartiers aux dépens d'une vision nette des frontières entre ceux-ci. Il est révélateur que le premier repérage d'une cohérence entre ces composants ne puisse pas s'effectuer en questionnant l'identité des aires de résidence, cette intégration nous renvoyant circulairement à des clivages qui concernent l'articulation de ces lieux ; cohérence et articulation sont directement produites dans l'idéologie et communicables à l'étranger par l'effectuation de ce double parcours. La mise en représentation de l'unité comme condition constitutive du processus politique n'est cependant que l'un des aspects que recouvre la notion de chemin prescrit.

D'autres opérations se produisent sur et à l'aide de ces marques spatiales ; elles concernent la réalisation d'objectifs symboliques. Suivons par exemple un personnage déjà entrevu, le Ka'o (sacrificateur) de Muta du clan Argama. On dirait qu'il répète le trajet des halaka, mais de manière tout autre. Suivi d'un bouc et des dignitaires de son clan, il chemine autour du village par les sentiers du woga oge qui descend vers Doma, sur un rocher situé au-dessus de Kog'ma, il égorge de sa main le bouc en invoquant les esprits. Sans entrer dans l'analyse de ce sacrifice,



ce qui compte c'est de saisir qu'il ne se limite pas à l'acte de tuer mais que le parcours en est partie intégrante. Car celui-ci apparaît lui-même comme décomposé selon des temps forts - arrêts et invocations du ka'o - que détermine la spécification des perspectives. Ces lieux figurent à la fois le but du cheminement (rocher d'où l'on aperçoit le lac Abaya) et ses éléments (le sacrificateur récite en des lieux d'où il peut appréhender les entours d'Ochollo). Tout se passe comme si la géographie entrerait dans le jeu, procurant les éléments d'une scansion sans laquelle la parole proférée s'engloutirait dans l'indifférence du gouffre. Un travail s'accomplit au cours de ce type de rituel, et qui aboutit à une autre forme de quadrillage du terroir. On aurait tort de la sous-estimer, si l'on en juge par cette description schématique du rite du ka'o des Argama, où l'élaboration du déplacement - caractérisé par ce phénomène de décomposition des éléments spatiaux - est proportionnelle à l'importance particulière de cet acte, destiné à tous les Ochollo. La position des perspectives n'est nullement limitée aux "grands" sacrifices. Les konche - ainsi les Ochollo désignent-ils ces lieux - sont fréquents d'où s'opère la communication entre l'homme et le surnaturel ; ils sont répartis selon les subdivisions des quartiers.

Plutôt que d'épiloguer sur le caractère élevé de ces lieux et de chercher d'hypothétiques explications fonctionnelles de leur importance rituelle (proximité du ciel, etc...), retenons cette constatation que les konche sont toujours sur des chemins ; les Ochollo insistent sur la solidarité existante entre perspective et trajet. Ce qui confirme l'importance accordée au déplacement du ka'o puisqu'en aucun cas un sacrifice n'est conçu en lui-même : il s'inscrit dans un ensemble d'actes rituels, à moins que comme dans l'exemple précédent il ne constitue à lui seul un ensemble, en accord avec sa visée globalisante. Le cheminement du

ka'o kaza du clan Gaso, sacrificateur principal du quartier de Kéa, fournit un modèle de la première option. Chacun des sacrifices qu'il effectue est considéré comme un élément d'un parcours plus vaste qui aboutit à retracer symboliquement la géographie de Ke'a et qui inclut, outre les perspectives (6, 3, 4 sur le schéma), les lieux ( 1, 2, 3, 4) situés dans la partie inférieure du bitante. Ces derniers sont, à part Gamo Kasha et Hako, directement sur le sentier, l'égorgement des boeufs se donnant ici comme une ponctuation du parcours, ne constituant pas un acte par nature distinct et nécessitant un décor spécifique. Les différents sacrifices ordonnés selon des modalités de succession qu'il faudra expliciter, contribuent à la construction d'un domaine symbolique où se meuvent les Ochollo. L'importance du ka'o lui-même est évaluée à raison des caractères du parcours effectué : il ne s'agit pas tant du nombre d'animaux mis à mort que de l'inscription dans l'espace où se dessine le pouvoir rituel. Le ka'o kaza en se déplaçant autour du quartier assure en quelque sorte la fermeture de cette aire, il produit le geste d'une saturation, comme en témoignent les repères que constituent les lieux du sacrifice. Bien entendu la bordure symbolique ne calque pas strictement la frontière géographique : les confondre serait abusivement amalgamer deux séries historiques hétérogènes, le processus démographique et le domaine de l'idéologie.

L'hypothèse que l'analyse de ces deux exemples nous permet d'avancer est la suivante : il n'y a pas recouvrement entre le champ du politique et celui du rituel ; le concept de woga oge, de par sa spécificité duelle, offre une possibilité idéale de recoupement entre eux, dans la conscience des membres du tout social, mais dans son équivocité il ne peut fournir l'intelligibilité de la double réalité qu'il commande. La prise en considération des chemins prescrits permet cependant de saisir

la réalité de cette double découpe : elle serait indiscernable si l'on recensait seulement les lieux où s'effectuent les actes politiques et les actes rituels puisque un même emplacement est souvent utilisé aux deux fins. Cela est vrai pour les bale, place d'assemblée où des mises à mort d'animaux sont aussi perpétrées. L'optique statique sur l'espace, outre qu'elle ne peut restituer l'unité d'Ochollo, serait un obstacle à une lecture qui reproduise l'hétérogénéité des découpes.

Comme le suggèrent les exemples déjà présentés, les chemins des halaka et ceux des ka'o produisent des déterminations irréductibles. Alors que la combinaison des deux woga oge d'halaka réalise une couverture globale d'Ochollo, les parcours des sacrificateurs mettent en place des aires de quartiers. On dirait même que c'est la fonction principale des ka'o de déployer ces espaces. Dans le cas du rituel, il est impossible d'indexer le woga oge à la catégorie du public, comme serait tenté de le faire l'observateur européen pour qui un défilé, cortège, ou autre manifestation de cet ordre témoigne du primat du groupe sur l'individualité. Si le chemin prescrit marque bien pour les halaka, l'accession du privé à la puissance publique et l'exercice de celle-ci, il n'en est pas de même pour les woga oge sacrificiels. Dans les pratiques rituelles, il n'y a pas de coupure entre le public et le privé : un homme du commun peut utiliser, dans certains cas, les mêmes perspectives qu'un sacrificateur, pour accomplir une immolation pour son propre compte ; on n'observe pas ici de solution de continuité, ce qui ne signifie pas non plus qu'il s'agisse de pratiques identiques ; en effet le sacrifice domestique n'inclut pas le parcours en tant que tel comme la condition sine qua non ; mais le fait qu'il puisse se produire sur les traces mêmes du ka'o, implique en droit la possibilité d'une transition de l'aîné de maison au sacrificateur de quartier, réalisée, on le verra, dans les faits par le canal du lignager. De quoi

nous signaler que ce n'est pas la personne morale qui serait seule autorisée à emprunter le chemin prescrit, mais comme on l'observait avec le détour que Damota s'imposait le jour de Maskal, tout individu eu égard à certaines circonstances. Il faut donc se garder de tout aplatissement du plan rituel sur le politique puisque précisément le plan qui se trace ici est différent et qu'il ne met pas en scène la collectivité. De plus les chemins des ka'o ouvrent à l'ethnologue un horizon nouveau.

#### V - L'ESPACE TERRITORIAL.

Trop content de comprendre quelque chose à ce labyrinthe - ne serait-ce que d'en discerner les contours - nous avons tout simplement oublié que la vie sociale des Ochollo ne se réduit pas à leur rocher. Il est facile de succomber à l'illusion, de restreindre sa représentation du village à l'espace résidentiel ; on s'apercevra en suivant la trajectoire des sacrificeurs que la réalité est plus complexe. Parce qu'il existe d'autres parcours sacrificiels qui nous mènent vers les basses terres jusqu'au lac Abaya : ils esquissent un nouvel espace beaucoup plus vaste. Il est délimité au nord par la rivière Baso et au sud par la rivière Hare. Le territoire de la Hare est dénommé Chano, le promeneur y observe des cultures de maïs et de coton. Le même paysage se retrouve autour de la Baso, à Lante : il s'agit de sols extrêmement fertiles comme le prouvent les expériences faites sur la ferme d'Etat qui jouxte Chano. Rien à voir avec les étroites terrasses où un travail acharné n'aboutit qu'à de faibles rendements d'orge ou de sorgho. Tout sépare la vallée des hauts-plateaux : rendements, climats, facilité de déplacement. Et l'on a spontanément du mal à imaginer les mêmes hommes en action dans des univers si étrangers. Paradoxe - et chance géographique d'Ochollo - que d'allier deux types de production agricole et d'éviter ainsi une asphyxie économique certaine si les 8000 habitants

né se trouvaient plus en mesure d'exploiter les basses terres. Ce que ne nous ont jamais révélé les "allées et venues" officielles des halaka, nous l'avons appris indirectement, en entendant les doléances de la population.

Nous ne pouvions suivre les sacrificateurs dans leurs trajets, ni mesurer le rôle économique décisif de Lante et Chano, pour la raison simple qu'avant notre arrivée les Ochohlo s'étaient trouvés dessaisis d'une partie de ce territoire par décision gouvernementale. Aussi l'activité la plus apparente était-elle le tissage ; à l'image de Dorzé, le village semblait un vaste atelier, toutes les places étant couvertes de métiers à tisser, les femmes circulant avec leur navette, ne perdant pas un instant pour filer, les enfants sollicités dès leur plus jeune âge à appliquer leur force de travail aux mêmes fins. A tel point que si nous n'ignorions pas Lante et Chano souvent évoqués dans les conversations courantes, nous percevions ces localités comme des appendices d'Ochohlo, les récoltes y servant d'appoint aux résultats plus éclatants de la production textile. L'idée d'une possible réforme de la propriété foncière, l'annonce de sa réalisation imminente contribuèrent à alimenter une revendication souvent exprimée concernant la récupération des basses terres et l'idée se répandit que le principal résultat du socialisme serait de remédier à l'amputation qu'avait subie le village. "Avec le socialisme, nous disait ainsi un ancien, Ochohlo redeviendra ce qu'il avait toujours été ; pas ce rocher où nous vivons ; outre la terre des bitante, celle de Chano et de Lante", la première tâche positive du nouveau régime devait, selon nos informateurs, être cette restitution. Devant une insistance, et la violence accrue de la revendication au fil des semaines, il fallut bien se rendre à l'évidence. Nos promenades, respectant les conditions historiques nouvelles qui avaient suivi la mise en place des settlements, apparaissaient pour le moins partielles. Il est vrai qu'il n'était plus question d'emprunter les chemins des ka'o qui d'ailleurs pour plusieurs d'entre eux furent recouverts par les

broussailles, puisque les sacrifices n'avaient pas survécu au repli économique d'Ochollo sur lui-même. Et comme d'autre part politique et rituel ne se confondent pas, il s'avérait que l'espace strict du village assurait à lui seul le cadre impartit aux processus de la première espèce. Par contre si l'on se réfère à la description qu'on nous fit des déplacements des sacrificateurs de Gucha, on mesure l'étendue de l'espace investi symboliquement et réellement cultivé.

Ka'o Worocho nous relate ainsi les sacrifices qu'il effectuait au début de la saison des pluies : "Un seul jour n'aurait pas suffi à accomplir tout ce que nous avons à faire. Ne me demande pas les gestes qui étaient les miens, ni les paroles que je prononçais, quel animal que j'égorgeais si tu veux connaître les noms de tous les lieux où je tuais ; cela me prendra assez de temps pour cette fois de t'énumérer ces différents endroits. Ensuite je préparerai mon tabac et un autre jour je t'expliquerai chaque mise à mort (shuko). Je tuais à Tere, là même où combattaient les Dorze et les Ochollo ; je tuais dans ma propre maison et aussi à Oidoge et Kancho gara, à Aile et à Mitsa." Interrompons ce discours pour situer ces lieux : Tere s'insère dans la liste, mais comme il se trouve sur la route de Dorze on peut s'étonner de le voir juxtaposé aux quatre autres emplacements compris, eux, dans la partie basse du quartier de Gucha (ensemble dénommé Kancho), et s'il lie Tere à cette partie d'Ochollo, c'est parce qu'il doit d'exercer sa fonction à Tere au fait que les gens de Kancho furent parmi les Ochollo les plus efficaces défenseurs du village contre les attaques dorzé. Reprenons maintenant la liste ainsi dressée : "Je tuais à Genesa sire, puis à Wole, à Woshe, à Wokira, ensuite à Abadona, à Tsaï Wura, à Dorga Adebare. Tous ces sacrifices avaient lieu les uns après les autres durant la même période. Comment te dire s'ils s'étalaient sur 10 jours, 20 jours. Quelquefois d'une lune à l'autre j'avais terminé. Cela dépendait aussi du temps que les hommes de Gucha mettaient à se décider à acheter le boeuf ou le mouton. Souvent en une journée, je tuais d'abord à



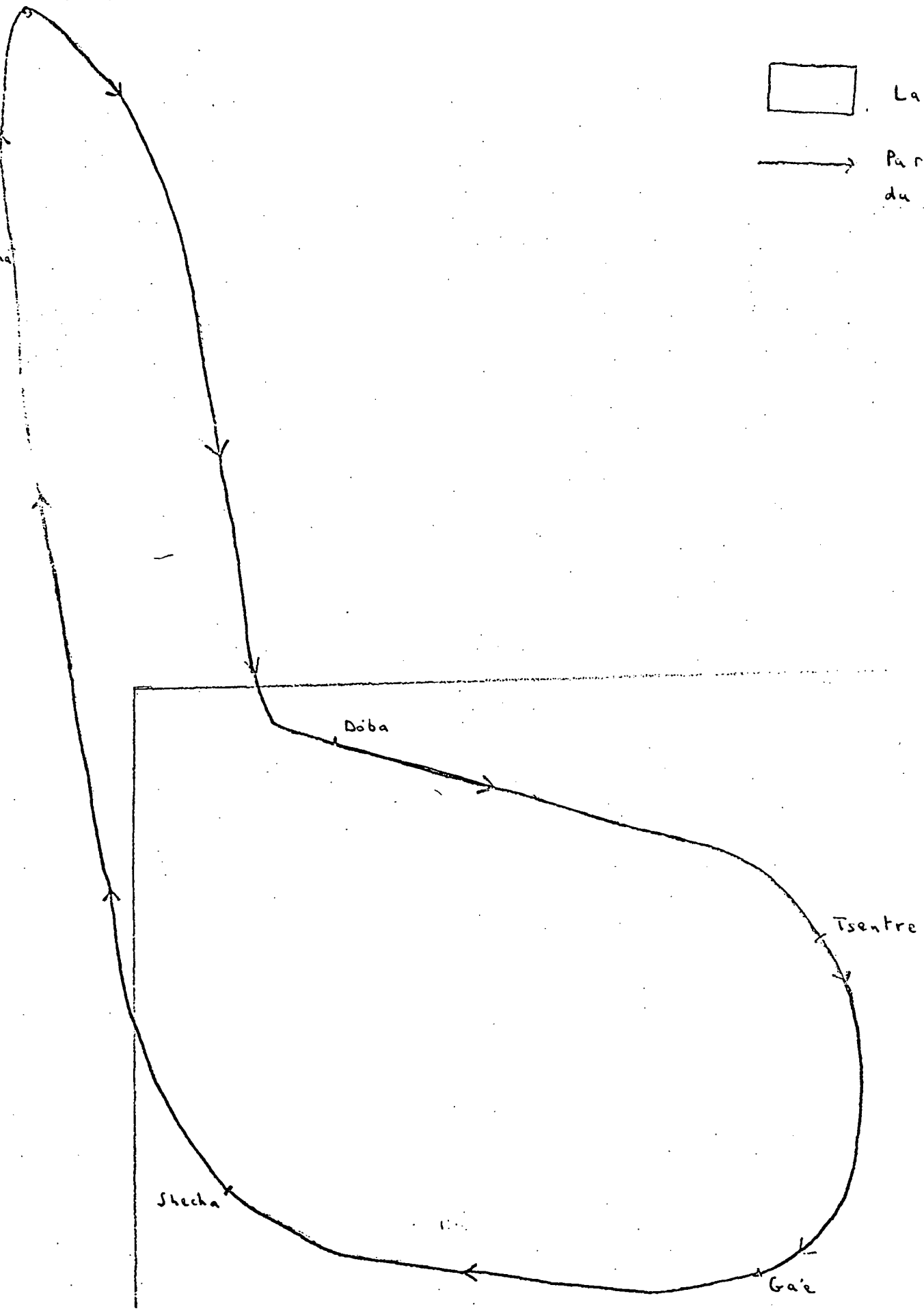
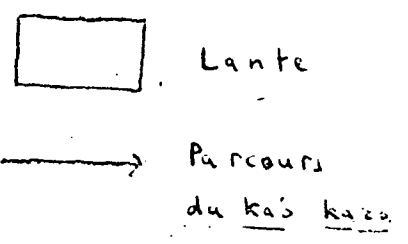
Abadona, ensuite à Tsai Wura, enfin à Dorga."

Nous avons tenté de reconstituer la temporalité de ce qui était présenté par le ka'o lui-même comme un cycle ; mais comme on le voit il est impossible d'obtenir plus que de vagues repères à ce sujet. Ce qui est clair cependant c'est que dans la conscience le parcours est pensé comme une continuité spatiale, assumé dans le temps de manière plus lâche. Tous ces sacrifices à partir de Genesa Sire ponctuent un parcours qui mène des environs de Odo, localité d'une altitude de 300 m. inférieure à Ochollo, à Dorga, partie la plus au Nord de Chano (Dorga Adebare est un bois de Dorga réservé au ka'o Worocho), en passant par différents points de plus en plus proches des basses terres (Wole, Woshe, Wokira).

Un autre sacrificateur de Gucha, Afa, descendait lui aussi jusqu'à Chano : outre les rites qu'il effectuait dans le bitante même, il se dirigeait vers Zaza près d'Odo ; puis il allait tuer à Eskato près de la rivière Kurpayo, à Wokate, konche situé à quelques pas de l'actuelle route de Chenchu. Le trajet sacrificiel comportait aussi Zala'o dans les basses terres, dans la forêt à l'ouest de Chano et qui borde la montagne en constituant la limite de l'espace cultivé. Celui-ci n'était nullement négligé par le ka'o, puisque les deux dernières étapes correspondaient à Kaltsa près du canal d'irrigation et à Sheche dans la forêt qui borde le lac Abaya. Il y a bien une cohérence entre les trajets réalisés par les deux sacrificateurs, puisqu'ils couvrent les deux divisions traditionnelles de Chano : Dorga et Chano proprement dit. On observe d'autre part que les sentiers prescrits à Worocho et à Afa constituent les deux branches d'un même itinéraire, l'un empruntant la ramification occidentale qui aboutit sur la partie de Chano la plus proche d'Ochollo, l'autre atteignant par l'orient la partie de Chano la plus éloignée du village. De même le lac

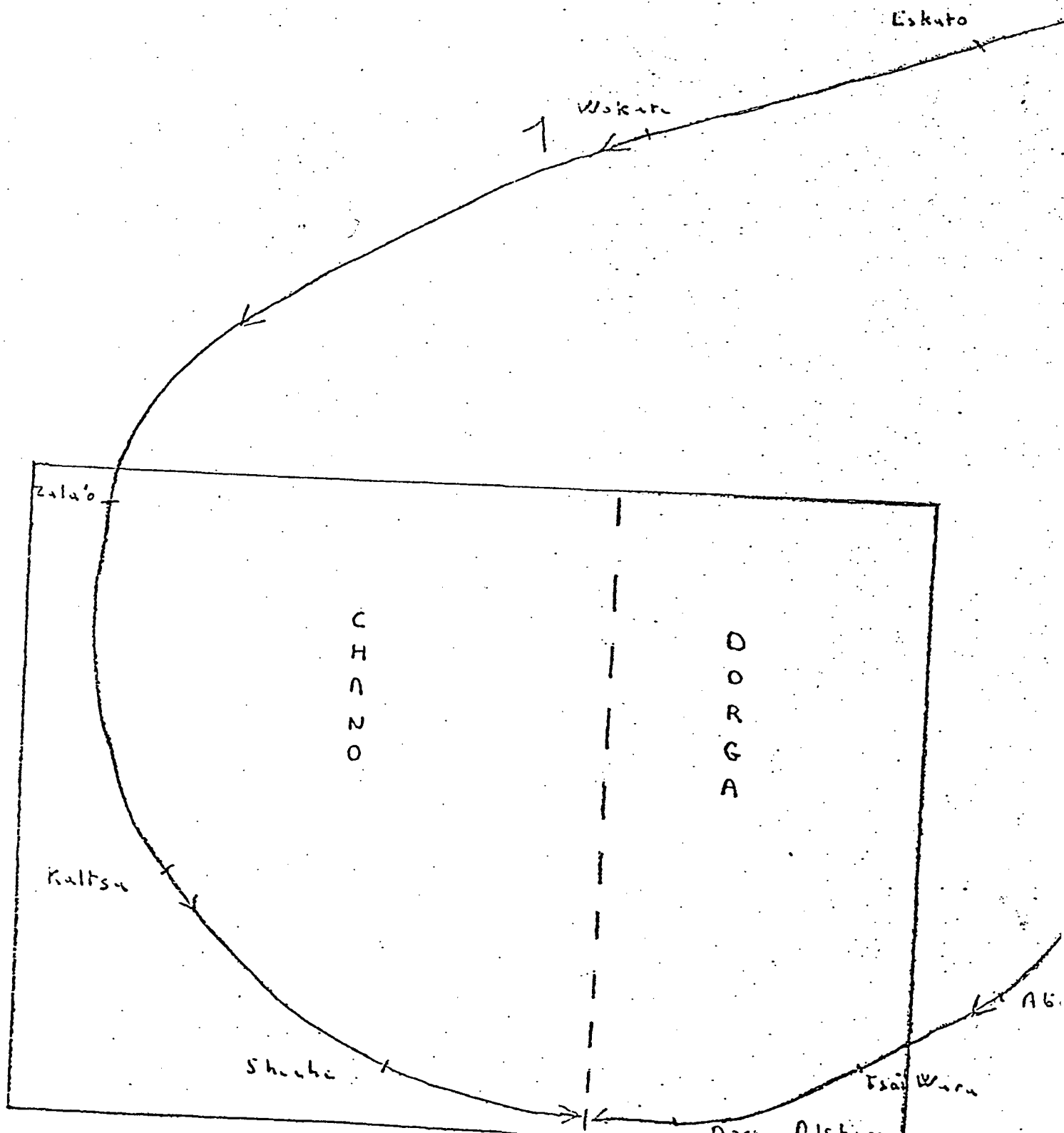
# 5 - Parcours sacrificiels du ka'o kaza à Lante

OCHOLLO



6 - Parcours sacrificiels de ka'ó Worochó et de

ka'ó Afa



Abaya représente une étape obligée pour les deux ka'o : l'appropriation symbolique inclut nécessairement ce domaine frontière et réservoir d'un facteur de production indispensable, l'eau.

Ajoutons à ce schéma le trajet du ka'o Kaza. Celui-ci, après les huit sacrifices évoqués plus haut, devait se rendre à Lante : il tuait à Doba sur sa terre de fonction, puis près de l'actuel village de Lante à Tsentre, ensuite à Gae, près du lac Abaya, enfin à Shecha dans la forêt qui jouxte les terres de Lante. On remontait par Shocha, localité qui se trouve en contre bas du quartier de Ke'a. Toutes ces opérations se déroulaient en un seul jour. Le Kaza souligne "je n'avais pas le droit de faire une mise à mort aujourd'hui, d'attendre quelques jours et de recommencer. Il fallait que les hommes de Ke'a me fournissent toutes les victimes en même temps. Sinon on ne respectait pas le woga, et c'était gomé." Ici l'insistance est mise sur la continuité temporelle. Entre les huit sacrifices et les suivants, l'enchaînement peut ne pas se faire immédiatement. Par contre il faut que le ka'o Kaza agisse en sorte de pouvoir passer la nuit dans sa maison d'Ochollo après avoir terminé la traversée de Lante. Même si les modalités temporelles varient selon les interprétations du woga, l'unité du parcours est pour les ka'o de Gucha comme pour le ka'o Kaza un enjeu explicite de leur pratique rituelle.

## VI - LE TERRITOIRE DES OCHOLLO AUJOURD'HUI.

On conçoit peut-être mieux maintenant le manque à gagner théorique qui résulterait d'une vision étroite réduisant Ochollo à l'espace délimité par le woga oge des halaka. Si Lante et Chano apparaissent dès maintenant comme déterminant pour l'existence économique d'Ochollo, il faut revenir sur la situation administrative des basses terres au moment de notre arrivée. En 1967, le gouverneur du Gemu-Gofa avait exproprié tous les propriétaires de Chano et Lante aux fins de redistribuer les terres et de créer des set-

tements qui bénéficient de l'aide matérielle et technique de la ferme d'Etat créée quelques années auparavant, notamment par le défrichement et l'irrigation de zones jusqu'alors occupées par la forêt primaire qui longe le lac. La conception qui présidait à l'entreprise était d'installer comme petits propriétaires des membres de l'ethnie Wolaitsa (gamo : Wolaitsa ; amhara : Wolamo) qui occupait jusqu'alors la région de Sodo au nord de la province, fournissant des travailleurs temporaires ou des métayers aux Ochollo ; en second lieu bénéficiaient du réaménagement des colons militaires, relations des gouverneurs ou anciens officiers de l'empereur à qui on offrait des domaines cultivés auparavant par les Ochollo. A côté de ces domaines, on réinstalla par tirage au sort des Wolamo, des Gamo originaires de villages plus éloignés dans la montagne qui autrefois avaient été employés par les Ochollo, et une partie de ces derniers. On créa un village à Lante où les habitants bâtirent des maisons de torchis à toit de tôle, et les nouveaux occupants furent invités à construire leurs cases à Chano : on les avait répartis selon les trois subdivisions de Dume, Mile, Hare comprises entre la rivière Hare et la route qui monte vers Chench.

Un bouleversement total était donc intervenu ; le settlement de Chano comprenait 150 Ochollo, celui de Lante environ 200, moins du tiers des anciens occupants. Parmi ces derniers, ceux qui possédaient des terrains aux environs d'Ochollo dans la montagne travaillaient intensément pour en obtenir le plus de produits possible pour remédier au déficit de subsistances et de denrées commercialisables créé par le nouvel état de choses, mais sans guère d'illusion sur les possibilités d'augmenter les rendements. Ces champs sont en effet le plus souvent des terrasses dont l'exigüité interdit la mobilisation de moyens de production, comme les attelages de boeufs, et dont la fertilité est nettement inférieure à celle des sols de la vallée. Si l'on se dirige de

l'est vers le nord en suivant la circonférence du rocher, on découvre d'abord Belo, qu'on peut atteindre par le chemin de Lante, en obliquant vers le nord-est, 200 m. environ en contrebas du village. De Belo on remontera vers le nord pour visiter successivement les champs de Gale, de Sankale. Cette dernière dénomination désigne un territoire situé là où la rivière Shay vient grossir la rivière Baso. Si on longe la Shay au nord d'Ochollo on parvient à deux autres localités : Duka et Shilo. Plus au nord, irrigué par la Shay, Tore où étaient les terres des gens de Kog'ma. Nous nous rapprochons ainsi du sentier qui relie Ochollo à Dorze en franchissant successivement Denketa et Songa. De l'autre côté du sentier, Tere où sacrifie ka'o Worocho. Sur toute l'étendue de Belo à Tere, les champs cultivés appartiennent à des habitants de Doma et Zuza. Gucha et Ke'a contrôlent les terres situées plus à l'ouest : après Tere mais de l'autre côté de la route carrossable se trouve Wale, terrasses appropriées par deux propriétaires de Ke'a. Si l'on redescend vers Ochollo, à proximité de Ke'a, un espace là aussi fort exigü a été réparti entre les habitants de Gucha et de Ke'a : il s'agit de Bere (divisé en Gucha Bere et Ke'a Bere). En continuant vers la route on franchit la rivière Kurpayo. On atteint la route à Degena, point où celle-ci se divise en deux branches aboutissant l'une et l'autre à Dorze. Degena couvre un espace assez vaste (une heure de piste) spécifié en lieux dits : Gaeta notamment et Argebo kasha, ce dernier utilisé pour les sacrifices par ka'o Worocho dont il est le bois consacré.

Notre va et vient nous ramène près de Ke'a, le long de la rivière Bize : les habitants du quartier cultivent Ofa (divisé en Afa Ofa et Garsa Ofa, Ofa d'en haut et Ofa d'en bas), un sentier mène aux terres de Bize qui jouxtent celles d'Ofa. En contrebas, à plusieurs centaines de mètres, on aperçoit une plate-forme : il s'agit de Odo qui à lui seul constitue un village, mais qui dépend d'Ochollo du point de vue politique, puisqu'il ne comprend pas

d'assemblée autonome. Si l'on se décide à descendre vers Odo, le mieux est de passer par Mora, ensemble de terrasses également exploitées par les gens de Ke'a. On y aperçoit deux ou trois maisons utilisées lors des périodes de grande activité agricole. Remontons et contournons Ke'a, on aboutit au chemin de la rivière Moyle en passant par les champs de Tsetsa ; si l'on ne se résout pas à descendre, on suit le sentier à flanc de coteau en passant devant les habitations des potiers et leurs champs et on aboutit à un point de vue sur le lac : Hako. De là on a le choix entre amorcer une descente à pic sur Lante qu'on aperçoit également ou continuer à faire le tour de Ke'a. Dans le second cas il faudra repasser par l'intérieur de ce quartier puisque toute l'extrémité sud donne directement sur les basses terres. Elle est inculte jusqu'à la première plate-forme : Shocha. Nettement séparée d'Ochollo, cette localité forme un village qui dépendait comme Odo d'Ochollo sur le plan politique : ses habitants étaient citoyens d'Ochollo et participaient aux assemblées du village. (8) A remarquer que Shocha et Odo n'ont nullement le même caractère de site imprenable qu'Ochollo ; d'où la nécessité pour les ressortissants de s'abriter sur le piton rocheux en cas d'attaques, et leur complet assujettissement au dispositif défensif d'Ochollo.

Les Ochollo ont toujours fait la différence entre ce qu'on pourrait qualifier comme les deux trajets : chemin de crête et chemin du lac. Dans l'idéologie les parcours des ka'o ont trait à tout autre chose que la résidence proprement dite. Celle-ci se concentre tout entière sur le rocher, si bien que l'observateur peut y saisir les caractères généraux de la vie domestique et de l'existence communautaire. Notre idée, en présentant préalablement les entours du village, était de souligner la dualité spatiale qu'investit l'idéologie des Ochollo, en référence au rôle central des cheminements. Nous remon-

tons sur le rocher pour déterminer les conditions du découpage et les effets conjoncturels qu'il engendre.

## VII - LA MAISON OCHOLLO.

Quiconque vient de chez les Dorze est déçu par l'apparence des cases des Ochollo. A côté des habitations de bambou tressé, sorte de hauts paniers renversés, qu'on découvre chez les premiers, les constructions en herbe séchée, assez basses et rebondies des Ochollo font piètre figure. Il est vrai que l'on ne dispose pas ici de la quantité de bambou nécessaire à des réalisations plus raffinées. L'altitude et la différence de climat et d'humidité sont les causes principales de l'absence de ce matériau tout juste utilisé pour fournir de quoi fabriquer des portes pour la maison, ou pour la haie qui l'entoure. Il n'y a pas non plus de clôture de bambou comme on en voit communément à Dorze où elle isole complètement la maisonnée de ses voisins. Ici au contraire ne peut se produire cet étalement, caractéristique de l'habitat dispersé. La première impression est d'une juxtaposition presque sauvage des maisons : aucun ordre ne semble avoir présidé à leur orientation. A Zuza par exemple se cotoient souvent cinq ou six cases, l'ensemble étant entouré par une haie d'arbustes. Elles ouvrent toutes sur des chemins différents, leurs entrées respectives étant situées en sens contraire les unes des autres. Ce voisinage de facto n'a rien d'une interdépendance ; le fait que les maisons se trouvent réunies sur un espace très exigü, et encadré par la même haie ne signifie nullement qu'elles constituent un compound et que se créent des relations communautaires entre elles. On retrouve à Doma, notamment autour du marché, le même type d'arrangement, cette absence de séparation entre les habitations. Dans d'autres cas la dénivellation est utilisée



pour marquer les limites de l'espace domestique : à Ke'a où chaque maison occupe une terrasse dans la partie haute du quartier. En bas, l'individualisation se fait par l'utilisation de murs de pierre ; parfois, comme à Zuza, ce sont plusieurs maisons qui forment comme un enclos à l'intérieur des murs. A Gucha, dans certaines parties de Zuza et de Doma, une autre possibilité a été retenue : séparer systématiquement chaque maison par une haie, ou en construisant une barrière avec du bois et des broussailles.

Les Ochollo n'ont pas cherché à marquer de manière univoque l'individualité de chaque maisonnée. Est-ce à dire qu'ils n'attachent pas d'importance à celle-ci ? Le groupe domestique a pourtant un rôle déterminant et la famille polygame est au centre des relations sociales. D'un autre côté, comme l'ont montré les analyses précédentes, les phénomènes décisifs de la vie sociale ne sont pas sans retentissement sur le réseau spatial, où ils s'inscrivent selon des modalités précises. Ce ne semble pas être advenu pour la résidence, ou plutôt les critères d'installation sont multiples, en fonction des différences géographiques internes au village.

En négatif apparaît, comme inexistence d'un ensemble ordonné, communautaire d'habitations, l'unicité de la maisonnée. Celle-ci est composée au minimum de deux éléments : la maison proprement dite et une autre case plus petite utilisée pour la cuisine. Il n'est pas rare que s'y adjoigne une autre maison destinée à la fiancée enlevée par l'un des fils de la famille, la maison de l'épousée (mishira ketsa), et qui sera à la disposition du jeune couple du vivant du père du garçon. Aujourd'hui Ochollo comprend une proportion relativement faible de maisons de torchis (181 contre 1406 cases). Or le plus souvent on a construit près de la maison moderne une case pour la cuisine qui est d'autant plus nécessaire que là seulement peuvent s'effectuer des phases importantes des rites familiaux. Ainsi la même structure d'habitat, qu'on peut qualifier cette fois à juste titre de com-

pound, se maintient quel que soit le type de maison adopté. Des activités multiples ont lieu à l'intérieur de ces cases ou dans le périmètre environnant.

Autour de la maison sont plantés des ensete le plus souvent mais tout dépend des possibilités offertes par le sol. Les habitants ont réussi à faire pousser des faux-bananiers (ensete) même sur des surfaces très rocailleuses. Le café qui joue un rôle très important dans le cadre des relations sociales est souvent planté près de la maison, à côté de surfaces consacrées à l'orge et au sorgho. Là encore la qualité des sols et la surface disponible conditionnent la variété et la fertilité relative des céréales cultivées. Dans la majorité des cas la récolte sur ces espaces exigus ne peut satisfaire aux exigences de la consommation familiale, même si le groupe est des plus réduits (nombre d'enfants modeste, absence d'anciens à entretenir). Par contre l'appoint de ces produits peut se révéler non négligeable, surtout quand une part importante de la récolte globale est commercialisée. Quant au café et à l'ensete, pour beaucoup qui ne possèdent pas de champ dans la montagne ou qui y cultivent de préférence des céréales, le jardin seul leur fournit ces ressources précieuses.

Outre la place déjà indiquée du café, la variété des utilisations de l'ensete en font une plante irremplaçable tant du point de vue strictement culinaire que pour différents usages (corde d'ensete, feuilles servant de plats ou de coussins). De plus la commercialisation de la denrée alimentaire fabriquée par les femmes à partir de l'ensete (rapage de la tige) s'avère très rentable, car cette denrée appréciée est à la base de tous les plats un peu élaborés consommés lors des fêtes ou d'autres circonstances rituelles. Il faut vraiment que toute culture soit rendue impossible par les conditions naturelles pour que les maisonnières n'entretiennent pas ne serait-ce

qu'une minuscule bordure cultivée.

Il est souvent bien difficile de reconnaître à qui appartient telle ou telle culture quand aucune limite nette ne sépare les habitations. En se promenant dans les champs en montagne ou dans les basses terres, on peut voir les pierres qui font office de délimitation. Rien de semblable dans le village où un enchevêtrement de cultures hétérogènes peut appartenir à plusieurs voisins. Non pas que les pierres ne servent pas pour distinguer les terrains ; il semble que la densification de l'habitat a contribué à la confusion apparente, des maisons ayant été bâties à cheval sur deux sur deux propriétés distinctes. Dans l'esprit des Ochollo, les choses sont tout à fait claires : il n'y a pas d'ambiguïté sur le mien et le tien, chacun sait exactement ce qui lui appartient, et sa compétence sur la répartition du sol s'étend à tout le voisinage. Les litiges n'en sont pas moins fréquents, car les Ochollo savent admirablement jouer des difficultés "objectives" à définir des unités résidentielles dans un labyrinthe dont personne ne peut prétendre posséder le fil. Un individu s'apercevra tout à coup que la terre de ses ancêtres est occupée par une maison ; il se peut d'ailleurs qu'elle ait été construite vingt ans auparavant et qu'il ait voisiné tout ce temps avec son propriétaire. Simplement un intérêt précis le pousse à prendre à partie celui-ci, et l'existence autrefois de limites différentes constitue une base efficace pour monter une argumentation fondée sur l'inadéquation du présent au beni wode (autrefois).

Ce genre d'évènements abonde dans la vie quotidienne des Ochollo ; pour exemple, la manière dont les anciens de Gucha accusèrent halaka Damota d'avoir construit sur l'emplacement réservé à Gucha, au marché, une maison qui leur causait préjudice, puisqu'elle couvrait leur terrain d'échange

et l'emplacement où siègent les dignitaires de Gucha le jour de leur investiture. A noter que la maison avait été construite plusieurs années auparavant, sans l'approbation des habitants de Gucha, mais personne ne s'était avisé de s'en prendre à Damota ou de dénoncer cette initiative. A l'époque il est vrai Damota était le balabat, représentant le village auprès de l'administration provinciale. De plus des transactions avaient eu lieu avec des anciens, des dignitaires dont certains décédés depuis. L'affaire n'en ressurgit pas moins au moment où l'intéressé avait perdu sa situation de force, et où les halaka compromis avaient eux-mêmes cédé la place ou avaient disparu. On voit donc que la répartition spatiale des résidences n'introduit aucun ordre, n'est pas productrice d'un découpage topique, comme cela nous était apparu dans l'organisation des trajets. L'ordonnement résidentiel est vecteur d'instabilité, du moins si l'on se situe au niveau de base en considérant l'habitat domestique. La disposition spatiale reflète la complexité des rapports résidentiels, y faire régner une légalité figée eut été nier la réalité des rapports de force qui mettent en présence les unités domestiques. Dans ces conditions on chercherait vainement le woga qui détermine cette répartition spatiale ; car le seul critère effectif est la référence au beni woge (la tradition, c'est-à-dire une pratique contradictoire sur les éléments mémorisés du passé manipulés en fonction des positions présentes).

Nous sommes à l'extérieur sans parvenir vraiment à repérer ce qui fait l'autonomie de la maison ochollo. Comme si la concentration remarquable de la population condamnait les êtres à se trouver sans cesse face à face. Que la présence de l'autre soit quasiment inévitable, ce n'est pas le lot de l'ethnologue seul, mais de tout habitant du village. Et pourtant on aurait tort de crier à l'envahissement réciproque. On ne s'impose pas aux

autres, on ne s'adresse jamais à eux à n'importe quel moment, quelle que soit d'ailleurs la gravité de la situation qui inciterait à faire appel à eux. Les relations de voisinage apparaissent viser à la préservation des groupes familiaux. Mais que se passe-t-il à l'intérieur de la maison ? Dans la journée on y rencontre plutôt des femmes occupées à la préparation des repas et s'affairant autour du foyer creusé dans le sol de la maison et où brûle le bois qu'elles ont rapporté des forêts environnant Ochollo. Les enfants qui demeurent avec la mère lors de l'accomplissement de ses tâches sont soit les nouveaux-nés, toujours avides du sein maternel, soit les fillettes qui aident à ces travaux. De garçon point ; et déjà, dès l'enfance, les conditions divergent entre la fille toujours requise pour l'entretien de la case, notamment le balayage ou la préparation de la nourriture, et le garçon qui d'ailleurs est tout-à-fait conscient d'échapper à la pesanteur ménagère en allant jouer dans les chemins, ou sur le bale, ou même autour des cases environnantes. Dans la semi-obscurité de la case - la lumière ne pénètre que par l'ouverture assez basse qui fait fonction d'entrée - dans une atmosphère souvent enfumée, là où les femme(s) dès l'aube se mettent à préparer les aliments nécessaires, tout en surveillant les enfants en bas âge. La journée s'achèvera sur le bain de pied du mari que l'épouse est obligée d'effectuer quotidiennement.

Mais la femme passe aussi une grande partie de son temps hors de la maison : elle doit chercher de l'eau, remonter du bois, aller au marché vendre ou se procurer des denrées, apporter à l'époux son repas s'il travaille dans les champs en dehors du village. Elle a accompli un ensemble d'actes contraignants. Si elle est sortie dans les environs immédiats de la maison, c'était pour emprunter un outil ou un aliment dans le voisinage, ou peut-être s'est-elle installée à l'extérieur (ou à l'intérieur) de la maison. L'univers quotidien de la femme se confond-il avec l'univers domestique ? Y-a-t-il des "temps morts" où échapper à cette activité dédiée à la reproduction de la force de

travail ? La femme, on le verra, joue un rôle non négligeable dans la production et la circulation des biens. Dans le cadre de la maison, elle est rarement isolée, entourée d'une ou plusieurs autres épouses qui concourent à la réalisation de ces tâches pratiques.

Une figure domine souvent la maisonnée, celle de la mère de l'époux qui jouit d'une position plus confortable due à l'ancienneté, mais n'en est pas moins confrontée aux mêmes contraintes que ses brus. Il est fort rare que dans une habitation une seule femme se voit attribuer tout le travail. Nos interlocutrices ne cachaient pas leur satisfaction de voir leur belle-mère en vie et en bonne santé au moment où elles se mariaient, à l'idée de partager le lourd fardeau. Le schéma résidentiel comprenant outre l'homme, sa mère, ses épouses et ses enfants est nettement plus fréquent que celui où figure le père du père. Dans ce dernier cas, si le couple d'anciens demeure en activité, au bout de quelques années le jeune couple ayant accru sa progéniture se séparera d'eux pour sa propre habitation. On ne s'étonnera pas que la mère de l'époux se trouve le plus souvent associée au couple : cette situation apparaît lors de la dissolution de la cellule familiale de la génération précédente due à la mort du conjoint. A ce moment l'un des fils (en général celui qui dispose de la maison paternelle) invite sa mère à se joindre au foyer.

Dans l'hypothèse inverse où le veuvage a laissé le père d'ego à sa solitude, il est beaucoup moins fréquent qu'il rejoigne la case de son fils. S'il n'est pas dans le dénuement, il aura tendance, même à un âge avancé, à contracter une nouvelle union ; bien des familles préférant donner leur fille à un vieillard qui apparaît comme un parti sûr puisqu'il a pu se créer une situation matérielle stable par le travail de plusieurs dizaines d'années, qu'à un jeune qui ne possède pas même un lopin ou qui commence juste

à défricher une terre, même s'il peut espérer un héritage non négligeable. Il arrive aussi que le père d'ego possédait plusieurs épouses du fait de son aisance ; la mort de l'une d'elles ne le contraignait nullement à rechercher une retraite chez son enfant. Par contre, l'histoire de Guyade est exemplaire : pendant la plus grande partie de son existence, il vivait sur un grand pied, ayant accumulé de grandes richesses en cultivant des terres fertiles et étendues à Lante et Chano et en faisant commerce de la viande des boeufs, qu'il achetait et découpait, en tirant certain profit à la vente. Lors de la redistribution des terres par l'ancien gouverneur, il perdit outre ses propriétés une grande partie de son avoir en finançant les menées judiciaires des Ochollo pour récupérer Lante et Chano : de grosses sommes furent englouties en pots de vin, dans l'espoir d'un verdict qui rendrait leurs terres aux Ochollo ; l'administration impériale amhara n'était évidemment pas décidée à donner tort à l'un des siens - gouverneur de province qui plus est. Ainsi Guyade se ruina-t-il. Sa femme mourut, l'indigence où il demeurerait ne lui permettait plus de se procurer une autre épouse. On l'a donc rencontré vivant dans sa propre maison, devenu matériellement dépendant de sa belle-fille, mais à moitié seulement, puisqu'il s'efforçait toujours de fournir certains produits (maïs notamment) poussant sur les quelques terrains qui lui restaient, ou un peu d'argent qu'il recueillait de la commercialisation d'une partie des cultures. Guyade n'avait pas renoncé à occuper la place de chef de famille et traitait sa bru comme l'aurait fait le conjoint de celle-ci. D'autre part, elle ne partageait pas l'habitation du vieillard : elle venait dans la journée lui apporter l'eau et le bois et préparer sa nourriture ou faire le café.

On peut comparer cette situation avec celle d'une femme âgée, Bolchende, qui depuis la mort de son époux vivait avec son fils et ses deux brus. De

santé délicate elle passait les journées dans un lit et on lui avait réservé la couche ordinaire assignée à l'homme. Elle se voyait conférer un statut plus élevé que ses congénères, mais si elle avait été en mesure de mouliner ou de cuire des plats, elle aurait dû mettre sa force de travail à contribution. Les vieilles femmes comme les jeunes s'appliquent aux travaux les plus pénibles. De plus il n'est pas question pour la mère d'ego de continuer à vivre seule dans la case de son mari après qu'il soit mort. Aussitôt le fils va s'y installer, et elle retrouve par rapport à lui le même état de subordination qu'à l'égard de son prédécesseur. Alors qu'au contraire le veuf occupera sans autre compagnie cette maison "là où j'ai vécu toute ma vie et où je compte bien mourir", disait Guyade. Simplement ce sont les enfants qui se déplaceront pour bâtir une case contigüe et les femmes de la maison du fils emploient une part de leur activité à assurer la subsistance et l'entretien du vieil homme.

Je rencontrais souvent chez ka'o Worochó une petite fille, sans doute âgée de sept ans. Elle balayait le sol avec un petit instrument de bambou ; d'autres fois, elle préparait le feu, subissant les reproches d'un homme de caractère difficile en raison de la place particulière que le ka'o occupait dans cette société. Il m'apprit que l'enfant était la fille de son fils, et lui-même préférait avoir affaire à une personnalité plus malléable et éviter toute intervention des femmes de son fils, et éviter ainsi un rapport à ses brus qui risquerait d'avoir des conséquences conflictuelles : l'idée n'était pas absente que ces femmes influencent leur époux contre lui en sorte de mettre en cause son autorité d'ancien consacré. Mieux valait dans son rapport aux femmes mettre entre parenthèse une génération en préservant son autonomie et surtout l'intégrité de sa maison, celle-ci devant demeurer le lieu d'un rituel qui dépassait le cadre restreint de la famille. L'inscription résidentielle du groupe domestique s'effectue sur deux modes distincts, dans l'hypothèse d'une coexistence de trois générations successives ; ou inclusion dans



une seule habitation, où le déploiement sur un espace commun par adjonction d'un nouvel élément à l'habitat ancestral. A noter que celui-ci s'édifiera en général sur les traces de la maison de l'épousée depuis longtemps tombée en désuétude puis détruite.

Scrutant l'intérieur de la maison, il faut définir les places en tant qu'elles marquent à la fois un certain type de rapports sociaux et une forme de division technique du travail où interviennent les composantes du groupe. On insistera d'abord sur le compartimentage effectué par les panneaux de bambou érigés du sol à la charpente de bois qui soutient le toit de la case. On a aménagé une ouverture dans ces panneaux, et les parties latérales de la case sont arrangées de cette manière pour permettre d'y loger soit des ustensiles encombrants, soit un lit réservé au maître de maison. Dans le second cas on construit un plafond de bambou qui a l'avantage de protéger le dormeur des insectes ou des matériaux qui pourraient se détacher du toit. Il y a rarement plus de deux compartiments et on nomme ugura le mur de bambou qui les isole. Pour comprendre la disposition des ugura, il faut s'interroger sur la représentation de la case qui est, selon les Ochollo, clairement différenciée. La pièce réservée à la couche paternelle, et l'autre compartiment ne sont pas définis arbitrairement. Ici intervient un principe de hiérarchisation de l'espace, qu'on retrouvera à tous les niveaux d'investigation ; le haut prime sur le bas, ce qui suppose que quel que soit le lieu envisagé il y a nécessairement un haut et un bas. S'il est vrai que la place des compartiments, celle du foyer, celle du lieu de repos pour les femmes et les enfants varient selon les maisons, ne serait-ce qu'à cause de leur caractère plus ou moins spacieux, on n'en discerne pas moins un certain type de relation entre les places en référence à la hiérarchie susmentionnée.

Donnons ici quelques repères : toute habitation comprend deux lieux

extrêmes, duma pingé, toujours au fond de la case où s'assièrent les personnages de marque par ordre de dignité et d'ancienneté, et, à l'opposé, osha, sur le côté près de l'entrée : les potiers et les tanneurs lorsqu'ils sont admis dans la case peuvent s'y installer ; telles sont les limites supérieure et inférieure, en sorte que l'ugura réservé au chef de famille sera situé à proximité de duma pingé alors que les enfants et les femmes dormiront du côté de l'entrée, parfois protégés par l'ugura, près des jarres et des plats. Près de l'entrée aussi, de l'autre côté de l'osha, une sorte de grenier (afasa) est formé par un échafaudage en bois sur lequel on peut poser des outils ou des fagots. Seules les jeunes filles ont droit de s'asseoir là en certaines occasions.

Duma pingé, afasa, osha, trois lieux fortement connotés et dont l'orientation n'est pas arbitraire. Par contre le foyer situé toujours au fond (en haut) n'a pas de fonction symbolique bien déterminée, comme c'est le cas souvent en Afrique, et dans des sociétés très différentes, (cf. les analyses de Vernant et Gernet). Reste le pilier, le pied (to'o) dont on verra le rôle rituel ; mais il ne joue nullement le rôle de point de référence pour qui veut s'orienter dans la maison. Communément le centre de la case est laissé aux allées et venues des familiers ou des visiteurs. Lorsque les femmes préparent les aliments et parlent entre elles, elles occupent le côté opposé à duma pingé. A l'ugura sont accrochées des Calebasses de grandeur diverse, récipients qu'on remplit de bière faite d'un mélange d'orge et de maïs (dana). La femme prépare le dana dans une jarre rangée derrière l'ugura : il existe quatre tailles de jarre de cette espèce : l'hatsa tsaro (hauteur : 45 cm., diamètre maximum : 112 cm., diamètre minimum : 44 cm.), le lako (44, 118, 47), le kochi (57, 150, 77) toutes trois transportables, utilisées pour monter l'eau, pour vendre le dana sur le marché ; l'ulge de par sa hauteur (1 m. ou plus) est voué à demeurer dans la maison et on y fabrique le dana lors de

circonstances exceptionnelles (fêtes d'halaka, mariage).

On boit dans des Calebasses décorées de motif très simples, dessins géométriques autour du bord, et croix sur la partie inférieure. Les tanneurs ochollo qui les ont réalisés ne raffinent guère les dessins, à la différence des Dorze qui s'emploient à en compliquer les formes. Toute une batterie de Calebasses (bule) est visible sur le panneau de bambou, depuis la plus petite (esa bule) où l'on verse le miel liquide, mets de choix, jusqu'au walo, le plus important, en passant par les bule proprement dits dont l'un est réservé au chef de famille, puis par ordre de grandeur le balaka, le hezi keso, le naine keso. Il arrive que ces Calebasses soient utilisées par deux personnes buvant ensemble : le plus souvent deux femmes boivent simultanément (schoche) au même hezi keso. En principe les anciens ont droit à une Calebasse chacun, mais certains rites exigent qu'ils consomment le dana ensemble. Dans ce cas on leur donnera un walo ; dans d'autres occasions le walo circulera parmi les individus, chaque homme devant goûter à la même boisson. Là encore il s'agit de festivités qui échappent au quotidien, où de préférence chaque ancien a son bule personnel, où les femmes partagent leur Calebasse, où les jeunes hommes boivent aussi ensemble si le nombre de récipients est limité. Les époux peuvent aussi adopter en public la coutume schoche ; ils montrent ainsi les sentiments amoureux qu'ils éprouvent l'un pour l'autre. Il est rare que se trouvent réunies toutes les tailles de Calebasses dans un même intérieur : par exemple les walo peuvent se substituer au ko'a et réciproquement ; cependant une maison riche est celle où toutes les espèces de jarres et de Calebasses sont représentées. Une maison où d'énormes récipients, quelquefois trop importants pour être logés derrière l'ugura, s'imposent au regard, révélant l'importance de la provision de grain ou de coton que le propriétaire y a entreposé. Le plus gros est le die ; l'autre, le gande,

possède un couvercle : ils sont faits de bambou tressé sur lequel on a plaqué une couche de bouse de vache pour protéger le contenu des insectes. En général le die est calé avec des pierres et attaché avec une corde d'ensete au soutènement de la case près de l'entrée, tandis que le gande se trouve derrière l'ugura. Leur présence simultanée dans la demeure indique mieux que tout autre signe qu'il s'agit d'une famille qui est ou a été très riche. Les bambous étant nécessaires à la fabrication des die et des gande, on ne s'étonnera pas que les Ochollo se les procurent dans la montagne : les spécialistes, nous a-t'on dit, sont les mana de Doko.

Derrière l'ugura, à côté du gande et des jarres, des pots de terre, des plats nous font accéder au domaine de la cuisine. On dépose ici les ustensiles aussi indispensables que le couteau, le pilon et le mortier de bois, ces derniers étant destinés à écraser les grains de café. C'est là aussi que se trouvent les pierres qui servent à moudre le maïs, l'orge, le sorgho pour préparer les différentes farines qui sont à la base de l'alimentation indigène. Il y a d'ailleurs, répertoriées dans le vocabulaire ochollo, des meules de dimensions hétérogènes : nous avons ainsi relevé trois termes qui en adjoignant à wotsa (nom générique) des qualificatifs distincts, désignent ces instruments dont la plupart des maisonnées ne possèdent qu'un seul exemplaire. Leur rôle est fondamental : on les pose généralement sur des peaux qui servent, lorsque la femme moud, à recueillir la farine. Il arrive que ce compartiment se voit attribuer une autre fonction, sans cependant qu'on déplace les objets qu'il contient. Lorsqu'une femme accouche, c'est là qu'elle se reposera ensuite, tant qu'elle n'est pas en état de moudre ni de porter ; après elle continuera à y dormir jusqu'à ce que l'enfant marche. Elle est censée durant toute cette période ne pas avoir de relations sexuelles : et l'ugura préserve cet évitement.

### VIII - LE VOISINAGE.

On imagine mal le groupe domestique coupé de ses entours : une femme occupée à filer ou à moudre à l'extérieur de la case, un homme tissant ou labourant son jardin, sont souvent sollicités par d'autres individus qui vaquent à des occupations dans le périmètre voisin. Des conversations s'engagent : on se salue ou on interroge le voisin, tout en travaillant, sur les événements du jour. On se communique ainsi les deuils qui ont affecté une maison proche, ou les nouvelles du dernier marché si l'un des interlocuteurs n'y a pas participé. Parfois aussi on s'interpelle pour emprunter un instrument ou transmettre un message qu'a confié un passant ou un voisin. Il est rare que ces contacts aillent jusqu'à interrompre la besogne entreprise. Au-dehors comme à l'intérieur de la maison les Ochoollo apparaissent très affairés : même au début de notre séjour, quand notre présence à elle seule provoquait une grande curiosité, il est rarement advenu qu'un habitant occupé sur le seuil de sa case vienne à nous, à moins que nous ne fassions mine de nous diriger vers lui.

Cette attitude n'est pas tant expressive d'une réserve polie que de la volonté d'utiliser avec le plus d'intensité le temps de travail disponible ; ainsi, bien des tisserands enviaient notre lampe à kérosène car ils mesuraient le temps que leur faisait perdre le manque d'éclairage : avoir le temps d'accomplir toutes les activités quotidiennes, la question ici se pose. Par exemple les femmes voudraient finir leurs corvées domestiques pour se consacrer aux échanges qui leur procurent une ressource non soumise au contrôle du conjoint. En ce sens gagner du temps veut dire pour elles multiplier les formes d'activité. Cette conscience du temps paraît liée à l'extension des échanges en pays gamo ; elle est surtout propre aux femmes et aux tisserands, plus qu'aux anciens, habitués à ne pas surestimer le travail au dé-

pens de la parole, l'agriculture interdisant d'autre part une dépense désordonnée d'énergie, la soumission au rythme naturel primant sur la recherche du profit immédiat.

La structure fondamentale de la communication est constituée par le voisinage. Par contraste avec le sous quartier (guta), le voisinage n'est pas dénoté par un nom spécial. L'adjectif dots est attribué à tout homme que je reconnais comme lié à moi par référence à un espace résidentiel commun. Peut-on alors parler d'une aire de voisinage bien délimitée ? Dans la mesure où convergent ces positions subjectives, chaque individu peut saisir l'ensemble résidentiel qui inclut tous ceux qu'il peut représenter sous le terme de référence de dots et qui le comprennent sous la même dénomination. Ainsi est déterminé relativement à des sujets, et non sur la base objective d'une transmission du savoir coutumier, un champ tout à fait précis de rapports sociaux. Champ qui a son histoire particulière. Y prennent effet des interventions de nature distincte, où les sexes et les âges entrent en jeu à leur manière.

Sur les chemins, par exemple, après la grande saison des pluies, celle qui dure de juin à fin septembre, on croise des femmes travaillant à arracher les mauvaises herbes qui entravent la marche et dissocient les pierres de ces voies au risque de provoquer des éboulements. Ce sont les dots qui prennent ensemble la décision d'engager ces travaux en choisissant le moment où les activités agricoles sont moins contraignantes et en s'assurant que la pluie ne reprendra plus et n'annihilera pas l'effet bénéfique du sarclage en provoquant une nouvelle maturation sauvage de graminées. On assiste à une initiative collective limitée à quelques maisons qui s'entendent pour fournir la main d'oeuvre nécessaire pendant quelques jours consécutifs ; si une femme malade ou appelée à d'autres tâches ne peut y participer, on lui trouvera

une remplaçante. Dans certains cas les hommes prennent en charge ce travail, comme nous avons pu l'observer dans quelques sous-quartiers, car si les femmes s'y livrent plus particulièrement, rien n'interdit aux hommes, même aux anciens de sarcler. Le plus souvent les dots divisent les tâches selon les sexes en sorte que les hommes se consacrent à la réparation des chemins abîmés, même parfois démantelés par les pluies. Aucun voisin ne peut se dérober à ces obligations, sinon il risquerait d'encourir une punition de l'assemblée du sous-quartier.

Il n'y a pas au sens strict de groupe de voisinage à Ochollo, pas de "corporate group" dont les membres seraient unis par une communauté de droits et de devoir agissant de concert sous l'autorité d'un chef unique. Pas de droits collectifs sur un espace résidentiel ou sur un territoire de culture ; pas de leader, ni même de représentant à l'assemblée, aucune structure organisationnelle : et pourtant chacun sait parfaitement à quelle occasion, pour quel objectif il doit faire appel aux dots. Savoir-faire du voisinage qui explique que celui-ci s'avère irremplaçable, non seulement dans le cadre strict du village, mais aussi pour l'exploitation des basses terres.

Là encore s'il n'y a pas de règle univoque, il appert des conversations et des observations effectuées que la maisonnée même épaulée par des journaliers ne suffit pas pour vaquer à la production, surtout lors des opérations de labour et lors des moissons et de la cueillette du coton. On fait aussitôt appel à ses voisins, et l'on entend ici les habitants des maisons proches et non les possesseurs des champs contigus. Ces derniers ne sont pas des dots dans la logique de nos interlocuteurs. C'est pourquoi de préférence on emploiera pour quelque temps les forces conjuguées du dots et de son ou ses épouse (s) ainsi que celles de ses enfants disponibles. Il ne s'agit pas de les rémunérer puisque celui qui a réclamé cette aide aura quel-

que temps plus tard à procurer le même genre de secours "à charge de revanche" ; la force de travail circule entre les dots, mais l'on sait aussi qu'au cas où l'un des intéressés n'a pas de propriété sur laquelle faire travailler celui qu'il a épaulé auparavant, il doit alors être rémunéré. Le pauvre, non l'homme lui-même, mais sa femme recevra des grains du riche.

Les liens de voisinage jouent un rôle non négligeable puisqu'ils donnent lieu à des rapports économiques de coopération ; même si ces rapports ne sont gouvernés par aucune forme de coercition, même s'ils n'ont pas un rôle déterminant dans la reproduction sociale, ils ont pour effet de mettre en place un cadre minimum d'insertion pour les groupes domestiques. Ce qui se marque aussi dans les formes d'entraide entre les membres d'un même voisinage : cette entr'aide porte sur des produits usuels, elle peut consister en des transactions plus complexes. Toute femme qui se trouve manquer d'un peu d'eau ou de bois ou d'un ingrédient comme le sel par exemple va recourir à une voisine ; elle s'adressera en général à celle qui est seule présente à ce moment, étant donné le nombre de déplacements des femmes durant la journée. "Si elle n'a pas d'eau ni de bois, je lui en donnerai. Elle n'a pas à me dire : "Ce n'est pas assez", elle doit prendre ce que je lui donne et non pas en demander plus. Elle ne me rendra pas, n'a pas à me rendre ce genre de choses. Par contre quand elle demande pour préparer le repas du maïs ou de l'orge, je lui en donne un bule ou un balaka si j'en ai assez, mais elle doit le rendre. Autrefois on se prêtait des vêtements. Après avoir porté un châle la voisine le rendait. Les femmes souvent n'avaient pas de vêtements comme en portent les Amhara ; pour les fêtes ; elles en empruntaient. Evidemment si la voisine est trop longue à me rendre unealebasse de grain, je lui dirai : "pourquoi mets-tu si longtemps à me rendre cettealebasse de maïs"; alors elle viendra me la rendre." Ces quelques explications de notre



voisine Wankende résumait la distinction introduite entre produits qui se donnent et produits qui se rendent. Les Ochollo sont conscients de la valeur comparée des divers produits : un voisin ne peut refuser de donner l'eau, mais pour le maïs il est normal qu'il exige de récupérer l'équivalent de son prêt. Les voisines acceptaient volontiers de faire profiter de leurs vêtements une des leurs, ouvrant à celle-ci la possibilité de se joindre à une cérémonie et d'y parader.

Qu'advient-il si une femme tombe malade et n'est plus en mesure de préparer la nourriture de la maisonnée, et surtout de remonter l'eau et le bois ? Là encore les dots s'activent et se substituent à la patiente : cela lors d'une incapacité temporaire. Si le mal se prolonge, s'il provoque le décès de la femme, le conjoint ne peut compter sur le secours de ses voisines. Comment, en effet, eu égard aux multiples tâches qui les occupent, celles-ci pourraient-elles suffire, même à plusieurs, à l'entretien d'une demeure supplémentaire. Prendre en charge un homme seul ou avec ses enfants, cela implique surtout une autre forme de relation qui ne se confond pas avec le lien résidentiel dans l'esprit des Ochollo. Wankende, par exemple, avait un dots, halaka Wanjo, qui périodiquement se plaignait de sa femme ; elle allait au marché, passait son temps à monter à Dorze pour vendre du maïs et quand lui-même cultivait un champ à Chano remontait à Ochollo, bien souvent la maison était vide. Wanjo, de caractère revendicatif et privé de nourriture, se dirigeait alors vers la case de Wankende : on l'entendait discuter avec elle, la priant de plus en plus énergiquement de lui faire à manger en argumentant toujours de la même manière : "je suis le parent de ton mari, nous sommes gaso, tu devrais m'aider, on ne peut laisser mourir de faim un parent que sa femme abandonne."

Comme on le voit, Wanjo invoquait sa parenté et non pas le voisinage.

Et il est vrai que la relation entre dots n'implique pas l'entretien d'une famille privée d'un soutien féminin : ce type de secours, seule la parenté peut le procurer ; ce qui montre clairement que les deux systèmes se relaient peut-être mais ne se recoupent pas. Autre exemple, celui de Salomon qui à la mort de sa première épouse dut recourir à la famille de son frère pour assurer sa subsistance et celle de ses deux enfants ; ses propres voisins ne l'aidèrent pas, et il raconte que si sa seconde femme tombe gravement malade il ne doit pas compter sur les dots. La maladie fait problème, car elle ne peut être prise en charge par le voisinage dans la mesure où l'équilibre socio-économique nécessaire à l'efficacité de ces relations serait lui-même mis en cause par l'application unilatérale de la force de travail des femmes à la reproduction d'une unité résidentielle.

Le voisinage n'a pas à répondre à une seule demande unique et massive ; il doit au contraire pouvoir subvenir à des exigences plurielles mais partielles. Telle est la réalité objective sur laquelle se fonde cette entr'aide ; mais il arrive que les prêts portent sur des objets tels qu'ils apparaissent comme des stimulants de l'échange. "Une femme qui n'a pas d'argent, ajoutait Wankende, peut me demander un dollar ou vingt cents pour acheter dans les basses terres du coton, à Lante, par exemple. Ensuite elle ira au marché et vendra le coton qu'elle aura nettoyé ; elle fera un petit bénéfice. Sur l'argent gagné, elle m'apportera ce que je lui avais avancé. Ou peut-être elle m'empruntera un petit panier de coton, cette fois pour le filer et après l'avoir vendu, elle me rendra l'équivalent." Wankende montre comment la relation de voisinage est susceptible d'étayer des opérations à visées commerciales, puisqu'elle permet d'introduire dans le cycle échangiste le numéraire qui fait défaut aux individus isolés. Ici le prêt prend une toute autre signification que précédemment ; nous sommes projetés dans l'univers des marchés,

dans une conjoncture où l'économie monétaire se développe très rapidement.

La relation entre dots est particulièrement précieuse, source d'argent, et, à dire vrai unique, car où la femme se procurerait-elle cet argent lorsqu'elle se trouve sans produit à écouler dans une période de soudure où la communauté domestique ne dispose pas d'un surplus négociable ? Certainement pas à l'époux car elle cherche à préserver au maximum son activité de l'intervention masculine et surtout le cultivateur lui-même est le plus souvent à ce moment sans disponibilités. Faire appel à d'autres femmes du sous-quartier ne constitue guère une solution plus valable, notre échangiste n'entretenant que des liens assez lâches avec une aire résidentielle où la plupart du temps elle n'est pas née : à quoi bon s'adresser à des étrangères ! Faudrait-il alors qu'elle cherche l'appui de son propre groupe de parenté ? Celui-ci n'est pas toujours facile à joindre ; de plus il est entendu que le mariage sanctionne la scission économique - qui peut s'avérer temporaire en cas de divorce et de retour au foyer paternel - entre l'épousée et sa propre famille : pas un Ochollo ne comprendrait une demande illogique car se heurtant à la pratique des rapports entre filiation et alliance. En définitive le seul lieu offrant à l'échangiste une source où s'alimenter, c'est bien le voisinage. Non qu'il n'existe rien qui de près ou de loin ressemble à la pratique du prêt à intérêt : si celle-ci est apparue en contrepoint des activités de tissage, les femmes ne s'y livrent pas, du moins dans le cadre du voisinage, sans doute à cause du caractère modeste des sommes mises en jeu par celles-ci. Wankende a eu d'ailleurs du mal à comprendre cette question. Ou plutôt elle l'envisageait d'un tout autre point de vue, rendre plus que ce qu'on vous a avancé signifiant pour elle répondre par un contre-don à un don, selon une conception différente où la dépense s'inscrit dans une stratégie du prestige. Le décalage venait de ce que nous demandions si le

débiteur devait verser un intérêt, alors que, pour elle, le fait que le second donnât plus ne pouvait être que synonyme d'une exhibition de richesses comme lors des fêtes somptuaires. Dans la conscience de Wankende, on le voit; ne s'est pas opérée véritablement la mutation par laquelle se seraient dégagées les notions de profit et d'accumulation ; l'échange reste perçu sur le mode de la réciprocité, et tout se passe comme si en dehors du marché, entre femmes öchollo, il n'était pas question - ou plus exactement la question ne se posait pas - de réaliser un surplus au niveau de la circulation des produits et de la monnaie.

Le voisinage offre un terrain privilégié pour que se tissent des liens économiques complémentaires, en ce sens qu'il projette à certaines périodes du cycle de production un appoint nouveau de force de travail et qu'il favorise la réitération des pratiques échangistes en insufflant régulièrement du numéraire destiné aux marchés. La raison principale du rôle et de l'efficacité propres à ces relations tient à l'absence de normes rigoureuses et d'autorité effective : le domaine des dots ne relève d'aucune contrainte autre que celles, objectives, de la reproduction sociale. Nulle instance pour y légiférer, nul cadre ou index - à la différence de la parenté, pour qui s'y meut. Souplesse et relativité de ces rapports inter-individuels où chaque être se reconnaît, non pas comme attaché par des réalités qui le dépassent (les chaînes généalogiques par exemple-), mais comme instituant dans sa pratique quotidienne un univers social où prennent place ses proches. Le terme anglais relative trouvait dans dots bien plus que dans parent une traduction convenable. Les Ochollo ont d'ailleurs tendance à confondre sous le même vocable dabo les dots et les parents. Quand quelqu'un parle d'une fête qu'il a organisé, il explique qu'il a invité ses dabo. Or, au sens strict, il devrait s'agir des membres du clan, mais très vite on s'aperçoit que participaient aux agapes des

des voisins ou même simplement des amis de l'hôte.

Cette confusion entre partout en contradiction avec l'acuité avec laquelle, dans toute circonstance importante de l'existence les Ochollo distinguent ce qui est du ressort de la parenté. Les "rites de passage" essentiels qui scandent les événements de l'alliance et la mort manifestent bien la clarté avec laquelle se délimitent pour l'individu les différents champs de rapports où il s'insère. L'épisode qui prélude au mariage consiste dans le rapt de la jeune fille par le futur époux accompagné d'autres jeunes hommes : on dispose le précieux fardeau dans la "maison de l'épousée". Pour la préparation des repas qui ont lieu dans la maison du père du garçon, on fait appel aux femmes du clan de la mère et clan du père. La plupart du temps, les voisines contribuent à moudre, à fournir l'eau et aident ainsi la famille ; on précise cependant que la participation des parents du père et de la mère est impérative, alors que les dots n'ont nulle obligation de se joindre aux préparatifs. On dira certes que l'alliance concerne directement les membres du clan, le voisinage ne figurant rien d'autre qu'un facteur contingent, n'ayant aucune initiative dans le choix du conjoint ou dans la fixation d'une date pour l'enlèvement. Tournons-nous maintenant vers les cérémonies qui suivent le décès d'un individu. En tant que dots, il a occupé une place importante dans la vie des habitants des cases contigües ; l'organisation des funérailles reflète-t-elle la réalité de ces liens interpersonnels ? En fait le premier rôle est donné aux parents du défunt.

On voit donc que l'individu est attaché à son clan par un ensemble de règles explicites ; même mort, il est pris en charge par le réseau des parents. Dans la société ochollo, la plus soumise à cet ordre c'est la femme : elle n'échappe à sa famille que pour être assujettie à l'autorité masculine qui règne sur le groupe domestique où elle agit comme épouse. Dans la vie quoti-

diennne on observe que la personnalité d'une femme se déploie rarement dans le cadre de la maisonnée. Trop occupée sans doute aux travaux d'entretien de la famille mais surtout prise dans la pesanteur d'un rapport de domination ; face au mari la femme obéit, ou se produisent des affrontements violents, qui peuvent aboutir à la séparation des conjoints, phénomène des plus fréquents. Il est tout à fait révélateur de constater que dans les réunions incluant outre la famille les membres du voisinage, l'épouse tend à s'affirmer, quitte à heurter de biais les positions de l'homme. Sans jamais, il est vrai, lorsqu'il est présent l'attaquer : on remarquera que la présence des voisins a un rôle pacificateur. Leur contact, loin de catalyser les dissensions conjugales, offre à la femme un autre terrain intersubjectif, un horizon plus effectif de communication.

Dans ce village où la résidence est virilocale, la première rupture sanctionnée par le rapt a pour effet de déraciner la jeune fille mais peut-être aussi offre-t-elle une possibilité unique d'échapper à l'emprise totalitaire du seul univers de la parenté. Pas seulement échouer d'un clan dans un autre, mais aussi se découvrir de nouveaux dots : comme on l'a dit, le voisinage représente un ensemble de contraintes objectives. Le déplacement forcé que réalise l'alliance a deux aspects : il faut y voir une oppression supplémentaire pour la femme, l'ouverture aussi d'un champ de pratique où se vivre comme sujet. Les femmes, en tant que dots, dépendent les unes des autres au niveau même des composantes de leur existence matérielle. A proprement parler invivable serait une maisonnée coupée de ses voisins : horizon de pratiques imposées sans recours. En contrepoint s'offre la possibilité de rapports originaux ; la déracinée devant se faire une place dans la représentation des dots, elle a à se réaliser comme sujet hors des règles imposées par les relations domestiques et claniques. D'où l'émergence d'un ensemble d'attitudes et de discours non homogène au domai-

ne précédent.

On aurait tort de passer sous silence ce qui constitue la condition même d'une initiative féminine ; on ne s'étonnera pas non plus que cette analyse du voisinage mette l'accent sur le statut de la femme qui s'y fait jour, comme si l'autre sexe n'intervenait pas aussi en ce lieu. Soutenir que les modes de sociabilité où sont engagées les unes ne recourent pas nécessairement ceux où les autres s'insèrent n'a après tout rien de très étonnant, si l'on considère que dans la stratégie des hommes, la patrilinéarité et les rites qu'elle promeut prennent une importance sans équivalent dans la pratique de l'autre sexe. De plus l'immersion du sexe masculin dans la politique, l'existence de ce champ institutionnalisé où il est en posture de prendre la parole, d'acquiescer du pouvoir, la réalité de cette dimension nouvelle et exclusivement masculine nous incite à mettre en valeur l'autonomie respective des représentations et de leur horizon d'investissement dans les deux cas.

Dans le quotidien, on saisit aisément ce qu'apporte le voisinage à la sociabilité féminine : tous les jours on se réunit entre dots pour boire le café. On consomme cette boisson le plus souvent dans la matinée, mais il n'y a pas de règles très précises concernant l'heure du café : notons que l'on n'envisage pas le café comme un des repas domestiques autour desquels s'articule la journée. D'ailleurs lorsque les femmes sont occupées au marché, quand les tisserands se déplacent pour vendre leurs produits à Dorzé, personne ne s'étonnera qu'aucun voisin n'ait servi le café. Ces réunions n'ont nullement le caractère d'une nécessité. D'un point de vue pratique il s'avère difficile qu'une même maison fournisse la boisson deux jours de suite, étant donnée la perte en temps de travail qui en résulterait. La régularité est plus l'effet du bon vouloir des voisines qui se relaient, - une hôtesse succède à l'autre chaque jour -, mais sans qu'un ordre préétabli ait été fixé. Selon un consen-

sus implicite on admet que, à moins de marché ou de travaux dans les basses terres mobilisant la majorité des dots, à tour de rôle chacune des quatre ou cinq cases constituant un voisinage invitera les autres. Lors des réunions de cette sorte apparaît l'extension réelle des relations entre dots.

Quand Boladende faisait le café, elle appelait sa voisine la plus proche, Wankende, et aussi les habitants des deux cases jouxtant, lorsqu'on suit le chemin de crête, celle de Wankende. Sur la terrasse située au-dessous du compound habitait Eliasende. Sa maison donne sur le chemin qui descend vers la partie inférieure de Ke'a : de l'autre côté du chemin, juste en face d'Eliasende, vit Makurende. Ni l'une ni l'autre ne sont pourtant considérées par Boladende comme des dots, même si tous les matins elles se saluent, empruntent le même chemin pour descendre à Lante ou se rendre au marché. Néanmoins elles ne chemineront ensemble que si le hasard les réunit, alors qu'au contraire Boladende et ses dots se concerteront pour aller chercher l'eau ou se diriger vers les basses terres. De même pour emprunter Eliasende s'adressera à Makurende où à la femme du tisserand qui réside en contre-bas de sa maison, mais sûrement pas à Boladende. La consommation du café constitue une occasion presque unique de rassemblement du voisinage ; il est établi que la présence du maître de maison est souhaitable, et l'on se réunit de préférence dans une habitation où les deux époux sont présents.

Il arrive d'ailleurs que le café soit préparé par une voisine et consommé chez une autre. Car il est bon que le mari - c'est une coutume d'agriculteurs (gesuo) - souvent occupé à Lante ou à Chano puisse profiter quand il se repose chez lui d'un café servi sur place. Les tisserands adoptent le même usage et quand nous habitons sur la place du marché, il était rare qu'on invitât sans que le conjoint ait quitté le métier pour rejoindre ses proches. Même lorsqu'il y a des tensions entre voisins, on s'arrange pour que ne soit



absente aucune des parties adverses. Seul cas où un homme refusa de prendre le café dans la case où il était convié : il s'agissait d'un tisserand désireux de nous voir exclure du village au début de notre séjour. Il avait tenu des propos violents contre nous, mais surtout s'obstinait à nous considérer comme inexistants même lorsqu'il nous croisait sur son chemin. Il n'était donc pas illogique de refuser de participer à une réunion où il savait que nous figurions, l'hôte étant un dots commun. Le cas est extrême, une telle attitude n'a de sens que quand l'assemblée a auparavant décidé de se débarrasser d'un individu ; à ce moment seulement ses voisins refuseront de partager le même café. Mais notre adversaire prévenait la décision collective et songeait plus à rallier à sa cause les voisins : il cherchait par des initiatives nouvelles, à faire face à une situation inconnue jusqu'alors.

D'habitude cependant les adversaires ne se dérobent pas et profitent au contraire de l'occasion pour exposer leur affaire. Ainsi dans notre voisinage du marché, on avait déjà bu la première tasse, quand, au moment où Almazende s'apprêtait à réserver les convives, entra une voisine qui s'en prit très violemment à l'une des femmes. Celle-ci ne surveillait pas sa chèvre, elle l'avait mal attachée et la bête s'était sauvée. Elle avait pénétré dans son jardin et commençait à brouter le chou quand elle l'avait aperçue. Cela s'était déroulé en début de matinée : elle s'était précipitée chez l'autre qui avait montré une grande négligence à répondre à son appel. Finalement elle avait dû s'occuper seule de la chèvre, la ramener et la rattacher au piquet sans l'aide de sa propriétaire. Entre elles la tension montait, d'autant que la "coupable" se refusait de dédommager l'autre pour le chou perdu. Dans ces conditions tout le temps que dura le service du café fut employé à une explication entre la plaignante et son adversaire. Tour à tour chacune

argumenta et les voisines prirent ensuite la parole. Elles exprimaient l'opinion que cette chèvre était depuis longtemps laissée à elle-même ; on l'avait déjà retrouvée à demi-étouffée par sa propre corde, car elle avait glissé du rocher où elle broutait, sans même que sa maîtresse s'en aperçoive. Les voisines étaient décidées à mettre fin à cette situation en déclarant hautement qu'elles désavouaient une telle inconduite. Toutes étaient d'accord sur ce point, mais, ajouta l'une d'entre elles, était-il nécessaire de dédommager l'autre femme ?

Ce fut le signal d'une nouvelle discussion : certaines voisines considéraient que la plaignante avait mauvais caractère, on la voyait toujours revendiquer, en sorte qu'il devenait difficile, même dans le cas présent, de savoir si elle n'inventait pas purement et simplement les avanies qu'elle dénonçait. Par exemple, qu'est-ce qui prouvait que le chou avait été broûté ? Beaucoup se ralliaient à cette opinion peu amène car cette femme était connue comme riche et plus avare que complaisante. Il fallait cependant trouver un moyen de punir l'autre, d'origine amhara, elle-même mal vue, envieuse, jamais satisfaite malgré tout l'argent qu'elle gagnait à vendre son tedj. Le débat s'effiloça sans qu'on trouve une solution, et le lendemain on ne parlait déjà plus de cet évènement. Les relations entre les deux femmes ne furent nullement affectées par cette dispute. Le voisinage avait en quelque sorte dispensé ses bons offices, et la confrontation avait eu les effets les plus positifs. Quelle avait été l'attitude des hommes pendant l'incident ? On les entendit moins, non parce qu'ils avaient voulu affirmer leur supériorité en adoptant un silence digne ; en fait leur voix étaient couvertes par celles des participantes.

Ce serait une erreur de croire que les hommes négligent ce genre de palabre ; ils se font au contraire une obligation d'intervenir et d'exprimer une position tranchée : si les hommes malgré leurs efforts ne parvinrent pas

à s'imposer, ce fut peut-être dû à l'absence d'anciens. Qu'ils soient chez eux ou dans une autre demeure, ils font office de meneurs de jeu, spontanément appelés, non à trancher, mais à éclairer l'assemblée. Ce qui n'empêche d'ailleurs pas les femmes de s'exprimer lorsqu'elles sont concernées par le problème. Elles adoptent, il est vrai, une attitude plus réservée, mais souvent, et malgré les rappels à l'ordre des anciens, elles poléminent âprement. On considère la dispute comme terminée si les deux adversaires échangent des formules rituelles ; celle qui a tort se place en face de l'autre, se courbe face contre terre en bénissant son adversaire, gestes et paroles réitérées à trois reprises. A son tour cette dernière effectue les mêmes actions. Ensuite, si la réunion se poursuit, on reprendra normalement les conversations, et on verra sans surprise les mêmes qui quelques minutes auparavant s'agressaient, dialoguer alors en souriant.

Le café occupe environ une heure de temps : on fait bouillir à deux reprises l'eau dans le pot où on a jeté les grains de café, ou les feuilles, car il existe différentes préparations accordées aux espèces de plantes et aux usages de chaque bitante. A Doma, on commence par faire griller les grains (äife) ; on ajoute l'eau et le sel dans un récipient spécial (yabana) fabriqué par les potiers à Ochollo sur le modèle de ceux qu'utilisent les Amhara. Après avoir fait bouillir le café, la femme le verse dans les tasses posées sur une petite planche de bois creusée. Elle prend ensuite deux par deux les tasses pour les offrir d'abord aux hommes importants, aux anciens puis aux femmes. Cette tâche est souvent confiée à l'une des filles, une autre faisant passer le plat de kurse, grains d'orge ou de maïs grillés comme le café dans le uketsa bashe, grande assiette de terre cuite. Quelquefois aussi on a préparé l'uketsa, pain de maïs, et chacun se sert parmi les parts déjà découpées. Beaucoup plus rarement l'hôte offre de l'injera en petits morceaux.

Par contre il arrive qu'on cuise des patates douces , sans jamais cependant chercher à transformer le café en véritable repas collectif. A Ke'a et à Gu-cha, le café le plus apprécié est celui préparé avec des feuilles (waye), ou mieux encore avec des grains (chamo) au goût proche de celui du thé. On le cuit avec de l'ail, et dans les maisons riches on y verse du beurre. Il s'agit d'une préparation propre aux gesuo , les bodo se contentant d'imiter les Amhara. Pour les cultivateurs comme pour les tisserands le café n'est en aucune manière réservé au seul groupe des dots. Tout dabo, ami, parent ou relation de passage est invité à partager la boisson s'il se trouve dans les parages au moment où on la consomme.

La relation du café est peut-être la meilleure expression des rapports entre dots dans la mesure où elle fait apparaître les liens privilégiés qui constituent le groupe de voisinage. Et cependant cette relation est non exclusive, - tout homme ou femme entretenant un rapport quelconque avec l'un des convives peut y participer - et non contraignante. Il y a bien un code du café commandant l'ensemble des préséances, des gestes et des paroles de courtoisie et aussi les modalités formelles d'une éventuelle dispute, mais aucune règle ne prescrit l'exacte importance de la prestation ni n'impose explicitement les formes de la réciprocité. Il faut prendre son voisin tel qu'il est, lui servir le café avec du beurre et accompagné d'uketsa, même si l'on sait qu'il préparera un café avec seulement des feuilles. La dissymétrie entre les deux termes n'a pas pour effet de faire valoir la générosité du premier dots. A la différence de certaines fêtes où la dépense engendre le prestige, il ne viendra à personne de louer le dispensateur du bon café. Certes les anciens se vantent du café riche qu'autrefois, du temps de leur prospérité, leurs femmes préparaient. Néanmoins alors qu'on chante à leurs enterrements les fêtes organisées par les hommes riches, en énumérant toutes les nourritures qu'ils y offraient, il n'est pas question de mentionner le café, même si l'on n'omet pas les vêtements, la mule et d'au-

tres éléments de la vie quotidienne du défunt. C'est que les rapports entre dots neutralisent aussi bien la règle que la possibilité d'obtenir au sein du voisinage une autorité, un statut ; les conditions d'apparition d'un rapport politique ne sont pas réunies à ce niveau.

De cette allergie à la règle, de cette absence du politique, deux symptômes : au café s'oppose la fête qui, on l'a vu, ne concerne les dots qu'en tant qu'ils sont membres du guta la dépense répond à des normes et vise à l'obtention d'un statut. Les participants sont de la parentèle, ou alliés, ou du même sous quartier (guta) que l'homme qui invite. Dans la vie sociale le café occupe donc une place spécifique ; dans les autres circonstances de la consommation alimentaire (repas partagés par les parents, fêtes offertes aux dabo et au guta) la relation entre dots est niée ou occultée, notamment quand on lui substitue la notion de guta. En second lieu il est fréquent que les anciens partagent le même café tout en n'étant nullement des voisins. Guyade allait chez le ka'o kaza quand la femme de celui-ci préparait le café, et réciproquement. Non pas qu'ils fussent dots : ici comptent l'appartenance au même guta, le rôle de ces anciens dans le système politique, les rapports entre les individus qui occupent les sommets de la hiérarchie. Par exemple on ne voyait jamais Guyade prendre le café chez Asfade, un autre dignitaire du guta, alors que le voisin de Guyade, Metoade, y était toujours invité. Ce qui se trame ici ne relève plus du voisinage ; mais la relation de café présente une souplesse suffisante pour que se greffent d'autres possibilités de communication.

## IX - LES SOUS-QUARTIERS.

### 1/ Les places.

Si le voisinage constitue la structuration la plus élémentaire de la

résidence à Ochollo, ce mode d'appartenance à la communauté laisse l'individu comme désorienté. Avoir un toit, avoir des proches en plus des parents, cela suffit-il pour se définir ? Non ; ou alors il faudrait penser l'individu comme indépendante de tout référentiel. A moins qu'on ne considère que les rapports de parenté fournissent cet index, un homme se situant par rapport à son clan : il est d'ailleurs aisé pour l'observateur étranger d'obtenir le nom du clan ; par contre, aux questions concernant la parentèle de l'intéressé, les réponses deviennent remarquablement vagues, amalgamant sous le vocable dabo les consanguins et les membres du guta. Sans chercher si cette confusion est ou non volontaire, nous constatons que les qualificatifs les plus couramment employés pour situer quelqu'un dont on parle ont trait au lieu de sa résidence. On dira par exemple : halaka Damota "de Zuza" ou "Wanjo de Ke'a", distinguant l'individu en accolant à son nom la désignation du quartier plutôt que celle du clan. Ce procédé est d'ailleurs ressenti comme insuffisant : à la rigueur il permet d'informer un étranger sur une personnalité du village sans faire le détail des noms de lieu. Entre Ochollo l'usage de la référence se fait plus précis par le recours aux noms des subdivisions internes au quartier (bitante). Chacun des sous-quartiers par opposition au voisinage, est nettement délimité : à l'intérieur d'un quartier, chaque habitant peut repérer les frontières des guta. Ici le relief est utilisé pour démarquer les sous-quartiers (nous traduirons guta par sous-quartier plutôt que par "sous-district" comme le fait D. Sperber pour le gutha dorze ; parce qu'à Ochollo, le guta n'a de sens que comme division au sein de l'unité plus vaste du bitante) ; par exemple on sait qu'on passe du guta de Muta à celui de Manana quand on prend le chemin menant du marché au Bekero, car l'un des deux blocs rocheux qui encastrent la voie fait un renflement qu'on considère comme signifiant cette frontière. Le dessin des limites spatiales n'a pas connu de modification au

cours des siècles. Ici nulle relativité ; le woga ne laisse pas place à l'équivoque, en précisant les repères qui, invisibles pour l'étranger, font partie du savoir minimal des Ochollo. A la réserve près que rares sont les hommes ou les femmes qui pourraient déterminer ces délimitations pour d'autres bitante que le leur. De celles-ci on peut s'affirmer la constance, en relevant a contrario que les seules modifications qui ont affecté, en plusieurs siècles, les aires de quartier ne sont nullement passées inaperçues. Personne n'ignore que l'un des sous-quartiers d'Ochollo est à cheval sur Ke'a et Gucha et peuplé d'habitants des deux quartiers : la question de savoir d'où vient cet éclatement est très souvent évoquée, aucune explication définitive n'ayant jusqu'ici été admise. Autre exception : deux maisons dont les propriétaires se réclament de Shole sont en fait situées à Muta. Tels sont les deux seuls cas où se sont opérées des modifications.

La précision, et ajoutons l'arbitraire du découpage des guta ne semblent pas avoir été affectés par les mouvements de population qui marquent la dernière période. Qu'un sous-quartier perde une partie de sa population n'a pas eu pour conséquence un déplacement des frontières avec rééquilibrage démographique. Dans le guta où nous résidions, Bolana, et dont la moitié au moins des habitants étaient descendus à Lante lors de la mise en application de la réforme agraire, nos voisins s'insurgeaient à l'idée d'une réunification en un seul sous-quartier comprenant Bolana et le guta voisin, Opa, tous deux appartenant à Ke'a. Le tracé des frontières sanctionne une autonomie soigneusement préservée entre les différents sous-quartiers ; nier leur hétérogénéité, voir dans l'arbitraire des limites rien de plus qu'une symbolique aisément amovible ce serait oublier que l'autonomie est sanctionnée par la reproduction de pratiques spécifiques : le rituel notamment qui réalise un marquage symbolique au niveau du sous-quartier et pas seulement du bitante. Arbitraire, la po-

QUARTIERS

PLACES D'ASSEMBLEES

Zuza

Afautetsabale

Garsautetsabale

Mutabale

Dokobale

Mananabale

Doma

Kashabale

Afalaketsabale

Sholebale

Afazebale

Dalobale

Ke'a

Opabale

Bolanabale

Kanshamabale

Urpebale

Tatobale

Moalebale

Gucha

Abalebale

Ganjolebale

Denkerobale

Gastumabale

Kanchobale

Moalebale

TABLEAU 3 :

TABLEAU DES QUARTIERS ET DES PLACES D'ASSEMBLEES

D'OCHOLLO.



sition des limites l'est dans la mesure où le donné brut du relief sert comme signe sans commander la disposition spatiale de la société. En tant que le guta est un champ ordonné en fonction d'un ensemble de pratiques, utilisant, transformant le matériau spatial où elles s'inscrivent, il est clair que toute mutilation l'affectant mettrait en cause ces pratiques elles-mêmes. Exemple simple : une transformation du tracé peut aboutir à supprimer un lieu de sacrifice, ou un chemin réservé au ka'o du guta. On comprend qu'un évènement de cette sorte travaille, comme c'est le cas pour Moale, la mémoire des Ochollo. Des limites réglées, des noms aussi : c'est bien dans le sous-quartier qu'apparaît la possibilité de s'orienter.

Encore faut-il un centre : il est fourni par la place (bale) qui donne son nom au sous-quartier. Faire partie d'un guta, c'est avoir un bale où s'installer, que l'on désire tisser, discuter, ou se reposer hors de chez soi ; ces places focalisent des formes de sociabilité inconnues de celui (celle en fait) qui restreindrait son champ d'action au voisinage. Dans le quartier de Ke'a, trois bale, Bolana, Moale et Opa se trouvent dans la partie supérieure, trois autres au bas du rocher : Kanshama, Tato et Urpe. Quel est le rôle de ces places ? J'habite à Bolana ; de ce bale comme de tous ceux situés sur la hauteur, je peux contempler le lac et toutes les terres environnantes. Le choix de ces sites n'est pas dû au hasard, il résulte des visées défensives qui présidèrent à l'édification du village. D'où la nécessité de surveiller les basses terres, surtout lorsque les hommes sont assis sur le bale à discuter, au risque d'oublier les dangers extérieurs. La vue sur le lac offre aussi l'avantage d'être "en direct" avec les tsala'e, les esprits (9) qui, dit-on, vivent en ce lieu. Peut-être suis-je seul sur le bale, peut-être aussi d'autres hommes et des enfants parlent et jouent autour de moi. Que je sois moi-même silencieux ou que je me mêle aux conversations, mon activité se définit par le mot "dubusho". Dubusha est l'étendue réservée au bale ; dans tous les

cas, je ne fais donc rien d'autre que d'être sur la dubusha.

L'absence de spécification quant aux activités témoigne de ce qui compte pour les Ochoollo : cet univers bien particulier où l'on pénètre en s'asseyant sur une place, ce qui constitue à soi seul une action englobante. On aurait tort de restreindre la signification de "dubusho" à : "se réunir pour parler ensemble". Certes dans l'ancien temps, lorsque les activités de tissage n'avaient pas encore pris l'essor rapide qu'elles ont connu depuis, les bale n'étaient pas couverts de métiers. On y fumait la pipe, on parlait, mais surtout on y devait jouir d'un état de détente, en marge de la pratique quotidienne. C'est cette sorte de vacance qu'on observe souvent chez les hommes présents sur la dubusha sans tisser. Ce serait ignorer à quel point on est conscient du poids de la parole que de croire qu'ici réunis les individus se laissent aller à des conversations ou à des discours sans fin. Quand on parle de dubusho, implicitement on oppose cette activité à celle, également pratiquée sur le bale, de la réunion publique, dulato.

Je suis donc sur le bale de Bolana. Assis sur l'une des pierres. Et tout le long du bale sont disposées celles-ci, en longueur ; la place s'étire face au lac, légèrement en contre-bas du chemin : à l'ombre des arbres, au-dessous du chemin sont disposées les pierres ainsi que de l'autre côté contre le muret qui sépare la place du précipice. Seul, j'ai choisi mon siège au hasard, de préférence sous un arbre, près de la case située sur le bale, au fond, entre les deux rangs de pierres. Je sais pourtant que cet emplacement est réservé aux dignitaires : rien ne m'empêche de m'y asseoir, puisque ceux-ci ne sont pas présents. En cas de dulata, il est vrai, il m'est interdit d'en faire de même, que les dignitaires assistent ou non à l'assemblée. Je distingue donc un arrangement du bale, des sièges disposés selon un certain ordre ; je sais aussi que Bolana est divisé selon l'opposition du haut et du bas : le terrain

est cependant parfaitement horizontal, à la différence des autres places, dont une partie est surélevée et domine l'autre. Les éléments inhérents au bale sont donc les sièges' (torka) placés selon la hiérarchie haut / bas, quelle que soit la manière dont celle-ci est réalisée spatialement, la maison ou waje réservée aux hommes. Le torka où je m'assieds est fait de deux pierres perpendiculaires, l'une posée sur l'herbe, l'autre adossée à la paroi du chemin. L'aspect de ces torka permet de repérer facilement les places d'Ochollo ; si les lieux d'assemblée ne manquent pas en pays gamo, dans aucun dere (district des hauts-plateaux) n'ont été édifiées des constructions semblables. Les Ochollo font preuve dans l'utilisation de la pierre d'une ingéniosité analogue à celle dont témoignent leurs voisins dans le traitement du bambou.

Sans nul doute la diffusion du tissage est postérieure à la construction des bale, ceux-ci n'ayant visiblement pas été conçus en fonction d'une telle activité. Aujourd'hui de nombreuses places sont couvertes de métiers à tisser. A Afaze bale, l'une des deux dubusha de Kog'ma, à manana bale dans le quartier de Zuza, on ne distinguait rien d'autre que des métiers ; le soir, lorsque chacun rentrait chez soi, il ne restait plus que des poteaux de bois destinés à soutenir la trame autour de gros trous dans lesquels les tisserands plaçaient leurs pieds en sorte de manipuler commodément leur outil. Les torka ne représentant aucune utilité pour le travailleur, il a fallu creuser ces fosses dont se servent la majorité des gens qui se tiennent sur la place. Même les maisons des hommes ont été mobilisées aux fins de cette industrie. Quand elles étaient trop exigües on les a reconstruites ; parfois elles ont conservé leur dimension ancestrale. A deux ou plus si c'est possible, les tisserands s'entassaient dans ces maisons. Elles sont en principe utilisées lors de la saison des pluies, mais lorsqu'une place regorge de métiers à tisser, elles fournissent en saison sèche un coin d'ombre, et les tisserands ne négligent pas de s'y installer. En

ce lieu voisinent des formes d'activité les plus diverses.

Avant les transformations révolutionnaires qui ont affecté le village, se tenaient certains de jours à Kashabale des réunions publiques réservées aux habitants de Doma. Dans ce bitante, Kasha fait figure de place principale, les autres bale étant Shole en contre bas du marché, Afalaketsa situé à la limite de Doma et Gutsa, et les deux lieux de réunion de Kog'ma : Dalo et Afa-ze. Lors de certaines dulata tous les hommes participaient au débat ; en d'autres occasions, à côté des anciens assis sur les torka, les tisserands continuaient à travailler. D'autres individus à l'écart conversaient ; les enfants jouaient sur le bale au risque de gêner par leurs cris les discours des orateurs. Il est vrai que les places sont toujours organisées en vue de faciliter la tenue de réunions restreintes ne comprenant que des halaka en fonction et d'anciens dignitaires. Kasha surmonte un rocher au haut duquel a été planté un arbre ; il ombrage des pierres et des torka disposés circulairement et destinés à servir de sièges lors de ces mini-dulata. En contre bas un autre ensemble de pierres et de torka circonscrit l'espace du bale et se trouve suffisamment éloigné du premier cercle pour permettre à des conversations privées de s'y dérouler sans déranger les anciens ; là s'assièrent les hommes du commun lors des assemblées plénières. On retrouve un arrangement semblable dans les autres bale d'Ochollo, mais selon des modalités différentes et sous des formes plus ou moins complexes.

Qu'il y ait en effet des invariants structurels ne nous permet pas cependant d'affirmer a priori l'existence d'un modèle dont chacune de ces places donnerait une interprétation spécifique. On doit souligner le rôle de la hiérarchie haut / bas ; elle apparaît dans le choix de la localisation des bale : à Gucha, à Ke'a et à Zuza, dans la partie élevée du village, les bale sont édifiés en sorte de dominer les basses terres, et de façon que rien ne vienne

s'interposer entre Chano d'un côté, Lante de l'autre et Ochollo. Il y a des raisons défensives à cette orientation, mais aussi la volonté d'éviter toute occultation du lien fondamental qui unit le rocher à son environnement. A quelque débat qu'on participe, il faut avoir présent à l'esprit et - n'est-ce pas mieux encore - sous les yeux le territoire légué par les ancêtres.

Opabale par exemple est aujourd'hui protégé par un mur de bambou tressé qui dissimule le paysage du lac Abaya. Les habitants se plaignent de l'exposition d'Opa au vent du sud, du courant d'air qu'ils subissaient lorsqu'ils se réunissaient à cet endroit. On aurait pu sans doute construire une place dans un lieu plus préservé, entouré de maisons par exemple. Pour nos interlocuteurs cette idée est tout à fait aberrante puisqu'elle ne tient pas compte de la nécessité d'une perspective, au sens d'une relation non médiatisée aux basses terres et avec le contenu symbolique d'ouverture sur l'univers des esprits que nous indiquions ci-dessus, sur le lac et ses alentours. Nous avons alors objecté que de toutes façons la vue des basses terres était gênée par le bambou. Tout en reconnaissant la validité de cette remarque, - "nous aurions pu comme pendant longtemps nous en passer" disaient les anciens -, les plus attachés au woga se refusaient à voir dans cette transformation une grave atteinte à la tradition : l'essentiel, selon eux, était préservé, le site du bale n'ayant pas été modifié. Quant au bambou, il est considéré comme un accessoire secondaire. La construction à l'aide de ce matériau n'est guère grosse de connotation au plan symbolique et, importation d'autres territoires gamo, par là même non intégrée au rituel ochollo, elle ne constitue pas une force d'écran redoutable entre le haut et son bas. Tout se passe comme si on avait utilisé les possibilités du relief en vue d'aménager des places qui surplombent le territoire du village ; par contre répondre adéquatement

aux mêmes conditions qui présidèrent à la construction des bale d'en haut, c'était se heurter, en bas, à des obstacles, le plus souvent presque insurmontables. Par exemple à Tatobale, dans le quartier de Ke'a, le dubusha est installé en haut d'un rocher dont le sommet a été creusé et ainsi aménagé avec un grand raffinement puisque les Ochollo ont réussi à organiser deux compartiments distincts dans un espace tout à fait exigü, et où on retrouve les sièges de pierre et la maison des hommes. Des marches sont aménagées, et malgré l'étroitesse du passage, on accède sans trop de mal à cette petite terrasse d'où on aperçoit le lac. Le même principe régit l'installation de Kashabale à Doma et de Mutabale à Zuza.

Deux exceptions : à Dalo, sous-quartier de Doma constituant Kog'ma avec le guta d'Afaze, le bale est situé au bas du rocher, il est cerné de part et d'autre par des habitations. Même situation à Urpe pourtant proche de Tato et dans un site moins encaissé que Dalo : l'emplacement de cette place s'expliquerait par l'arrivée plus tardive des gens de Kog'ma qui devaient se contenter d'une bande étroite, à flanc de cöteau. Si l'on en croit les gens d'Urpe, ce sous-quartier, et plus généralement la partie inférieure de Ke'a, existait antérieurement à Bolana et à Opa ; l'extension du bitante sur la hauteur a eu pour cause les agressions qu'avaient subies les habitants des trois sous-quartiers d'en bas. On ne peut donc se satisfaire d'une explication historique pour rendre compte du caractère non "dominant" de ces places : notons du moins leur similitude du point de vue architectural. A la différence des autres bale, Dalo et Urpe se présentent comme entourés d'un mur de pierre circulaire d'une hauteur d'environ 1 m. 30. Tout le long du mur sont aménagés les sièges et au centre de la circonférence est un arbre au pied duquel s'asseyaient les dignitaires.

Plutôt que de se perdre en conjectures, au risque d'amalgamer deux

histoires différentes et de les unifier sur un axe chronologique incertain, mieux vaut souligner le rapport structural entre le bale et ses alentours : si le principe d'une surélévation n'a pas été retenu, l'érection d'un mur a pour première conséquence d'éviter que le bale soit de plein pied avec les maisons et les jardins environnants. Comme si l'on tentait par ce procédé de préserver l'autonomie de cet espace : une relation homologue à celle que promouvait la verticalité s'instaure entre le bale et le territoire du guta. Peut-être la comparaison entre les deux types d'arrangement permet-elle de saisir un aspect essentiel de cette relation, non directement visible dans le cas des bale "en perspective". Ceux-ci révèlent la nécessité d'une relation non médiatisée au territoire rendant possible une saisie globale y compris visuelle : à chaque accès au bale se réitère l'appropriation du paysage. Mais ce qui apparaît moins dans l'option consistant à surélever les places, c'est l'autre caractéristique de leur relation au territoire restreint ici à l'habitat du sous-quartier ; il n'est pas nécessaire que le bale, qu'il soit ou non situé sur la hauteur, domine les jardins et les maisons. Dokobale qui offre une des perspectives les plus spectaculaires sur les basses terres est situé nettement en contre-bas par rapport à l'ensemble résidentiel où il s'insère. Non pas que s'opère une marginalisation du bale, l'instauration d'un écart n'est pas mise à l'écart mais répond à une nécessité d'ordre politique, ce qui contredirait toutes les descriptions antérieures concernant la dubusha. A moins cependant de laisser au hasard et à l'arbitraire le soin d'expliquer cette mise en place des bale, et si l'on reconnaît que les hommes auraient fort bien pu se réunir dans des différents endroits sans imposer ces marques distinctives que sont la verticalité et l'érection des murs, on admettra que la relation du bale à son environnement n'est pas simple, à raison du double carac-

tère résidentiel et territorial de ce dernier. En insistant dès maintenant sur le démarquage d'un champ politique dans l'opération spatiale d'implantation du bale, on évitera d'affirmer des truismes, du genre : "les Ochollo ont organisé des places publiques ; s'y réunissant ils ont fait de la politique, puisqu'ils étaient amenés à dépasser leurs intérêts privés dans la discussion", on prendra alors au sérieux l'indication que fournit l'analyse des modes de structuration de l'espace et que résume cette proposition : tout bale entretient une relation globalisante à l'espace territorial et une relation d'autonomie à l'espace résidentiel.

L'investigation de la hiérarchie haut / bas, et des cas où elle ne s'applique pas mécaniquement ne doit pas se limiter à l'insertion du bale, mais prendre en compte son arrangement interne, à condition de ne pas y voir un couple statique, mais une relation toujours déjà manipulée dans la mesure où, en un même lieu, elle investit des types de pratique hétérogènes : en effet le bale n'est jamais seulement le lieu de l'instance politique, et le rôle de celle-ci est relatif aux situations. A la question de savoir où sont le haut et le bas à Opa bale, il n'y a pas moins de trois réponses : 1/ Afa (le haut) c'est le côté Nord qui donne sur les maisons du guta et non sur les basses terres (réponse géographique : le haut est la direction du sommet d'Ochollo) ; 2/ Afa est le côté Sud-Est là où s'asseyent les dignitaires (contexte politique de l'assemblée plénière du guta) ; 3/ Afa c'est le côté Nord-Est de l'oiza où siège le sacrificateur dans certaines occasions : il s'agit d'un cercle légèrement surélevé, en direction du sommet, à l'inverse des sièges correspondant à la réponse précédente qui donnent, eux, sur le lac (prise en compte d'un autre contexte comprenant le sacrificateur). Il y a évidemment de quoi s'interroger sur l'acharnement avec lequel les Ochollo se cramponnent à leur principe de déchiffrement de l'espace. Accompagnant sur le



bale un habitant du guta, Hamburko, nous n'avons pas peu été surpris d'entendre une description qui maniait sans souci de cohérence les différents sens déjà indiqués au point que Demeke qui appartenait à un autre sous-quartier de Ke'a, Kanshama, fit lui-même remarquer à notre guide que son discours était légèrement obscur. "Je voudrais savoir comment tu leur as montré Kanshama, lui répondit Hamburko ; je ne suis pas du même sous-quartier que toi mais je sais que sur ton bale les torka de halaka sont en haut (afa). Tu ne me diras pas que l'oiza est en bas (garsa) : ici c'est la même chose ; j'ai toujours vu les halaka s'asseoir en haut, et le sacrificateur aussi s'assied en haut. Sinon qu'est-ce qui les séparerait (shakana) des autres hommes. Mais toutes les dulata ne se ressemblent pas. D'ailleurs n'importe qui peut s'asseoir à la place des halaka et des ka'o quand ce n'est pas un jour d'assemblée. Il y a des assemblées lorsqu'il y a beaucoup d'hommes réunis, où ce sont les jeunes hommes qui s'asseyent sur l'oiza, et le ka'o s'assied près des halaka." Suivit alors une discussion, car Demeke et moi ne comprenions pas qu'on puisse, simplement à cause de l'affluence, mettre les jeunes à la place du ka'o. Hamburko visiblement amusé d'un tel manque de subtilité de notre part, finit par affirmer péremptoirement : "dans ces dulata le haut, ce n'est pas là où se trouve l'oiza".

Il y avait de quoi être un peu déconcerté par la désinvolture avec laquelle les habitants, - Hamburko ne fait que traduire une réflexion beaucoup plus générale -, se choisissaient un référentiel, pour aussitôt le désarticuler. Ayant trouvé dans le bale un principe d'orientation, on s'apercevait qu'aucun ordre stable ne régissait ce lieu. La même expérience se réitéra dans les autres guta. De quoi renoncer à faire du bale un conseil municipal en plein air, un petit Palais-Bourbon à ciel ouvert. Avant de s'extasier

sur le régime des assemblées qui s'exposait ainsi à tous les niveaux du village, pour ensuite - qui sait ? - y chercher des leçons de démocratie, encore fallait-il se résigner à l'idée qu'il n'y avait ni gauche, ni droite, et que rien n'était moins certain que le haut et le bas. Cette propension à se jouer des contraintes spéciales tout en faisant mine d'y être si attaché provoque la mauvaise humeur de l'observateur, lui rappelant assez crûment qu'il est loin de réaliser son désir d'avoir sa place, pour la raison bien simple qu'il ne sait même pas où sont ces places qui, de plus, ne répondent pas à l'exigence d'identité à soi-même si chère à notre logique. Il n'y a plus qu'à se résoudre à envisager cette question paradoxale : à quelles conditions une place peut-elle être autre qu'elle même ? Ce qui n'allait pas sans choquer Demeke et Salomon qui suivaient les cours de l'école secondaire. Par la suite, ce dernier dessina à ma demande le bale d'Opa, mais il renonça à mentionner afa et garsa. En représentant ainsi ce lieu, il reconnaissait que la vision qu'il en proposait était incomplète ; il argumenta de l'imprécision d'Hamburko en opposant la manière dont les habitants de Kancho, son sous-quartier, ont distingué les deux directions du bale sous les dénominations de garsagara et afabale. Contrairement à l'apparence, sous ces noms une confusion subsistait ; seul avait été retenu le code géographique.

A Kancho, édifié en bas du rocher, mais dont le bale domine le territoire d'Ochollo du côté de Dorzé, garsagara est tourné vers la pente, la partie donnant sur le sommet étant appelé afabale. Certaines assemblées ont lieu sur afabale , mais le oiza fait partie de garsagara et toutes les réunions auxquelles le sacrificateur participe se tiennent dans ce périmètre séparé d'afabale par un muret. A afabale deux emplacements ont été prévus pour les dignitaires, en fonction du nombre des participants : lors d'une

réunion restreinte, les dignitaires s'installent au pied de l'arbre. Au cas où tous les habitants de Kancho sont convoqués, les dignitaires et les anciens occupent le bord du bale pour être en mesure de suivre plus commodément le déroulement de l'assemblée. Comme à Opa, on retrouve ménagées trois variables : réunion plénière, réunion concernant les sacrificateurs, réunion restreinte. En les combinant on parvient à recenser sept possibilités : réunion plénière avec ka'o, réunion plénière sans ka'o, réunion restreinte avec ka'o, halaka en exercice et anciens, réunion restreinte d'anciens avec ka'o sans halaka, réunion restreinte d'anciens sans halaka ni ka'o, réunion restreinte d'anciens avec halaka et sans ka'o, réunion restreinte de ka'o et d'halaka.

D'après les indications de nos informateurs, la place du haut et du bas sera dans chaque cas relative, au-delà de la distinction générale entre garsagara et afabale reconnue comme insuffisamment opératoire ; relative signifiant fonction de la nature des participants et de l'objet de l'assemblée. Admettons que le sacrificateur soit invité à siéger sur le bale, nous avons déjà dit que sa place ne serait pas nécessairement l'oiza. En effet pour qu'il occupe le siège principal à cet endroit, entouré d'halaka et d'anciens titulaires, il faut que la question à l'ordre du jour concerne les occupations du ka'o : si l'on décide de parler de la préparation d'un sacrifice, si les habitants du guta veulent faire des remontrances au ka'o, si celui-ci a une demande à formuler à l'assemblée concernant par exemple la remise en état de sa maison, il est clair que l'oiza ainsi utilisé sera considéré comme le haut du bale. Le sacrificateur peut assister à d'autres réunions où il n'est pas directement partie prenante et qui l'intéressent en tant que simple habitant du sous-quartier. Dans cette hypothèse, il a aussi la place d'honneur ; le suivent dans l'ordre des préséances et des places les hala-

ka, puis les ex-titulaires : l'ensemble de ces places constitue alors le haut du bale ; comme on a pu le vérifier, les dires d'Hamburko sont fondés, l'oiza n'est plus appelé "le haut" (afa) puisque le sacrificateur et les notables ne l'occupent pas, l'activité du premier n'étant pas en cause. Le fait que l'oiza soit alors de préférence attribué aux jeunes hommes marque bien le souci de manipuler les déterminations spatiales de façon à clarifier au maximum le processus politique. L'espace n'est pas, comme on l'a déjà esquissé, que le reflet de la pratique sociale ; il s'avère un instrument efficace mis au service de celle-ci. Il est vrai que les contraintes matérielles interdisent parfois d'isoler ainsi les différentes composantes du bale en mettant en valeur l'espace des gens du commun et celui du sacrificateur et des dignitaires eu égard aux situations possibles. A Kasha le cercle réservé aux réunions restreintes est le même où siègent les halaka et les ka'o lors des réunions plénières même si elles concernent spécifiquement ces derniers. L'oiza est donc confondu avec la place prescrite aux notables, quels que soient la nature et l'objet de l'assemblée.

Dans les exemples déjà analysés, masquées par l'unicité du principe topologique indigène de verticalité, émergent en fait deux opérations bien distinctes : l'une consiste à représenter pour tous les cas possibles une hiérarchie sociale graduée du ka'o à l'homme jeune du commun en passant par les halaka, ex-titulaires, etc... Il s'agit au sens propre de l'institution des préséances. La seconde opération a pour effet de déterminer, de délimiter le champ de pratique sociale où se réalise la dulata ; schématiquement la question est la suivante : relève-t-elle ou non de l'ordre des rituels dont le ka'o est l'agent ? D'où l'insistance, dans la négative, à substituer au ka'o sur l'espace de l'oiza les individus assignés au bas de l'échelle.

Il se passe ici quelque chose de plus nodal que dans la première opération où les positions sociales étaient purement et simplement reflétées puisque - et peut-être l'analogie la plus pertinente serait celle de la mise en scène - une articulation des pratiques est non pas thématisée mais concrètement produite, le chiffrage de l'espace ayant pour principal résultat de mettre en place des aires focales exclusives. Comme si avant même de proférer une parole, on désignait ce dont il ne pouvait qu'être question en maniant très simplement, pour exclure ce dont on ne saurait parler, les places, quitte à jouer d'un déplacement parallèle sur le signifié de la verticalité.

Faut-il affirmer que l'alternative de la représentation distribue le politique et le rituel dans ces deux aires exclusives ? Qu'est sanctionnée et mise en travail l'autonomie relative de chacun des deux ordres ? Il est trop tôt pour trancher ; il n'est cependant pas négligeable de relever que, en deçà de la prise de parole, la mise en espace ne consiste pas à refléter l'ordre social, mais procède à une polarisation de cet ordre selon des horizons distincts de pratique. En conséquence le mode de structuration de chaque bale, où la première opération, l'institution des préséances, agit indifféremment en raison de l'homogénéité du corps social dans tous les quartiers, se trouve soumis à la distribution au sein de chaque sous-quartier des activités sociales, selon que la dimension politique est ou non dominante ; on aurait tort de considérer la dubusha comme le cadre imparti à la politique : à témoin le rôle très variable de l'oiza ; à Bolana par exemple aucun endroit n'est désigné par ce terme : il n'existe pas de ka'o résidant dans ce sous-quartier. On sait cependant que l'un des sacrificateurs d'Opa se rend à Bolana en certaines occasions et a un siège réservé à cet effet. Même dans le cas d'une absence d'oiza le bale est aussi le lieu d'évènements sacrés.

L'emploi du vocable "politique" nécessite quelques précisions : en

quoi peut-on dire que l'on fait de la politique dans le guta ? Le sous-quartier d'autre part constitue-t-il une unité politique, et en ce sens est-il autre chose que le prolongement inclusif du voisinage ? Le bale est-il le centre de cette activité, elle-même y est-elle centrale ? Batterie de questions à ne pas contourner : on a déjà insisté sur le double aspect centré et délimité du guta par opposition à l'indétermination relative du voisinage. A noter d'ailleurs qu'en parlant de son sous-quartier on dit aussi bien "mon bale" que "mon guta" même si au sens strict le premier n'est autre que l'espace de la dubusha.

## 2/ L'unité du sous-quartier.

C'est au niveau du guta qu'apparaissent véritablement des intérêts collectifs, des "affaires qui nous regardent tous". Entre dots s'effectue comme un remodelage des visées particulières, qui concourt à leur réalisation ; on perçoit le voisinage, on le pratique à raison des fins qu'on s'est fixées, chaque maison sachant qu'elle concourt à tisser ce réseau. Certes un homme ne choisit pas ses voisins ; disons qu'il choisit moins encore son bale. Ajoutons que les déménagements sont rares et traditionnellement suspects. C'est autre chose que d'adjoindre une maison située dans un autre sous-quartier à son avoir, tout en continuant à résider dans la même habitation ; il est pensable de se déplacer, à condition de ne pas changer de guta, cela équivalant à remplacer un ensemble de dots par un autre, ce qui n'est pas grave vu la relativité du voisinage. Se détacher du sous-quartier signifie le plus souvent être entré en conflit avec les autres habitants, car le lien qui unit l'individu à la collectivité est trop fort pour être rompu sans raison grave. Chacun a affaire non pas à des hommes parmi lesquels

il est libre de se choisir des amis mais d'abord à une communauté. Parler d'intérêts collectifs n'est pas déplacé pour le guta qui constitue le premier niveau d'organisation commune, pacifique et guerrière.

Les formes de coopération les plus efficaces et les plus dynamiques qui intervenaient le plus massivement dans les activités de production dès avant qu'on eût recours aux services des Wolamo et d'autres travailleurs Gamo, s'inscrivent dans le cadre du sous-quartier ; elles peuvent évidemment le dépasser et mettre en présence des individus de deux sous-quartiers voisins, en raison du déséquilibre démographique à un moment donné de leur histoire. Ces associations (tsire) ont beaucoup perdu de leur importance depuis la conquête amhara. Il existait auparavant différents types de groupements : tsire de filles impubères, tsire de jeunes filles non encore mariées, tsire de jeunes garçons, tsire d'adolescents mâles, tsire d'hommes mariés. Les paysans du sous-quartier engageaient à tour de rôle ces associations pour les aider à sarcler les mauvaises herbes, pour la cueillette du coton et afin de collecter les épis de maïs. Il semble que ces groupements s'édifiaient sur la base de liens de camaraderie noués dans les jeux sur le bale, ou sur le territoire du guta, dans le cas des petites filles et des femmes qui, elles, n'ont pas accès au bale.

Dès l'enfance c'est dans un contexte qui dépasse le voisinage que se déploie l'individu ; il apprend également très tôt à ne pas dépasser les limites du sous-quartier. Nous avons pu ressentir à notre arrivée, lorsque nous étions l'objet de la curiosité des petits, un certain agacement à être sans cesse suivis, harcelés de questions, de mimiques reproduisant très fidèlement nos propres gestes et attitudes en les grossissant juste assez pour les ridiculiser un peu ; je fus un jour frappé que les enfants

qui nous avaient très conscienceusement suivis avaient disparu tout à coup, presque magiquement. On était encore très près de Bekero, mais sans nous en rendre compte nous avions franchi la limite qui sépare l'aire résidentielle correspondante de Ganjole, sous-quartier de Gucha. La même expérience se reproduit pour les autres guta, la zone de jeux étant clairement limitée par leurs frontières ; les enfants transgressent si peu les recommandations faites par leurs parents ou leurs aînés de ne pas dépasser le territoire du sous-quartier, que les plus âgés se montrent tout à fait ignorants au-delà d'un certain périmètre. Belete, originaire de Shole, avait beaucoup de difficultés à se reconnaître dans Gucha, quartier qui jouxte pourtant Doma, et il n'avait jamais eu la curiosité d'aller jusqu'à Bolana avant que nous ne nous y installions.

Par contre la découverte de l'unité du guta, la perception d'une communauté véritable s'effectue très rapidement, ne serait-ce que par la saisie de certains signes qui retiennent l'attention comme ces cornes d'antilope exposées sur les murets entourant certaines places. Beaucoup de ces trophées de chasse ont aujourd'hui disparu. Seuls les meilleurs d'entre les chasseurs pouvaient se permettre d'étaler ainsi leur aptitude et d'en laisser des vestiges aux générations futures. Chercher la reconnaissance d'autrui, acquérir du prestige, de telles ambitions ne pouvaient se concrétiser qu'à condition que tout le guta fut pris à témoin. Un homme n'était pas considéré comme brave à la chasse quand il avait fait part à ses voisins ou à ses parents de ses hauts faits ; seule comptait l'approbation du guta sanctionnée par l'exposition des cornes. Aujourd'hui encore les enfants ne ménagent pas leur admiration devant ces témoignages, et parfois sur le bale un vieillard s'adonne au récit des expéditions mémorables des héros devant un public de tisserands âgés d'une dizaine d'années ou de plus



petits occupés à filer. Certaines de ces histoires sont venues à nos oreilles par le biais d'informateurs qui eux-mêmes les avaient recueillies sur les dubusha. L'un d'eux nous a même confié que l'une des occupations les plus passionnantes pour un petit garçon était, surtout autrefois où l'on commerçait moins et où les bale étaient plus voués aux loisirs, d'allumer la pipe à eau des anciens quand ils se réunissaient. Qu'ils délibèrent ou qu'ils conversent, ils ne manquaient pas de livrer leurs souvenirs et beaucoup d'histoires circulaient, avidement recueillies par les enfants qui apportaient les braises et en profitaient pour écouter.

Moins visible pour l'étranger la signification des sièges de pierre (torka), dont la finalité ne peut en aucun cas se limiter au confort ; l'introduction des sièges conçus à cet effet est trop récente, les tanneurs ayant simplement imité d'autres Gamo dans la fabrication des chaises, et beaucoup d'anciens dénie à cette invention une quelconque utilité. Même aujourd'hui le torka apparaît surtout comme un objet de prestige. En fait l'idée de dossier est un anachronisme grossier vite corrigé par nos interlocuteurs ; ceux-ci soulignent la fonction ancestrale de la pierre érigée : alors que les hommes ordinaires s'assoient sur des pierres, les héros (woratsa) en élevaient en mémoire de leurs exploits. (10) Pour pouvoir dresser un torka il fallait avoir tué un homme au combat. Au vu de sa forme cet emblème s'inscrit dans la même série de signes phalliques - la pierre est effilée vers le haut - que le kalacho, insigne des halaka. Les Ochollo sont d'ailleurs tout à fait conscients du rôle de ces tueurs - c'est le sens propre du mot "woratsa" - dans le développement et la préservation de leur société. Leur souvenir devait perdurer et imprimer sa marque à la famille de leurs descendants ; d'où l'intérêt particulier de ce type d'objet : le torka est un té-

moignage glorieux, mais, à la différence des cornes vouées tôt ou tard à l'anonymat, sauf à réitérer dans un discours spécial l'identité de leur dépositaire, il est indéfiniment réapproprié par le woratsa puis par ses descendants dans l'acte même de s'asseoir sur la dubusha. En principe les torka étaient héréditaires et aujourd'hui encore nombreux sont les hommes qui reconnaissent ce signe de l'exploit comme attaché à leur famille. Montrer aux autres, mais aussi se montrer : ce n'est pas par hasard si la place d'assemblée constitue le lieu privilégié de la reconnaissance. En effet l'acte de tuer s'insère dans une stratégie collective ; les récits font ressortir l'appartenance du héros à un sous-quartier et même lorsqu'il s'agit d'un acte de bravoure isolé il est toujours replacé dans cette perspective plus générale.

On définit implicitement le guta comme l'unité minimale qui mobilise les hommes dans la guerre, jouant un rôle intégrateur aussi efficace qu'en période de paix ; autres formes de coopération mais tout aussi fondamentales, surtout si l'on n'omet pas que le développement d'Ochollo a d'abord des raisons stratégiques. L'occupation du rocher était le premier pas dans la voie d'une organisation défensive. Encore a-t-il fallu, en tenant compte des conditions géographiques et notamment des dénivellations, doter l'ensemble du village de dispositifs suffisamment souples au sein desquels puisse s'effectuer le plus rapidement possible la mobilisation en cas d'alerte, sans que le nombre d'individus appelés soit trop faible pour assurer un rempart solide. Comme le rappelle au promeneur une investigation des limites du sous-quartier, comme en témoignent les densités de population moyennes, on peut certes concevoir les attaques multiples auxquelles Ochollo prête les flancs, il n'en est pas moins certain que la démultiplication des quar-

tiers en unités autonomes produit des effets dissuasifs non négligeables : les populations environnantes semblent avoir été sensibles à ce compartimentage qui d'emblée met un frein à toute velléité d'investissement massif et immédiat du rocher, surtout avant l'introduction des armes à feu. Cette diversification de la façade d'Ochollo, en présentant à l'ennemi des fronts complémentaires, peut aboutir à briser des offensives surprises, ces coups de main que tentaient la nuit de temps à autre des voisins toujours prêts à sauter sur l'occasion de se procurer au moindre coût esclaves et richesses. C'est à ce contexte qu'il faut rapporter la subdivision en guta, les conditions stratégiques ayant certainement contribué de façon déterminante à leur unification interne. Elles priment sur les nécessités d'ordre économique puisque les formes de coopération guerrière servent d'ébauche, construisent le cadre où se déploieront les formes de coopération productive. On s'interrogera plus loin sur l'émergence et sur l'abandon du tsire dans la dernière période, (11) sur le modelage des unités de production : signalons tout de suite qu'il n'y a pas de solution de continuité entre le modèle guerrier et les structures de la production.

Sans aller plus avant dans la démonstration, ne négligeons pas cependant l'existence des mitsa et surtout leur disposition. Mitsa, qui signifie "bois", est employé ici pour désigner des sortes de clôtures de bois prévues pour être ouvertes pendant la journée et qu'on fermait la nuit en laissant des hommes du sous-quartier veiller à tour de rôle. En général les mitsa étaient construites à des endroits où le chemin se resserrait ou entre deux rochers proéminents ; même si la plupart d'entre elles n'existent plus, on en connaît les emplacements puisqu'ils s'identifient aux limites externes des sous-quartiers. Chacun d'entre eux comprend ainsi une extrémité qui constitue, en plus du bale, un second pôle d'orientation ;

avec le bale le sous-quartier bénéficie d'un centre, c'est pour chacun un point de repère interne ; le mitsa définit un point de repère externe, en répondant à la question référentielle : qui suis-je ? non pas en termes d'appartenance positive - c'était le rôle du bale - mais négativement : "je suis de tel sous-quartier parce que j'ai tels ennemis". A chacun des accès correspond un adversaire principal : par exemple la mitsa de Kancho est tournée vers les Dorze ; celle de Bolana fait front aux gens de Koyra. Comme si toutes les brèches avaient été systématiquement colmatées, la complémentarité des guta assurant une sécurité maximale grâce à cette division des visées belliqueuses. Cela ne fait que renforcer l'unité du sous-quartier, sous l'aspect idéologique d'une solidarité qui cimente dans la représentation l'intérêt commun.

Dans ces conditions on conçoit que le sous-quartier puisse servir de cadre à l'activité politique et donc former l'unité politique minimale d'Ochollo, si l'on adopte une définition du domaine politique comme "ayant pour objectif le maintien de l'unité d'une formation" (N. Poulantzas : Pouvoir politique et classes sociales, tome I, p. 51). La coordination des opérations militaires, la régulation des conflits qui affectent régulièrement l'espace résidentiel, la réaffirmation des principes essentiels du woga, autant d'exigences liées indissolublement à l'existence du sous-quartier. Que s'y démarque un espace distinctif, le bale, témoigne de l'autonomie relative d'une pratique politique : dans cette enceinte se concrétise une hiérarchie. Ici se réalisent des positions sociales - au sens où l'on dit : réaliser un capital - et l'on peut vérifier une fois de plus que les traditions du bale mettent à nu les rapports les plus fondamentaux de la société Ochollo. Ne serait-ce que par les exclusions qu'elles déterminent : interdiction aux potiers, tanneurs et aux femmes de s'asseoir sur la du-

busha. Comme communauté, le guta a ses membres, ses ennemis et - qui plus est - ses marginaux. Que les femmes soient présentées à la plupart des cérémonies, et parfois activement, qu'elles cheminent librement sur tout le territoire ne fait que mieux ressortir la ségrégation qui les frappe irrémédiablement. A remarquer aussitôt que femmes, mana et degela peuvent participer aux dulata, à condition de se tenir à l'extérieur du bale : du moins le principe d'ouverture de l'instance décisive à l'ensemble de la population adulte s'applique universellement. Les jeux sont évidemment truqués par cette simple préséance : il ne s'agit pas seulement d'une humiliation réservée à la couche inférieure, et nous nous refusons d'introduire ici des distinctions entre ses composantes puisqu'elles sont traitées univoquement par le woga, mais surtout d'étouffer toute tentative de se mettre à l'écoute de questions dépassant son propre voisinage. L'interdiction de se tenir sur les places (12) dont l'existence seule symbolise la collectivité et de se présenter à la société n'a pas seulement des implications dans la politique de cette société ; elle est significative d'une discrimination politique et marque bien la clôture du domaine politique. Comme quoi, si le politique s'instaure dans cette visée du "maintien de l'unité d'une formation", il ne se résume pas à cette fonction ; puisqu'avec l'objectif d'unification apparaît simultanément une détermination restrictive des agents de cette unification.

On aurait tort de croire que l'assemblée est le moment le plus riche de cette pratique politique : en fait une dulata est toujours précédée de tractations pouvant s'étaler sur des mois, elle n'est souvent décisive qu'en apparence, des compromis ayant parfois préalablement eu lieu entre les factions en présence. Beaucoup de ces rencontres ont lieu sur la dubusha ou ailleurs en dehors de toute préoccupation formaliste. Aux anciens, à ceux qui siégeant sur les places ont fait la preuve de leur sagesse, aux habiles de proposer des solutions, en vue de réconcilier les antagonistes ou de faire plier les récalcitrants. A côté de ces habiles, il n'y a pas de demi-habiles :

on reconnaît bien que des femmes, par exemple, soient de bon conseil ; on avoue aussi que leurs possibilités tactiques sont fort limitées par les "préséances", à commencer par l'impossibilité de se voir ouvertes les formes de sociabilité qui ont cours sur les places. "D'ailleurs, disait Bolchende, une des vieilles femmes réputées pour leur connaissance du woga, quand bien même nous voudrions nous asseoir sur la dubusha le temps nous manquerait." Pas de vacances pour les femmes, si l'on nous permet l'anachronisme ; du même coup pas de torka, aucun siège sur la dubusha : autant dire que les exclues du bale ont peu d'espoir d'influencer la prise de décision. Le guta se referme donc sur lui-même, les interdits spatiaux sont éloquents : un ordre apparaît que certains sont voués à subir.

Mais la surface du bale recèle plus de sens encore avec ses arbres et son sol que l'on ne foule pas toujours impunément ; tout geste inconsidéré sur une place risque de provoquer des catastrophes qui frapperont non le seul auteur du méfait mais le sous-quartier. Un enfant joue et tout à coup fait mine de grimper à l'arbre. Il s'accroche à une branche : que celle-ci casse ou non, il est trop tard, la menace plane déjà. Un événement irréversible a dérangé l'ordre du guta. Pour y parer, ou peut-être trop tard, quand la mort ou la maladie auront fait leur oeuvre, dévastant, endeuillant l'aire résidentielle, on sacrifiera en vue de purifier la place. Non pas pour honorer quelque force surnaturelle - on n'invoque pas les esprits - mais simplement pour appeler l'arbre à reprendre sa croissance interrompue : "aies beaucoup de branches" lui dit le sacrificateur avant de jeter sur le tronc du sang de la victime. En s'adressant aux éléments naturels les Ochollo ne font que traduire leur souci de préserver l'unité chiffrée dans l'espace, celui-ci étant le garant intransigeant d'une

situation sociale à ne pas transgresser. L'enfant lui-même ne fait pas exception ; son ignorance, quand c'est le cas, ne suffit pas à effacer la portée de l'acte. Il doit donc être au côté du ka'o lors du sacrifice. On comprend que très tôt dans son existence s'imprime chez l'homme une conscience aigüe de l'intérêt collectif qu'un geste déplacé suffit à mettre en cause s'il affecte l'intégrité du bale. Ce lieu est repris en charge dans le complexe signifiant, comme en atteste la formule : "bale magam", dont l'élocution est lourde de conséquence. "Aide-moi, bale" tel est le sens de ce qui se donne comme une invocation. S'adresser au bale, lui attribuer un pouvoir, en faire un auxiliaire : on pourrait croire que la locution témoigne d'une conscience élevée du rôle du bale en reconnaissant le statut spécifique qui lui revient . Pourtant, se jeter à terre en répétant "bale magam", c'est commettre une erreur en perdant son sang-froid. Le geste qui accompagne toujours la formule n'a en lui-même rien d'hystérique, il souligne qu'on veut prendre l'espace à témoin ; idée d'ailleurs pour le moins regrettable dans la logique des Ochollo et qui ne peut naître que d'une situation conflictuelle. Par exemple deux enfants se disputent ; le plus fort poursuit l'autre qui cherche à se réfugier auprès des adultes ; occupés alentour ceux-ci n'entendent pas ses appels et il se voit isolé et promis à une correction certaine. Dans son désespoir il s'adresse au bale dans les termes déjà cités. Il arrive aussi que lors d'une dispute sur la dubusha deux hommes s'en prennent violemment l'un à l'autre. Aux accusations réciproques succède alors le réflexe de jurer de sa bonne foi en se jetant face contre terre en appelant au bale : "bale aide-moi, bale tu es la vérité". Adultes ou non les individus sont sommés par les témoins, s'ils n'en prennent pas l'initiative eux-mêmes, de réparer

leur faute en dédiant un sacrifice au bale dans les plus courts délais. Cette coutume est difficilement intelligible, du moins au premier abord, dans la mesure où l'on saisit mal de l'extérieur en quoi consistait l'erreur. Constatons que dans la pratique de la dubusha ou de la dulata on n'invoque jamais le bale ; on peut certes en appeler aux habitants du sous-quartier dans une apostrophe telle que : "ô hommes de Shole", par exemple lorsqu'on ouvre l'assemblée.

Il y a ici un paradoxe : tout se passe comme si on se méfiait de traiter le bale comme représentation unifiante du sous-quartier, alors que, comme on l'a montré, c'est en lui que se matérialise cette unité. Au fond, toute réelle qu'elle soit, la contradiction ne doit pas trop nous déconter. Il faut voir dans la crainte de formuler clairement cette représentation unifiante une très haute conscience de l'importance spéciale de celle-ci. Or, comme ces épisodes en témoignent, même s'il n'y a rien d'irrespectueux en soi dans la parole proférée, on ne peut se dissimuler le fait que le bale est ainsi pris à partie : qu'on le veuille ou non, à faire du bale un sujet, ne serait-ce que pour en référer à sa légitimité d'ultime témoin, on en arrive à le plonger dans la situation conflictuelle où soi-même l'on se débat. Résumons-nous : le bale devient partie prenante dans le cadre d'un antagonisme ; autant dire que la représentation unitaire qu'il inscrit est doublement mise en cause : d'abord parce que le conflit se déroulait sur le bale, sans qu'émerge une instance régulatrice appropriée (pas d'adulte pour séparer les enfants, pas d'intervention extérieure ni de médiation entre les disputeurs) ; ensuite par un effet de déplacement consécutif à ce manque le bale se trouvait sollicité en tant qu'auxiliaire. Sacrilège s'il en est que de dépouiller ainsi l'arbitre de ses attributs pour le mettre à la remorque du plaideur. Surtout quand cet arbitre n'est autre que l'interdépen-



dance socialement construite des individus : de quelque manière qu'on s'y prenne, il n'est pas bon de se mesurer à cette réalité, d'en bousculer les signes matériels ou de tenter d'en manipuler le vocable.

### 3/ Les rôles politiques au sein du sous-quartier.

Dès l'enfance l'individu se trouve ancré à son sous-quartier qui constituera plus qu'un cadre de vie : un ordre politique, que le bale donne à voir, comme le vérifient les séquences dramatiques qui précèdent. Qu'au niveau du sous-quartier se fassent jour des pouvoirs rituels et / ou politiques ne signifie nullement qu'y fonctionne une structure d'autorité. Les dignitaires résident dans tous les sous-quartiers d'Ochollo mais n'accèdent jamais à leur titre en tant que représentants des sous-quartiers. De même une assemblée, à Bolana par exemple, concernant les membres du sous-quartier n'implique pas la présence des dignitaires en exercice à Ke'a, sauf si eux-mêmes, parce qu'ils résident à Bolana, y sont directement intéressés, ou si les habitants font appel à leurs bons offices. Il faut comprendre que l'activité politique du sous-quartier consiste en grande partie, et sans que cela nécessite d'assemblées, à recevoir et à émettre des conseils. Donner son avis (zorana) est le premier devoir de l'homme inscrit dans cette sociabilité, qu'il soit ou non porteur des signes du prestige. Rien ne s'oppose à ce que sur cette base s'édifient des relations de pouvoir entre nos conseillers ; il se peut même qu'un ou plusieurs hommes exercent leur ascendant, devenant indispensables à la reproduction de la collectivité, parce qu'ils font office de médiateurs appelés en toute circonstance, lors du café et sur la dubusha, dérangés dans leur travail par les sollicitations incessantes ; ou parce qu'ils en viennent à assurer la coercition : "les Amhara n'ont pas inventé la prison", disait un vieil homme et il citait un personnage mémo-

nable qui "enfermait chez lui ceux qui dérangent le guta". Aucune investiture officielle ne sanctionne cependant les responsables de ce genre d'initiatives ; la reconnaissance demeure purement intersubjective. La disposition des membres du guta sur le bale lors des assemblées enregistre fidèlement les différences de rang ; l'échelle des statuts n'est en aucune mesure occultée.

En réalité une hiérarchie est visible, et nous verrons plus loin les aspects multiples de cette titulature caractéristique d'Ochollo et des autres dere gamo, mais elle indique des positions au sein de l'ensemble du bitante sans recouper l'exercice des pouvoirs dans le sous-quartier. Pour les habitants, cette idée - plutôt étrange pour un Européen habitué à une personnalisation accentuée des responsabilités, des grands aux petits chefs - est parfaitement claire ; la seule personnalité désignée par le guta, l'envoyé de celui-ci - azazana : être envoyé définit en effet son activité - c'est le mura. Or, pour assurer la seule fonction effective et explicite, pour incarner le sous-quartier, on s'efforce de choisir un homme jeune et pauvre de préférence. C'est à lui que s'adressent ceux qui n'ont pu régler leur querelle à l'amiable, pour qu'il tente de les mettre d'accord, ou à défaut, pour qu'il convoque l'assemblée en vue de statuer du litige. C'est lui aussi qui lors d'un sacrifice pour le guta veille sur l'animal qui servira de victime et passe la nuit sur le bale où il a attaché la bête. Le rôle du mura dans la gestion du sous-quartier apparaît tout à fait essentiel, puisque seul, il se voit conférer la responsabilité de faire en sorte que la vie du guta ne soit pas perpétuellement empoisonnée par les conflits et de garantir le fonctionnement rituel en tant qu'auxiliaire délégué au sacrificateur. Personne ne dirait malgré tout que le mura représente un personnage de premier plan ; dans tous les entretiens que

nous avons eu au sujet et même en présence du mura on tendait à dévaluer les actions de celui-ci, ce qui n'empêchait pas d'ailleurs qu'on apprécîât ses mérites personnels. Comme si le sous-quartier refusait de se reconnaître dans l'image trop subalterne qui colle à cet employé.

Aux yeux des Ochollo, accepter de devenir mura équivaut à reconnaître son incapacité à accéder au titre d'halaka : de fait, le seul moyen d'échapper à cette fonction sera d'organiser les fêtes préluant à son intronisation comme dignitaire. On n'accepte jamais le coeur léger de se voir conférer une tâche universellement considérée comme contraignante et dénuée de tout caractère prestigieux. Nous avons noté aussi que pendant longtemps nos informateurs n'ont pas même fait allusion au mura et ne voyait pas spontanément la nécessité de s'attarder sur un individu de cette sorte. Le plus curieux est que l'attitude de médiateur, l'aptitude à décrier les situations, de telles qualités qui font le ressort du succès social, tous en usent et en bénéficient sauf le mura, condamné à une positivité dont il ne tire aucun profit. De quoi nous choquer à nouveau, nous qui sommes habitués à fétichiser les gestionnaires : dans le guta le pouvoir est ailleurs et il ne se confond pas avec la régulation interne, pratique subordonnée. Le pouvoir ne se montre pas ; il fait bon de conjurer ce qui s'annonce comme une menace. A moins de porter les rapports de force (wolka : force, pouvoir) sur la place publique.

On remarquera que si l'existence de relations de pouvoir qui se manifestent dans les affrontements oraux en assemblée, au sein du sous-quartier, n'implique pas la mise en place de fonctionnaires du pouvoir, de même la persistance de rituels appartenant en propre au sous-quartier n'a pas pour

effet d'y enraciner des spécialistes du sacré. Nous pensons notamment à la répartition des sacrificateurs : il en existe un nombre insuffisant pour qu'aucun bale ne soit lésé, d'autant que l'usage des résidences de fonction est très répandu dans le village. A Gucha ka'o Anka doit habiter à Gastuma ; à Ke'a le ka'o kaza, pour donner un autre exemple, doit s'installer à Kanshama - et l'actuel kaza est originaire de Doma. En fait le ka'o ne doit pas être conçu par référence au sous-quartier ; d'ailleurs quand on parle d'un sacrificateur, on le localise par le nom du bitante. On dira : "ka'o kaza de Ke'a" ou "ka'o Chalba de Zuza" sans spécifier son sous-quartier. Comme les dignitaires, les sacrificateurs officient pour le bitante. Ce qui n'empêche nullement qu'à Bolana ou à Ganjole, pour prendre deux bale privés de ka'o, des sacrifices, d'autres rituels aussi, sont prescrits par le woga : ces obligations concernent tout le guta qui doit participer parfois matériellement - préparation collective des boissons ou achat de la victime ; il arrive aussi que tous les membres du sous-quartier doivent assister à la cérémonie. Pour des sacrifices on fera appel à l'un des sacrificateurs du quartier ; dans certains cas le mura se substitue en quelque sorte au sacrificateur, puisqu'il immole pour le sous-quartier : à Shole, le mura, pour marquer le début de l'année solaire sacrifie à l'entrée du guta, près de la mitsa ; il invoque les maladies : "maux, allez-vous en, laissez le guta en paix !"

D'autres pratiques rituelles relatives à la reproduction symbolique du guta mobilisent sa population, tel notamment le bale mara (mara veut dire secourir, prendre soin de) : les membres du sous-quartier achètent en commun un bouc puis le confient au mura dont le toit abritera l'animal la nuit. Tout le jour celui-ci peut brouter n'importe où et même abîmer les jardins ; il est interdit de le chasser de chez soi ou de lui faire su-

bir de mauvais traitements, au risque d'attirer des représailles sur le guta de la part des esprits. C'est à leur intention que le mura après la récolte sacrifiera le bouc. On nous a indiqué que la condition requise pour obtenir le "secours" des esprits pour le bale est que la bête soit la plus grasse possible : les habitants ne doivent pas lésiner sur l'entretien de la victime.

Bale, mitsa, guta, tous ces termes renvoient à une unité aussi consciente que réelle ; il est certain d'autre part que la présence d'un sacrificateur à demeure renforce le rôle relatif, au sein de cette unité, de la conscience qu'on prend de l'identité et de la place éminente de son bale dans la société globale. Non que se développe ainsi un esprit de clocher, mais plutôt une appréciation aigüe de l'insertion de son sous-quartier dans un ordre autre que seulement humain qui affecte le rapport qu'on entretient avec les autres subdivisions d'Ochollo (tout le monde n'a pas son ka'o) et qui fait aussi que sur le bale les préoccupations sacrées sont plus ou moins grandes.

## X - LE QUARTIER.

### I/ L'intégration des sous-quartiers.

Pour envisager plus systématiquement l'organisation rituelle et politique, il faut dépasser le niveau du sous-quartier : d'abord parce que l'on ne peut y saisir la fonction des halaka et des ka'o, figures pourtant prégnantes dans la société que nous étudions ; et parce que l'on mutilerait la représentation de nos interlocuteurs en les présentant comme sensibles à une appartenance et à une seule. Comme en attestent les oc-

rences innombrables du mot bitante dans tout discours s'adressant à un étranger, l'image la plus pédagogique que les Ochohlo pensent proposer de leur société est celle des quatre quartiers qui comprennent les guta au point que lors de nos premières prises de contact avec le village, on nous avait soigneusement expliqué l'existence des bale, mais en nous montrant pour chaque bitante un seul de ceux-là. D'emblée se dégageait une conception très intégrative où primait l'unité distinctive d'Ochohlo par rapport à ses entours, d'où l'insistance mise alors sur le thème du rocher, son autonomie réaffirmée contre toute pénétration par les étrangers. Cette conception ne doit pas sembler contradictoire avec tous les procédés par lesquels est figurée la profonde interdépendance qui cimente les individus d'un même quartier. Il y a même une grande continuité entre les formes d'organisation puisque le bitante est dit comprendre un nombre donné de guta et que les exclusions qui président au fonctionnement politique des seconds se retrouvent au niveau d'intégration supérieure. Le bitante se définit-il comme juxtaposition de guta ? Y-a-t'il des instances propres au quartier et qui régiraient uniformément l'ensemble des guta ? Quelles relations les différents quartiers entretiennent-ils les uns avec les autres ? Aux deux premières questions, les remarques précédentes sur le rôle et la localisation des hala et des ka'o fournissent un début de réponse positive : les affaires des sous-quartiers étant plus ou moins connectées, ne serait-ce qu'à cause de leur proximité géographique, hala et ka'o se réuniraient pour statuer des cas litigieux et pour prendre les décisions intéressant plusieurs guta, et le quartier constituerait ainsi un domaine d'initiative plus étendu dans un cadre spatial inclusif. Cette genèse, toute logique qu'elle apparaisse, bute sur quelques faits : le départage en quartiers n'est pas si naturel et si simple, à preuve

l'intersection de Gucha et Ke'a à Moale où leurs ressortissants sont mêlés. Cette anomalie dans la répartition spatiale témoigne de ce que le processus de constitution des quartiers n'est ni linéaire, ni étranger aux secousses historiques ; aucune harmonie préétablie, même dans la géographie, n'a déterminé la délimitation des quartiers, qui relèvent chacun d'une histoire complexe.

Autre sujet d'étonnement : on nous explique longuement que les dignitaires n'étaient pas investis dans le cadre du sous-quartier, que leur existence n'avait de sens que pour tout le quartier. A Doma et à Ke'a on trouvait respectivement deux halaka en exercice - ce nombre correspond à l'existence de deux titres distincts d'halaka (bitane et aduma) (13) ; on aurait donc pu penser, et toutes les affirmations de nos informateurs allaient dans ce sens, que la situation était semblable à Gucha et à Zuza. "Pour tous les quartiers c'est pareil", disait halaka Shanko, et il enchaînait alors : "il y a donc un bitane et un aduma à Ke'a, un bitane et un aduma à Doma, et quatre bitane et quatre aduma à Zuza et deux bitane et deux aduma à Gucha". Il termina sentencieusement : "il y a donc huit halaka à Ochollo". Tout à la clarté de la démonstration, il nous apparut cependant que l'addition était pour le moins imprécise. Nous le lui fîmes remarquer ; halaka Shanko reprit patiemment son explication, mais la confusion fut exactement la même. Nous eûmes beau souligner l'erreur, rien n'ébranla en lui la certitude qu'il y avait huit halaka. Nous adressâmes la même question à d'autres dignitaires, semblable réponse nous fut donnée. Qu'on ne soupçonne pas les Ochollo de ne pas savoir compter, ce sont de redoutables commerçants qui manipulent adroitement le numéraire. A la différence de Shanko beaucoup reconnurent qu'ils s'étaient trompés. Il y avait bien seize dignitaires à Ochollo ; la confusion révèle l'im-

position spontanée d'un ordre au sein de la série énumérée. En affirmant qu'il y a huit halaka on émet l'idée qu'étant donné que chaque quartier a besoin de dignitaires, tous les quartiers étant équivalents, il faut et il suffit que le nombre optimum (Doma et Ke'a fonctionnent tout à fait bien avec deux halaka chacun) soit réalisé pour chaque quartier. Tout aussi significatif à cet égard, le raisonnement d'un ancien répondant à la question inverse : Y-a-t-il bien seize halaka par bitante ? "oui, parce qu'il y a quatre bitante et quatre halaka par bitante", la même exigence d'ordre, le même voeu d'uniformité en négation des évolutions distinctes qui déterminent la situation présente, sont à l'oeuvre dans ces esprits qui rêvent d'une symétrie parfaite.

L'ethnologue est aussi perplexe : inconsciemment on véhicule toujours ce que représentent ces dignitaires qu'on était prêt à considérer comme l'émanation du bitante. Huit dignitaires ici, quatre là, cela ne cadre pas avec ce genre de vision ethnocentrique et la seule méthode valable était de procéder quartier par quartier, en admettant que le fonctionnement de ceux-ci ne reflétait pas nécessairement leur composition similaire en sous-quartiers et que les processus politiques pouvaient n'y présenter aucune homogénéité. Ce qui est commun à tous les quartiers, c'est une hiérarchie des bale eu égard à l'importance des assemblées qui s'y tiennent ; nous tenons ici la clef de l'apparente unité du bitante, évidente en temps de guerre lorsqu'il s'agit de coordonner les actions offensives ou défensives des sous-quartiers, ou en périodes pacifiques comme en témoigne la rapidité avec laquelle le consensus peut s'établir sur un problème ou face à un individu. Nous avons ainsi assisté à la réaction en chaîne qui suivit l'arrivée des étudiants envoyés d'Addis par le gouvernement : dans chaque quartier une opinion se fit jour, les habitants s'étant concertés sur l'attitude à prendre.



Dans la formation du consensus, la hiérarchie des bale a un rôle prépondérant et n'a pas pour seul avantage de permettre de porter un problème devant une assistance de plus en plus vaste. Tel est officiellement le but de la désignation d'une place principale pour chaque bitante, et pour certains d'entre eux d'une place intermédiaire entre celle-ci et les autres. A Ke'a, le bale principal est Opa ; à Gucha, c'est Abala ; à Zuza, Afautetsa et à Doma, Kasha. Le principe, au demeurant se base sur la reconnaissance de l'insertion du guta dans le bitante et vise à rendre possible un débat le plus large sur toute question considérée comme d'importance générale, insoluble dans la limite du guta. Concernant les conflits, l'attitude la plus généralement adoptée est de se réunir d'abord sur le bale du sous-quartier entre membres du même guta. En fait la dulata a été précédée de tractations multiples où interviennent activement les anciens et le mura. Si le règlement se révèle cependant impossible, on en appelle à la dulata. Le père de Demeke s'est disputé avec son voisin un soir d'ivresse ; cela aurait pu se résoudre au simple niveau du voisinage. Mais ils ont échangé des paroles sur leurs avoirs respectifs. Et Dejasse, c'est son nom, a reproché à Abebe d'avoir parmi ses terres un lopin qui aurait dû lui revenir à la mort de son grand-père. L'affaire devient beaucoup plus grave ; les intéressés ont cédé à la passion du litige et l'un d'eux s'est mis à accuser l'autre. Tous les efforts des familiers, la persuasion du mura, ne font que réveiller un peu plus chez Dejasse le sentiment de sa frustration ; il ne reviendra pas sur les injures par lui prononcées parce que ce ne serait plus seulement reconnaître son inconduite - l'ivrognerie n'a rien de très répréhensible - mais accepter un état de fait, sanctionner ce qui n'était

jusqu'alors qu'implicitement admis. Imaginons qu'Abebe habite à Tato, alors que le bale de Dejasse est Urpe ; l'affaire ne peut plus se circonscire à l'une ou l'autre aire résidentielle, du fait de l'appartenance de chacun des plaideurs. La dulata aura lieu à Kanshama, qui fait figure de place principale pour toute la partie inférieure.

Au cas où le litige n'est pas alors réglé, on peut concevoir deux possibilités au moins : ou l'on tentera de reconvoquer une assemblée au même lieu, ou le conflit n'ayant fait que s'aggraver en impliquant d'autres personnages qui auront pris partie pour l'un des protagonistes et seront à leur tour mis en cause dans le cours de l'assemblée, on décide d'appeler tous les gens de Ke'a sur le bale principal du quartier, Opa. Même si une assemblée n'y suffit pas, il faudra à tout prix chercher une solution, c'est-à-dire désigner un coupable et l'obliger à verser une amende à l'assemblée. Ainsi se présente concrètement l'utilisation étagée des du-busha. Précisons que la place principale sert également aux réunions internes au sous-quartier auquel elle correspond. A Doma il n'y a pas d'intermédiaire entre l'assemblée de sous-quartier et l'assemblée de quartier. Il faut signaler que sur les bale principaux, à Gucha et à Zuza comme à Doma et à Ke'a, ne sont pas seulement envisagées les querelles entre habitants des bitante. D'autres genres d'assemblées sont organisées pour définir les modalités d'une action concernant le quartier ; les participants sont alors convoqués directement pour donner leur avis sur l'organisation d'un sacrifice ou l'introduction d'un nouveau sacrificateur. On fit une assemblée lors de notre séjour à Bolana pour chercher par quels moyens se débarrasser des singes et des babouins qui se multipliaient et endommageaient gravement les cultures ; on finit par se mettre d'accord sur la nécessité de se procurer du poison afin de mettre un terme à leur offensives réitérées. La décision prit effet

dans les trois jours qui suivirent et peu de ces animaux survécurent à cette réaction collective.

L'existence d'une place principale ne doit pas seulement être entendue comme concrétisant un fonctionnement juridique donnant des garanties, des possibilités d'appel à l'individu mis en cause : on ne peut oublier le rôle de centre d'où s'impulsent des décisions d'intérêt collectif et des idées, les règlements d'affaires privées ne constituant pas, et de loin, l'activité unique. De plus l'emploi de la distinction privé / public est une fois de plus préjudiciable ; car comment départager dans une affaire traitée sur la place principale ce qui relève de l'individu ; lui-même est arrivé là parce qu'il s'est trouvé pris dans une trame qui le dépasse largement. On n'exagérerait pas tellement en disant que s'il n'y avait que des problèmes privés, au sens précis du terme, il n'y aurait pas de dulata du tout. On a affaire à des processus de nature politique qui intéressent effectivement un ensemble d'hommes qui se reconnaissent dans une unité supérieure, au-delà de leur sous-quartier.

Les Ochollo ont tenu à matérialiser les discontinuités entre l'ordre du guta et l'ordre du bitante, utilisant la disposition spatiale pour ce faire. Le bale principal est toujours la plus élevée des places, le principe de la verticalité inscrivant dans l'espace la hiérarchie réelle. Celle-ci concerne les places mais non les sous-quartiers puisque même dans l'idéologie des habitants, les sous-quartiers où se trouvent les bale principaux n'occupent pas un rang privilégié : la mention d'une aire résidentielle peut provoquer des réactions : "tel guta est connu", dira-t-on, mais non en fonction de sa place dans le fonctionnement politique du quartier mais des hommes qui s'y sont illustrés ou qui ont une influence actuellement prépondérante dans la vie sociale du village. Les sacrificateurs importants à Doma et Gucha habitent près des places principales de Kasha et d'Abale ; que dire

pourtant de Ke'a où le ka'o kaza a sa résidence de fonction à Kanshama ? Rien ne permet de conclure à des clivages entre les guta au sein d'un même quartier. Schématiquement les assemblées sur les places principales se ressemblent d'un quartier à l'autre, impliquant une présence indispensable des dignitaires en exercice à qui revient la tâche de convoquer l'assemblée et de présenter les causes de cette initiative en ouvrant le débat. Meneurs de jeu en quelque sorte, ils peuvent toujours être consultés pour une question interne à l'un des sous-quartiers et incarnent bien l'homogénéité politique du bitante. L'organisation étagée des assemblées limite au maximum les distorsions entre les différents niveaux d'extension du mécanisme politique, sans pourtant que se fasse jour l'un ou l'autre de ces niveaux une véritable autorité.

Il semble même qu'on n'ait pas cherché à uniformiser l'exercice des positions honorifiques, et le nombre d'halaka pour chaque quartier fait problème puisqu'il ne reflète ni les divisions spatiales des bitante, ni le poids démographique propre à chacun d'entre eux. A Ke'a, pour 416 habitations réparties en 6 sous-quartiers, on compte 2 titulaires, alors qu'à Gucha ils sont 4 pour un nombre semblable de sous-quartiers très légèrement supérieur d'habitations : 468. Pour les 461 maisons de Doma et ses 5 sous-quartiers, 2 halaka seulement ; mais que dire de Zuza qui ne comprend pas plus de 242 habitations couvrant 4 sous-quartiers et s'enorgueillit d'avoir 8 titres d'halaka. Halaka Damota soutenait que la disproportion entre ces chiffres avait une seule cause : "Zuza est la moitié d'Ochollo ; il est normal que ma moitié des halaka vivent dans ce bitante". Or on voit que la population de Zuza ne représente même pas le quart des Ochollo ; pendant longtemps il nous fut impossible de comprendre le sens de cette contradiction apparente.

Il est vrai que Zuza forme le coeur du village, que le noyau original s'est d'abord développé sur le haut du rocher, autour de Muta, ce qui permet d'expliquer la valeur particulière que confèrent à ce quartier les habitants d'Ochollo. Dans l'ordre des préséances le halaka qui vient en premier est celui de Muta issu du clan Argama (14) ; c'est lui qui convoque et qui introduit les assemblées générales auxquelles tous les quartiers participent. Il est clair que Zuza bénéficie d'un privilège symbolique résultant de l'antériorité reconnue à certains de ses habitants. Cela ne suffit pas à en faire la moitié de la société, et on ne voit pas pourquoi cette prééminence se traduirait par une multiplication des dignitaires. Zuza est d'ailleurs beaucoup moins riche en sacrificateurs que les autres quartiers. Nous ne pouvions que nous étonner d'autre part de n'entendre jamais une référence aux halaka de Zuza, alors qu'on parlait des "halaka de Gucha" et des "halaka de Ke'a" ; on désignait les dignitaires du quartier par le titre d'"halaka de Denketa", d'"halaka de Muta".

Il s'avéra que chaque couple de dignitaires portait le nom d'un lieu, mais seuls ceux de Muta étaient rapportés à un emplacement situé à l'intérieur du village. Les six autres titres, Belo, Denketa et Duka renvoyaient aux terres cultivées dans les environs. Il faut avouer que les informateurs ne cherchaient guère à clarifier ces informations, dans la mesure où comme nous le verrons plus loin (cf. § suivant), le peuplement de Zuza était le fruit d'une immigration échelonnée sur une centaine d'années. Soucieux de renforcer en nous le sentiment d'une cohésion transcendant l'histoire, au moment où les bouleversements qui remuaient l'Ethiopie risquaient de remettre en cause leur enracinement, il leur fallait nous convaincre de l'homogénéité de leur société. Dans une telle optique, à trop détailler la composition des bitante, il se pouvait que l'observateur

finît par tomber dans la représentation inverse d'un ramassis d'immigrants n'étant pas parvenus à se fondre en un tout unifié. Il est certain que ce genre de conclusion aurait été exagéré : pourtant il a l'avantage de permettre de mieux saisir l'insertion d'Ochollo dans le pays environnant, de donner une vision plus fidèle du territoire de cette communauté.

## 2/ La constitution des quartiers.

Retraçant les péripéties du peuplement d'Ochollo, en suivant les lignes de sédimentation, on comprend beaucoup mieux l'interdépendance entre le rocher et les terres cultivées. Les Ochollo virent assez vite le parti que dans nos rapports ils pouvaient tirer d'une communication moins unilatérale d'informations ; il valait la peine de substituer à la conception d'une société très cohérente mais en même temps fermée sur elle-même une représentation du "greater Ochollo" attestant l'appartenance réelle des basses terres au village. Cette ouverture du champ d'observation il faut moins la chercher dans l'approfondissement du travail ethnologique que dans la prise de conscience chez nos interlocuteurs de certains enjeux et dans ma volonté de nous inculquer un savoir en prise sur la conjoncture. Ainsi avons-nous appris que des migrations, malheureusement impossibles à dater, avaient abouti à la constitution du quartier de Zuza que nous connaissons aujourd'hui. Il compte bien évidemment des guta - Afautetsa, Garsautetsa, Manana et Doko - et cependant les gens s'y reconnaissent en fonction de leur origine, d'autant qu'ils ont conservé les terres qu'ils occupaient avant de se réfugier sur le rocher pour parer aux attaques des autres Gamo. La condition requise pour accéder à la charge d'halaka est de posséder des terres dans l'un des trois lieux précités ; comme on le verra, le halaka a toujours des obligations relatives à la terre

(bita) d'origine.

Du point de vue symbolique, un marquage du bitante vient redoubler le système des bale en désignant des espaces réservés aux personnages importants de Belo, Denketa, Duka et Muta, et appelés Kistale. Muta comprend en outre le bale le plus ancien d'Ochollo, utilisé pour les réunions limitées aux Argama : sans qu'il y ait de règle interdisant la participation des hommes d'autres clans qui se sont installés près des Argama, leur présence à ces assemblées est contraire à la tradition ; on admet à la rigueur qu'ils y assistent si vraiment ils sont concernés, à condition cependant de ne pas prendre la parole. Remarquons que Muta n'est pas un sous-quartier, mais seulement l'habitat d'un clan groupé. Le bale de Muta réservé à un clan et non aux habitants d'un sous-quartier est donc exceptionnel. Les gens de Muta expliquent qu'ils sont dispersés entre les trois sous-quartiers de Garsautetsa, Afautetsa et Manana ; ils participent aux assemblées qui s'y tiennent en tant que localisés dans ces zones résidentielles. L'arrivée des gens des terres environnantes a bouleversé la géographie ancienne, et au fil des années, les nouveaux se sont mêlés aux "vrais Ochollo", au point que dans chaque sous-quartier on recense des familles appartenant à chacune de ces quatre espèces. Les kistale procurent la possibilité de conserver les vieilles attaches et n'offrent aucun caractère spectaculaire ; on y relève l'absence de torka, les sièges sont figurés par de simples pierres posées sur le sol. Pas de séparation non plus entre le kistale et les maisons : celui de Muta jouxte la maison du ka'o des Argama, celui de Duka est quasiment confondu avec une habitation. Les kistale ont la réputation d'avoir été créés par les premiers habitants et installés près de leur maisons ; ils sont conçus en sorte de ne contenir qu'un nombre restreint d'hommes, seulement des dignitaires.

Rien ne sert donc de rechercher l'identité de Zuza dans la juxtaposition des sous-quartiers qui même aujourd'hui représentent un mode d'appartenance secondaire pour les individus : eux se définissent beaucoup plus par rapport à ces localités qui, disent-ils, avaient autrefois leur propre bale. La formation du consensus à Zuza passe en fait par la référence à l'origine commune plus que par le biais de la résidence. Un homme se prononcera dans une assemblée, qu'elle concerne simplement le guta ou qu'elle ait trait au bitante, en tenant compte des préoccupations de ses compatriotes, si l'on peut dire. Le système d'encadrement du bitante sous la forme de la reproduction des statuts est évidemment pour beaucoup dans la perpétuation de cet état de chose. Mais elle a pour cause non négligeable le gain idéologique réalisé par la sommation des halaka et que notre ami de Zuza traduisait par l'affirmation selon laquelle ce quartier est la moitié d'Ochollo. Dans la représentation unitaire de la communauté, la disparité essentielle du quartier se trouve en quelque sorte "récupérée" au profit d'un discours au second degré où sur tous les habitants de Zuza rejaillit le privilège, dont les gens de Muta devraient seuls se prévaloir, d'être la substance véritable d'Ochollo ; eux acceptent difficilement l'amalgame et ne manquent pas une occasion de faire sentir leur réticence à l'égard des "autres" de Zuza.

La distribution des titres à Gucha reflète une situation analogue qui se trahit dans la différence existant entre les deux dignitaires de Gucha et les autres. Là encore il ne fut pas facile de percer le mystère ; il apparaissait que deux halaka de Gucha étaient partie prenante des assemblées générales du village, les deux autres paraissant agir dans l'ombre des premiers et ne pas bénéficier de la référence à Gucha. On leur applique le nom de Lagama qui lui même correspond, au vu des informations re-



cueillies, à une division d'enterrement ; comme on le verra, ces divisions existent dans tous les bitante sans avoir partie liée à l'échelle des statuts. A ce premier problème s'ajoutait la difficulté de saisir l'extension réelle de l'ensemble dit Lagama. On parle par exemple de Lagama d'en bas et de Lagama et d'en haut (garsa-Lagama , afa-Lagama) et toutes les occasions étaient bonnes à Salomon, notre informateur de Gucha, de rappeler que les Lagama ont un bale en propre : Kancho, où lui-même réside. Cependant il ne fallait pas oublier que les afa-Lagama résident à Abale et dans les guta du quartier mais pas à Kancho et que d'autre part tous les gens de Kancho ne sont pas des Lagama. Il y a aussi un sacrificateur des Lagama dont l'oiza est sur la place de Kancho ; lui-même vit à Abale. Il aurait été plus simple d'indiquer que tous ces gens se reconnaissent originaires d'une même localité située près de la route qui monte vers Dorze : de ce Lagama, personne n'avait pensé à faire mention. Simple mésaventure d'ethnologue, ou plutôt, comme nous le pensons, filtrage de l'information au profit d'une certaine idée d'Ochollo ? De telles ambiguïtés entretenues par les habitants de Gucha relèvent de la stratégie générale déjà envisagée. De plus il se peut que la double appartenance, le double référentiel du sous-quartier et de l'origine aient été favorisés aux dépens d'une représentation homogène de la division en quartiers, eux-mêmes englobant les sous-quartiers, dans la mesure où la réitération d'autres liens favorisait une intégration des individus plus poussée et cependant moins contraignante. Il ne suffit pas de constater l'hétérogénéité historique des composantes de Gucha et Zuza ; il importe d'expliquer aussi pourquoi celle-ci a connu une véritable institutionnalisation.

L'hypothèse proposée consiste à relever d'abord deux contraintes négatives : l'impossibilité d'effacer d'un coup les traces d'un enraci-

nement proche et qui continue à polariser l'activité économique avec les croyances qui lui sont attachées, d'autant plus qu'à Zuza les gens de Muta ont dû soigneusement entretenir la conscience des différences entre les nouveaux arrivants et eux-mêmes ; l'impossibilité de substituer à l'unité d'origine la structure du sous-quartier et de plaquer les divisions résidentielles d'extension limitée sur une répartition territoriale plus large. Positivement, les Ochollo ont fait preuve de leur capacité à jouer des conditions offertes par leur cadre spatial : celui-ci constitue un instrument extrêmement efficace pour la construction des unités politiques ; or, avec le bitante se réalise l'unification de ces différentes unités. A condition que celles-ci ne soient pas un obstacle à la formation d'un ensemble homogène : l'application mécanique de la division en guta ne pouvait que contrevenir au processus historique à l'oeuvre dans la gestation d'Ochollo. Si la nature du guta est propice à des formes de coopération pacifique ou militaire de première importance, on comprend que cette structure se soit surimposée aux formes antérieures axées sur des positions géographiques différentes ; cela n'implique nullement que l'interaction des guta suffisait à produire la cohésion sans laquelle, vu la densité de population, Ochollo n'était pas viable. D'où la réutilisation idéologique et à des fins d'unification politique des référents territoriaux externes à l'espace résidentiel : comme si s'imposaient des modes de quadrillage dépassant l'espace du rocher et se combinant avec la structure originelle, ce qui a pour conséquence que d'une part l'imposition des règles résidentielles détermine une répartition des groupes historiquement homogènes qui les mêle au simple sous-quartier, que d'autre part le respect de l'ancienne identité territoriale préserve dans la représentation et dans les instances politiques l'articulation de ces groupes en tant

que tels, en s'opposant à la menace d'une atomisation toujours possible des sous-quartiers. Dans une stratégie défensive le double quadrillage de Zuza se justifie d'autant mieux que ce quartier est considéré comme le dernier rempart en cas d'attaque et que tous ses membres doivent pouvoir se mobiliser et faire front, sans que l'autonomie des groupes ou des guta mette en danger la coordination du tout. L'unité du bitante ne résulte donc jamais seulement de la juxtaposition des guta : Doma et Ke'a d'une part, Gucha et Zuza de l'autre présentent deux options possibles, la seconde définissant la coexistence des individus au sein du quartier sur le modèle de la projection du cadre territorial, la première jouant sur le seul cadre résidentiel et où la proximité des sous-quartiers semble suffire à assurer le fonctionnement de l'ensemble.

Encore faut-il préciser que, à Ke'a, cette option implique le recours à une hiérarchie beaucoup plus poussée des bale. A vrai dire à Zuza il n'y a même pas de bale principal, puisque Bekero utilisé - nous le verrons - à cet effet, a un statut particulier d'être localisé dans ce bitante sans toutefois être assimilable aux autres places : les gens empruntent le Beke-ro mais ne se l'approprient pas. A Gucha le système des bale est lui aussi beaucoup plus lâche ; il n'y a pas d'intermédiaire hiérarchique entre Abale et les autres places, et Abale ne joue pas le même rôle auprès des Lagama dont le lieu de réunion générale demeure Kancho. A Doma enfin tout se passe comme si se combinaient les deux options, puisque Kog'ma résulte de la projection du référent géographique antérieur sur un découpage spatial en sous-quartiers. De fait c'est le second arrangement qui domine puisque les habitants ont adopté la pratique des dulata pour chaque bale et d'une hiérarchisation de ceux-ci. Insistons sur la complexité d'une disposition dont les modes de lecture indigène - opposition du haut et du bas, noms de bale, limites matérialisées - ne restituent les articulations qu'à con-

dition d'un savoir-faire spécial utilisé dans le cadre de stratégies bien précises accordant selon les circonstances le primat au résidentiel ou au territorial. Cela confirme l'idée que le maniement de l'espace ne se limite pas à un travail d'ordonnement du cadre résidentiel, et que parler de "local group" n'a de sens qu'en prenant préalablement la mesure de ce "local" trop souvent renvoyé à un code résidentiel.

#### XI - LES DIVISIONS D'ENTERREMENT.

Nous n'en sommes pas quitte avec tous les possibles que recèle l'espace du quartier ; les morts eux-mêmes n'échappent pas à la trame que leur vie ne suffit pas à tisser. La mort présente une autre occasion de mettre en espace le bitante, dans le découpage de divisions spécialisées d'enterrement : les gaze. Chaque quartier possède plusieurs de ces associations dont la fonction est de porter le corps - aujourd'hui celui-ci est placé dans un cercueil de bois - et de creuser la fosse où il sera enterré. En général les gaze sont couplés : Dabale fait partie de garsagaze à Doma ; moi-même je suis membre de cette association. Cela signifie que si Dabale meurt je devrai avec tous les membres de notre gaze porter le corps à sa dernière demeure, alors que l'autre association de Doma, afagaze, devra creuser la tombe du défunt. Tout manquement à ces devoirs entraîne une amende que le coupable doit verser au gaze et que ce dernier détermine lors d'une assemblée interne. Comment se constituent les gaze ? Selon quel critère peut-on dire qu'on appartient à telle association plutôt qu'à telle autre ? On procéderait de manière erronée en déduisant une similitude de composition des gaze de leur identité fonctionnelle ; il vaut mieux les carac-

tériser pour chaque quartier.

A Doma, garsa et afa, le bas et le haut règlent les divisions entre lesquelles se répartissent tous les hommes adultes sans exception y compris les potiers et les tanneurs. Garsagaze et afagaze englobent l'ensemble des sous-quartiers et sont disposés des deux côtés d'une ligne invisible qui parcourt tout l'espace du quartier. Traditionnellement il y avait un mura de gaze qui convoquait l'association pour accomplir ses tâches mortuaires et qui collectait l'argent ou plus anciennement les prestations en nature dues à titre d'amendes. Le mura du bale détient aujourd'hui également la charge de mura de gaze. Pour régler les problèmes internes, les deux gaze se réunissent ensemble sur la place principale du quartier dont afagaze occupe la partie haute et garsagaze la partie basse orientée vers la pente. Dans chaque association les anciens contrôlent le bon fonctionnement du gaze en veillant à la réalisation des tâches, en recensant les participants en vue de dénoncer les récalcitrants. Inclut dans Doma, Kog'ma se divise lui-même en afagaze et garsagaze : on a donc quatre associations définies dans le cadre du quartier et qui répartissent les habitants de chaque sous-quartier dans deux divisions distinctes.

Jusqu'à récemment le mura d'Afaze était aussi le mura des gaze de Kog'ma ; c'est l'un des sacrificateurs qui s'occupe maintenant de convoquer la division d'enterrement : lui-même raconte qu'autrefois chaque gaze de Kog'ma avait son propre mura ; il ajoute que tout individu appartenait automatiquement au gaze de son père, quand bien même il changeait de résidence pour s'installer dans un autre bitante. Aujourd'hui cette coutume ne semble plus être en vigueur qu'à Kog'ma : on est du gaze qui correspond à l'emplacement de son habitation. En déménageant on demande aux membres du gaze relatif à la nouvelle maison de bien vouloir accepter sa partici-

pation à leurs activités. Le nouvel arrivant doit s'adresser aux dignitaires du quartier qui s'informent auprès des anciens du gaze auquel l'individu appartenait précédemment, s'ils le jugent nécessaire. En entrant dans l'association, il faut verser une certaine somme d'argent, du moins à Doma : l'argent recueilli ainsi, ou sous forme de punitions, est redépensé lors de repas ou beuveries collectifs réservés au gaze.

La distinction entre afagaze et garsagaze se retrouve également à Zuza mais selon des modalités différentes : dans l'une et l'autre division sont compris des guta distincts, chacun pris en totalité ; la ligne médiane ne passe pas à l'intérieur des sous-quartiers. Garsagaze comprend Doko et Manana, c'est-à-dire la partie est du quartier ; afagaze est constitué de afautetsa et garsautetsa, du côté ouest. Le couplage fonctionnel ne diffère pas puisque quand l'un des gaze porte, il est de règle que l'autre creuse. Seulement au lieu que l'on porte toujours le défunt membre de son gaze, ici quelle que soit l'appartenance du mort les associations effectuent à tour de rôle chacune des opérations : je porte quand c'est le tour de mon gaze quel que soit le défunt, du moment que c'était notre association qui avait creusé pour l'enterrement précédent. Les assemblées de gaze ont la même signification qu'à Doma et se tiennent indifféremment dans l'un ou l'autre bale correspondant au gaze ; il n'y a pas de mura de gaze : puisque leur division respecte les limites des sous-quartiers, les mura de ceux-ci peuvent sans risque de confusion s'occuper des affaires de chaque association. Notons aussi que à Zuza et dans tous les autres quartiers les femmes font partie du gaze de leur époux, sans néanmoins avoir à creuser ou porter comme lui, ni être tenues à une attitude différente selon qu'il creuse ou qu'il porte.

Ke'a présente une délimitation des gaze selon un axe latéral et un

axe vertical. Ce dernier spécifie deux aires indépendantes comportant chacune une paire de gaze. Du côté sud l'un des gaze comprend la population d'Opa, l'autre celle de Moale ; du côté est Bolena constitue le gaze d'en haut. Kan-shama, Urpa, Tato, celui d'en-bas. Comme à Zuza les divisions d'enterrement respectent les délimitations des sous-quartiers ; comme à Doma il y a réciprocité de part et d'autre de l'axe horizontal. Certaines constantes apparaissent dans les trois quartiers, notamment la notion de moitiés d'enterrement qui thématise assez bien la relation structurale existant entre les gaze d'un couple et le rôle imparti à la verticalité pour signifier les oppositions complémentaires.

A Gucha par contre les régularités dont fait preuve l'organisation des autres quartiers se trouvent bousculées. Il y a bien des gaze à Gucha, mais répartis selon d'autres critères et ne remplissant pas toutes les fonctions imparties ailleurs à ces associations. Tout individu doit creuser la tombe d'un défunt de sa division d'enterrement ; mais le principe des moitiés n'est pas respecté puisque ce sont les voisins qui doivent porter le corps : on n'observe pas de réciprocité entre gaze, chacun oeuvrant de manière autonome. De plus, alors que dans les autres quartiers le gaze était indexé sur l'espace résidentiel, ici les associations ne recouvrent aucune zone d'habitat spécifique : à chacun des quatre gaze de Lagama, Sugana, Shole, Gidogucha appartiennent indistinctement les habitants de tous les sous-quartiers de Gucha. En effet la qualité de membre de l'association se transmet de père en fils et demeure inaliénable durant toute l'existence. Chaque division a son mura, et dans les conditions de dispersion des gaze, on comprend que la seule convocation des individus appelés à creuser la tombe nécessite un personnage spécialisé à cet effet. Autre différence par rapport aux autres quartiers : l'intervention active d'un sacrificateur par association. Il doit faire une invocation après qu'on ait placé le corps dans la fosse pour éviter que les mêmes maux qui ont mis un

terme à la vie du défunt ne se portent sur les autres hommes du gaze. On voit qu'entre le système précédemment évoqué et le fonctionnement visible à Gucha il y a un écart que dissimule le vocable commun de "gaze". Deux repères nous permettent de formuler l'hypothèse selon laquelle les appartenances de gaze relèveraient d'une situation plus ancienne où les individus aujourd'hui disséminés dans les sous-quartiers mais se réclamant d'une même association, habitaient ensemble une localité qui aurait laissé son nom aux divisions d'enterrement. C'est le cas pour Lagama qui a conservé, outre son ka'o sa titulature propre ; on oppose souvent le ka'o Aldo au ka'o des Lagama, Worocho, en disant que le premier est le ka'o de Gucha. On le considère également comme le ka'o des Gidogucha et c'est lui qui officie lors de la mort d'un membre de ce gaze. Comme gido signifie "à l'intérieur de", on obtient l'opposition entre deux associations, l'une rassemblant les gens de l'intérieur de Gucha, l'autre les gens de Lagama. On peut ainsi penser que les autres gaze ne font que reproduire des appartenances anciennes, d'autant que Sole et Sugana désignent des terres cultivées aux alentours d'Ochollo.

Il est plus intéressant de se demander pourquoi les membres de ces deux gaze ne cherchent pas à rappeler leurs origines, de même que, nous l'avons remarqué, les Lagama ont mis beaucoup de temps à nous donner les raisons historiques de leur spécificité. Il est bien évident qu'aucun Ochollo ne voudrait de bon gré mettre en lumière un enracinement qui le classerait du côté des "étrangers" ; les déterminations inconscientes sont les plus fortes, où s'actualisent les modalités d'unification du dere. Quand certaines caractéristiques, comme l'existence des dignitaires chez les Lagama, se sont maintenues, la singularité du groupe revient vite à la surface et peut faire l'objet de la conversation ; si au contraire les



éléments qui se reproduisaient à l'intérieur du groupe ont disparu, quoi d'étonnant à ce que l'oubli efface les sédimentations d'où émergea le quartier ?

Ainsi le recouvrement a eu lieu, les gaze ont absorbé dans leur champ de pratique des expériences, des conditions historiques qu'il n'était pas question de retranscrire ou de reproduire telles quelles dans la formation sociale où elles s'inscrivaient, à moins de retrouver une autonomie inviable du fait de l'éclatement d'un contexte sans lequel il devenait de plus en plus difficile de vivre, le regroupement sur le rocher supposant la position de normes de sociabilité et de formes homogènes de régulation. L'emploi du verbe "encadrer" pour désigner ce processus qui y contribue, ne relève pas du jeu de mots ; c'est plutôt là à un jeu d'espace qu'on a affaire. Un système général de moitiés tel que l'illustre l'analyse des trois autres quartiers aurait-il pu, à long terme, se réaliser à Gucha ? Il est difficile de répondre à la question dans la mesure où la formule dissymétrique consistant à faire appel à ses voisins pour porter et à son gaze pour creuser semblait fonctionner tout à fait

convena-

blement à notre arrivée. D'ailleurs ce serait mal comprendre le fonctionnement des divisions d'enterrement qui n'a pas pour effet de niveler les différences, mais qui les manipulent, ou mieux en crée purement et simplement telle la division de Doma qui ne reflète en rien la subdivision en guta.

Voici l'individu disposant de plusieurs espèces de repères que lui fournissent le système des divisions d'enterrement, la distribution en sous-quartiers dont la conjugaison lui offre la possibilité de se vivre comme sujet d'une communauté plus large. L'ouverture du gaze aux femmes, aux potiers et aux tanneurs - les exclus du bale - est significative de la

discontinuité entre le guta et le bitante puisqu'apparaissent des formes de sociabilité nouvelles axées sur les rites funéraires.

La mort est l'occasion d'une récupération de ceux que la structure politique du guta menaçait de marginaliser ; la mort est relationnelle, parce que les rites qui célèbrent l'évènement ne réunissent pas seulement tous les habitants du quartier, mais associant plus largement tous les quartiers d'Ochollo. Les cérémonies se déroulent au Bekero quand la mort appartient à Zuza, en présence de tous les gens du villages ; le marché de Shole sert de cadre aux rites de passage associées aux funérailles d'un habitant de Doma, et Dalbe est utilisé aux mêmes fins par Gucha et Ke'a. Quel que soit le statut du mort tous les résidents du village sont appelés à participer aux funérailles. C'est dire l'extrême cohésion dont fait preuve Ochollo, surtout si l'on sait que plusieurs décès affectent chaque semaine cette société. A lui seul un lieu, de par son site et sa disposition, témoigne de l'articulation et de la structure pyramidale inhérentes à Ochollo : le Bekero.

### XII - LE BEKERO.

Il occupe l'endroit le plus élevé du rocher et domine la hiérarchie des bale ; certains informateurs mettent l'accent sur le fait que le Bekero n'est pas identifiable à un bale. D'autres au contraire désignent sur cet espace plusieurs bale. Les gens de Zuza, disent ces derniers, se réunissent à cet endroit ; de plus quand on cherche à situer Garsautetsa et Afautetsa, on ne peut déterminer l'emplacement de ces deux bale. Il est clair aussi que les assemblées générales du village se déroulent sur le Bekero, la multitude des participants remplissent toute l'étendue de cette place

qui donne sur le lac Abaya. Or les Ochollo assurent que de telles assemblées ne doivent à aucun prix se tenir dans les bale particuliers ; y-a-t-il contradiction entre la norme selon laquelle Bekero n'est pas un bale et la réalité de son insertion dans le quartier de Zuza ?

En fait Bekero échappe à la distribution résidentielle, dans la mesure où l'espace qu'il délimite est dessiné en sorte de déployer plusieurs possibles distincts. Sur les bords de cette étendue d'environ une centaine de mètres des pierres et des torka s'offrent à la vue des arrivants. Au milieu de la place un arbre au tronc protégé par une épaisseur de bambou tressé, autour duquel sont placés les sièges de pierre. Deux rangs de torka se tiennent parallèlement, l'un face aux précédents, l'autre installé sous un second arbre. L'ensemble s'harmonise avec la dénivellation affectant la place, puisque le côté nord est surélevé. Surélevé également se trouve, face à l'arbre entouré de bambou, un cercle de sièges de pierre. Un renforcement en contrebas est esquissé, où les orateurs doivent se placer pour prendre la parole. Les ka'o s'assoient lors de ces assemblées sur les torka jouxtant le bambou ; les halaka occupent les deux rangs suivants, se faisant face, si bien que l'un des rangs tourne le dos aux sacrificateurs. Le cercle de torka est réservé à ceux qui viennent après les dignitaires dans l'échelle des statuts. (15) Quant aux autres hommes, ils se répartissent tout autour sur les bords de la place.

On ne peut ignorer l'existence sur le Bekero de deux maisons des hommes, l'une à l'ouest, l'autre à l'est, cette dernière reconstruite sous forme de maison de bois couverte de tôle ondulée. Ils nous indiquent l'existence de deux bale ; et effectivement les demi-cercles de sièges de pierre proches des maisons des hommes délimitent l'espace d'Afautetsa et Garsautetsa qui comme leur nom l'indique (s'asseoir en haut, s'asseoir en bas)

occupent respectivement le haut et le bas de la place et correspondent à des sous-quartiers situés sur des hauteurs différentes de la plate-forme rocheuse. Il est très difficile d'identifier ces deux places dans la mesure où leur existence est purement et simplement niée dans le contexte des grandes assemblées et où le rôle des sous-quartiers à Zuza est contrebalancé par l'importance des référentiels d'origine, le système des bale s'étant imposé sans jamais effacer les autres lieux de réunion et notamment les ķistale (cf. section X, p. 95). D'ailleurs pour les Ochollo de tous les quartiers, l'espace qui domine Zuza n'a d'autre appellation que "le Bekero", beaucoup ignorant même les autres utilisations qui en sont faites. Le Bekero se définit pour tous comme lieu des assemblées de tous les Ochollo et comme place des sacrifices concernant l'ensemble de la population. Le sacrificateur principal du quartier de Ke'a (16) immole à cet effet près d'un arbre situé à l'emplacement d'afautetsa : autre façon, rituelle celle-là, de s'approprier la totalité de cet espace. Tout se joue sur le centrage qui s'opère, selon que les dignitaires occupent ou non la partie légèrement surélevée face à laquelle sont tenus les discours. Symboliquement, quand les réunions, comme c'est le cas pour les deux sous-quartiers de Zuza se tiennent d'un côté ou de l'autre de la place, l'espace est comme éclaté et en toute rigueur le nom de Bekero ne peut plus alors convenir à l'un ou l'autre des bale. Bekero existe toujours, mais hors des limites qu'ils circonscrivent, sauf bien entendu pour les participants de ces réunions ; dans le cas où Zuza tout entier se concerta, on utilise Afautetsa.

On voit donc que l'arrangement de l'espace produit un étagement des

relations de pouvoir et des pratiques rituelles à Ochofio. Avec la pyramide ainsi édifiée se profile un certain style de rapport des parties au tout où l'intégration est moins une donnée stable qu'un processus de structuration en perpétuelle gestation. L'activité symbolique / pratique qui se déploie dans la combinatoire complexe des éléments de spatialité met en oeuvre des opérations diverses saisissables dans la dynamique des parcours comme dans la statique de la résidence. Elle conditionne la représentation que se fait de lui-même l'individu, en déterminant ces réseaux d'appartenances où le sujet se construira une identité. Enfin elle est pour beaucoup dans la constitution du champ de la politique et dans la délimitation d'une formation spatiale autonome.

NOTES

(1) A.J. Greimas : Sémiotique et Sciences sociales, Partie III, p.129.

(2) C. Levi-Strauss : Anthropologie structurale, chapitre 8, pp.147-180.

(3) D. Sperber nous a fait remarquer que chez les Dorzé, imats signifie invité.

(4) D'après Straube, les Ochollo et les Otollo auraient à l'origine formé un seul peuple. "D'après les traditions des peuples Gamu, les Otchollo forment une partie du peuple Otollo qui a presque le même nom, et qui se trouve être voisin des Sala du côté ouest, à l'est du plateau Gamu. Chez les Dorze on m'a raconté que dans les anciens temps, à la suite d'un manque de terre, une partie du peuple Otollo avait dû quitter sa patrie sous la conduite d'un homme nommé Kayo, et avait immigré dans la région de Dorze. Les Dorze accueillirent les nouveaux venus aimablement et leur attribuèrent comme lieu d'habitation la plaine qui s'étend entre les falaises du pays montagneux et la berge du lac, région qui appartenait auparavant aux Dorze en tant que territoire de tribu. A Kayo succéda son fils Kamba et après lui l'oncle Ochollo. Quand les immigrants voulurent se libérer de la tutelle des Dorze, il y eut un combat dans lequel les Dorze eurent la victoire. Depuis ce temps, les Ochollo se trouvent dans une relation de dépendance vis-à-vis des Dorze et ont été souvent en guerre avec ceux-ci... A Ochollo, les indigènes m'ont raconté qu'ils ne s'étaient pas séparés des Otollo d'une manière pacifique, mais qu'ils avaient émigré dans leurs actuelles demeures après des querelles guerrières, et qu'aujourd'hui encore les Otollo les considéraient comme leurs ennemis."

Nous citons ces données qui ont l'intérêt de présenter des informations sur l'origine d'Ochollo recueillies chez d'autres Gamu ; pour notre

part, nous n'avons pas rencontré d'habitants d'Ochollo qui établisse une filiation ni même un simple rapport entre Ochollo et Otollo. En tout cas, Straube va trop vite en besogne quand il établit un rapport de dépendance entre les Ochollo et les Dorze. Nous reviendrons ailleurs sur la question complexe des rapports dont il est fait mention ; mais signalons qu'il s'agit en fait de relations rituelles et non d'une subordination politique.

(5) Cette notion sera plus largement explicitée dans le chapitre 3, Section I.

(6) Grand cycle annuel de rites qui ont lieu à la fin de la saison des pluies.

(7) Chapitre 2, Section IV, 2, c).

(8) Nous ne pouvons dans cette étude développer la question des relations d'Ochollo avec les hameaux environnants. Nous reviendrons ailleurs sur cette question, dans le cadre d'une analyse des rapports d'Ochollo avec l'extérieur (autre dere, hameaux, implantations modernes).

(9) Sur les croyances aux esprits, voir ci-dessous, chapitre 3, Partie I.

(10) Il arrivait qu'on enterre sous les torka les trophées sexuels des morts. Parfois le héros les conservait dans sa maison jusqu'à sa mort et les faisait enterrer avec lui.

(11) Cf. chapitre 2, Section IV, 3, a).

(12) La seule exception à cette règle : certaines assemblées qui ont lieu après les enterrements sur le bale de Dalbe, et où les femmes peuvent prendre place.

(13) Nous reviendrons, au chapitre 2, sur la dualité entre bitane halaka et aduma halaka. Notons que l'aduma halaka est hiérarchiquement subordonné au bitane halaka.

(14) Cf. ci-dessus, Section I.

(15) Les simples bitane dont il sera question au chapitre 2.

(16) Le ka'o kaza évoqué ci-dessus, Section IV.

CHAPITRE 2 : LES FETES SOMPTUAIRES ET LE SYSTEME  
POLITIQUE D'OCHOLLO.



PLAN DETAILLE DU CHAPITRE.

- I - FEUILLES DE JOURNAL : L'ETHNOLOGUE ET LA FETE.
- II - LE ROLE DES DIGNITAIRES DANS LE SYSTEME POLITIQUE OCHOLLO.
  - 1/ Attributs des dignitaires.
  - 2/ Assemblées et fonctions politiques.
  - 3/ Les pouvoirs des dignitaires.
- III - LES FETES SOMPTUAIRES.
  - 1/ Dépense somptuaire et cycle de consommation.
  - 2/ Fêtes et changement de statut.
- IV - L'ACCESSION AU TITRE D'ADUMA HALAKA.
  - 1/ La désignation du aduma halaka.
  - 2/ Le rôle du lazantsa.
  - 3/ Les préliminaires.
  - 4/ L'invitation.
  - 5/ Les prestations aux halaka.
  - 6/ Les prestations aux potiers et aux tanneurs.
  - 7/ Le premier tour rituel de marché.
  - 8/ Le second tour rituel de marché.
- V - L'ACCESSION AU TITRE DE BITANE HALAKA.
  - A - Comment devient-on simple bitane ?
    - 1/ La visite au ka'o.
    - 2/ La fête proprement dite.
      - a) la remise des prestations en numéraire.
      - b) la remise des prestations en nature.
      - c) l'immolation du boeuf.

B - Comment devient-on bitane halaka ?

- 1/ La démarche auprès du sacrificateur principal du quartier.
- 2/ L'utsuma.
- 3/ L'ade gado.
- 4/ Le premier sofe : déplacement rituel vers la place principale du quartier (bale sofe).
- 5/ Le second kumets : l'invitation des sacrificateurs du quartier.
- 6/ L'invitation des filles et l'invitation des femmes.
- 7/ L'invitation précédant le second sofe.
  - a) les invités.
  - b) le festin.
  - c) la remise des prestations.
  - d) l'immolation du boeuf.
- 8/ Le troisième kumets : démarche auprès du sacrificateur principal du quartier.
- 9/ Le second sofe : tour d'entrée rituel sur le marché (ga'e gelo sofe).
- 10/ Le oga.
- 11/ Le troisième sofe : parade sur le marché (aleka sofe).
- 12/ Le sacrifice aux esprits.
- 13/ La présentation aux dignitaires sur le Bekero.

VI - L'ENJEU DES FETES.

- 1/ La nature des fêtes de halaka : variantes ou différences ?
  - a) nature des transitions.
  - b) le spectacle des fêtes.
  - c) formes de la prodigalité.
- 2/ Les statuts de halaka.
  - a) les messagers.
  - b) société et stratification.
  - c) une "société de plaisanterie" : les potiers.

d) les prérogatives des dignitaires.

3/ La reproduction de la dualité de rangs inhérente au système politique ochollo.

a) les rapports de production traditionnels.

- appropriation des terres.

- coopération.

b) le système politique traditionnel.

c) les transformations du système politique.

VII - LA FETE DEFAITE.

Ce chapitre prend pour point de départ l'expérience d'une entreprise malheureuse. Nous avons décidé de donner une fête, à la suggestion des anciens et de nombreux autres habitants du village. Cette fête échoua, pour deux raisons :

1 - nous ignorions l'enjeu réel des fêtes somptuaires dans la société ochollo ;

2 - cette initiative eut lieu dans un contexte de crise et fut l'occasion d'un affrontement entre composantes sociales antagonistes.

Les extraits de notre journal cités ci-de-sous servent d'argument à une analyse qui s'efforce de cerner le fonctionnement et les fondements du système politique d'Ochollo. Nous avons tenu à préserver la spontanéité de réactions fort subjectives notées au jour le jour.

#### I - FEUILLES DE JOURNAL : L'ETHNOLOGUE ET LA FETE.

Dimanche 15 décembre : il ressort des discussions de ces jours derniers que l'idée de donner une fête serait sans nul doute bien accueillie par la population. A condition évidemment de ne pas lésiner sur la quantité des produits offerts. Notre interprète, Kapita, part annoncer notre intention "officiellement" aux anciens ; il revient vers midi. Un peu plus tard arrivent le balabbat (représentant du village auprès des autorités provinciales) et le chika shum (son adjoint, qui collecte les taxes au nom de l'administration). Personnages peu sympathiques, censeurs. Ils commencent par nous dire que ce n'est pas assez de faire une fête. Nous ne comprenons pas.

Entrent alors les halaka de Muta et de Ke'a, et aussi nos amis, halaka Damota (un ancien balabbat) et halaka Shanko. Alors le balabbat et le chika shum se mettent à réclamer une fête plus importante : "à quoi sert de don-

ner une fête qui ne profite qu'à quelques-uns, dit le balabbat. Ici beaucoup sont pauvres ; ils ont des problèmes. Vous voulez donner un boeuf pour que quelques hommes seulement en profitent. Mais à Ochollo nous sommes plusieurs milliers. Et vous voulez que moi, le balabbat, je vous encourage à donner cette fête... Je travaille pour tous les Ochollo, pas pour quelques-uns. C'est pour tous qu'il faut donner ; on ne peut pas accepter ceux qui croient que, parce qu'ils donnent à quelques-uns, ils sont quittes envers les autres. Et d'abord que donnerez-vous ? Combien de dollars êtes-vous prêts à dépenser pour le boeuf ?

Le chika-shum, à son tour, tient à peu près le même langage. La question du prix que nous comptons mettre est reprise par le dignitaire (bitane halaka) de Muta, nommé Wolka. Nous répondons : "environ 100 dollars". Cela déclenche les hauts cris. Un boeuf coûterait 200 dollars ; et si nous ne voulons pas dépenser plus, nous prouvons que nous ne cherchons nullement à nous unir avec les gens. Telle est du moins la conclusion du balabbat et du chika-shum qui se lèvent et indiquent qu'ils ne s'associeront pas à une initiative qui lèse véritablement l'ensemble des Ochollo. Ils nous rappellent que ces derniers ont déjà été trompés par les Amhara. A quoi bon être à nouveau traités indignement par les étrangers ? Le balabbat et le chika-shum sont apparemment considérés comme des chefs par les anciens qui ne disent mot pour nous défendre. Seul halaka Shanko rappelle que nous avons déjà donné de l'argent pour aider l'église copte ; mais il reprend, sans les modifier, les arguments déjà exprimés. Les autres dignitaires interviendront dans le même sens.

Nous répondons que nous ne pouvons ni ne voulons donner plus d'argent pour la fête. Tous partent, finalement, sauf halaka Wolka et halaka Damota qui essaient d'arranger les choses. Nous tombons de haut, et ne

voulons plus entendre parler de cette histoire. La soirée se passe tristement ; mais nous reprenons courage. Si les anciens se montrent plus diplomates à notre égard, nous réviserons notre arrangement.

Lundi 16 décembre : Kapita est parti dès 7 h. 30 prévenir les anciens de notre déception. Un peu plus tard, visite des halaka Damota et Wolka : ils nous demandent de ne pas en vouloir aux anciens. Ils proposent aussi de s'occuper de la fête, de "faire le programme", et demandent les 120 dollars que nous comptions consacrer aux réjouissances. Nous répondons que nous ne sommes pas encore sûrs de rester à Ochollo, que nous leur donnerons la réponse demain. Nous sortons prendre le café chez un tisserand qui nous montre la maison des épousailles qu'il a construite. Nous rencontrons quelques anciens qui sont au courant des événements de la veille et approuvent notre attitude. Il semble que certains jeunes hommes soient très choqués par la conduite des anciens à notre égard ; mais la veille ces derniers ne nous disaient-ils pas que les jeunes trouvaient que nous ne donnions pas assez, que nous ne les invitions jamais ?

Mardi 17 décembre : aujourd'hui marché ; mais auparavant, ce matin, les hommes ont été appelés à transporter des arbres pour construire à Dalbe la maison destinée aux étudiants qui viendront à Ochollo dans le cadre de la campagne de diffusion des mots d'ordre révolutionnaires. Halaka Damota et halaka Wolka profitent du marché pour nous rendre visite. Peu de temps après se joint à eux un dignitaire de Ke'a, Mereta. Grandes excuses pour dimanche dernier. Ils acceptent notre argent puis le recomptent plusieurs fois. Il est décidé que Damota achètera les boissons à suffisance. Wolka s'occupera de trouver un boeuf consistant. Halaka Wolka nous fait lever, et très cérémonieusement nous souhaite enfants et richesses, en récompense d'une si belle action.

Dimanche 22 décembre : la fête a lieu aujourd'hui. La première préoccupation au réveil, c'est de n'avoir omis aucune personnalité dans nos invitations. On vérifie avec Kapita, en énumérant les noms et qualités des gens ; il part ensuite prévenir les quelques personnes non encore convoquées.

Le boeuf doit bientôt arriver ; il a été acheté hier au marché de Lante, et on le tuera ici. Nous commençons à attendre ; bientôt des nouvelles nous parviennent par les Ochollo qui remontent comme tous les dimanches passer la journée en famille. Il paraît que le boeuf s'est échappé cette nuit dans la forêt. On avait décidé de faire halte sur le chemin, mais l'animal, apparemment désorienté de s'élever ainsi vers une destination inconnue, a trompé la vigilance de ses gardiens. Il a fallu s'éloigner dans les broussailles pour finalement retrouver le boeuf, alors qu'on commençait à désespérer en pensant qu'il avait peut-être fait une chute irrémédiable. On a donc décidé ce matin, devant les réticences de la bête à continuer le chemin, de l'abattre sans plus attendre.

Nous voyons des femmes chargées de morceaux de viande se diriger vers notre maison. On place sur le sol des feuilles d'ensete et les quartiers de viande sont étendus afin qu'on puisse les découper. Halaka Wolka et halaka Damota ne sont pas encore arrivés. Au début de l'après-midi la situation est la suivante : la viande est déposée sur une table et tout est prêt pour accueillir les invités ; beaucoup d'enfants s'agitent autour de la maison ou aident à disposer les sièges supplémentaires. Et pourtant, personne n'est encore là. Le soleil est haut dans le ciel ; seuls les voisins se montrent aux alentours de la maison. Kapita est parti annoncer que tout est en place. Il revient tout à fait désespéré : comme par enchantement, tous les anciens ont disparu ; impossible de les trouver. Sans trop m'inquiéter, je monte vers le haut du village ; les gens que je croise

parlent d'une assemblée qui viendrait d'avoir lieu.

Pourquoi une assemblée aujourd'hui ? Les anciens auraient-ils oublié qu'ils devaient venir chez nous ? Autour du Bekero, je ne vois cependant personne ; les halaka de Zuza sont introuvables, ceux de Ke'a et Gucha sont parait-il, rentrés chez eux. Il ne me reste plus qu'à redescendre. Anne a elle aussi vent de cette assemblée. On y aurait parlé de la fête des étrangers ; on s'est même disputé à ce sujet. Ceux qui voulaient nous visiter auraient été menacés. Par qui, pourquoi ? Difficile d'avoir une réponse. Comme toujours le dimanche, au milieu de l'après-midi, beaucoup de gens viennent s'asseoir sur la place du marché, face à notre maison, surtout des jeunes hommes, les plus âgés allant boire dans les maisons où l'on prépare l'hydromel. Plus le temps passe et plus la tension croît autour de nous. Quel parti prendre ? La viande exposée, l'odeur qui en émane, rendent plus pressante cette question. Il ne faut plus compter sur ceux que nous avions pressentis.

Comme pour appuyer cette constatation, halaka Wolka apparaît ; d'un pas précautionneux, comme s'il redoutait d'être suivi ou même simplement remarqué, il franchit le seuil de notre maison, s'assied et commence à nous parler rapidement : "j'ai voulu que vous donniez cette fête. Je pensais que les Ochollo seraient contents qu'on tue un boeuf à leur intention. J'ai fait ce que je vous avais promis : j'ai acheté le boeuf et l'ai moi-même égorgé. La viande est là ; mais les Ochollo me menacent : on m'a insulté, des jeunes hommes m'ont dit que j'avais le mauvais oeil. Savez-vous que je suis un Argama ? On nous a dit aussi à nous autres, les anciens, qu'on nous battrait si nous venions ici. Nous battre, nous, les anciens ! Je croyais avoir agi pour que tout se passe bien pour vous et que cela soit



bien pour les Ochollo. Je me suis trompé. Maintenant je dois partir : que se passerait-il si on me voyait dans votre maison ? Non, il faut que je parte ; je n'ai rien d'autre à dire".

Après un tel discours il faut bien se rendre à l'évidence : les gens importants ne viendront pas. Il n'y a plus qu'à parer au plus pressé, en se débarrassant de la viande. Qu'au moins un repas ait lieu avant la nuit : nous annonçons aux voisins, à tous ceux qui acceptent de venir manger et boire, que les portes leur sont grand ouvertes. Les tisserands ne se font pas prier et s'asseyent, servis par Bolcha, le seul ancien qui, avec halaka Damota, participent aux ripailles. Ce dernier, peu de temps après, s'éclipse : il avait oublié, dit-il, une réunion de famille ayant trait au mariage d'une de ses filles. Personne en tout cas n'a perdu l'appétit ; les circonstances de l'invitation ne semblent guère affecter les présents. Kapita fait remarquer amèrement que les potiers et les tanneurs, des descendants d'esclaves de nos voisins aussi, se sont mêlés aux convives. On mange et on boit tard, bien après la tombée de la nuit. Après le départ de nos hôtes, il reste suffisamment de viande pour faire appel aux femmes : celles-ci se sont plaintes de ne pas être de la fête. Ce n'est donc que partie remise.

Lundi 23 décembre : les voisines sont venues ; elles ont chanté et dansé, plus que les hommes qui, arrivés tard, avaient la veille surtout bu et consommé la viande. Malgré le nombre encourageant de ceux qui ne nous ont pas abandonnés, nous sentons la précarité extrême de notre position à Ochollo. On a aussi appris que le balabbat qui avait bien promis de ne pas être présent aux agapes, ne s'était pas fait faute de décourager les autres personnalités pressenties. Pourtant nous ne pensons pas que son veto ait pu être très puissant face à l'engagement de halaka Wolka, premier en titre de tous les dignitaires. D'autre part le balabbat a rompu de longue date avec l'église

copte et a adhéré à la mission ; la plupart des anciens ne sont pas missionnarisés. A elle seule, cette différence confessionnelle interdit qu'un véritable consensus puisse se réaliser, entre le balabbat et les personnages de premier plan d'Ochollo ; à supposer d'ailleurs, ce qui n'est pas évident, que le balabbat veuille à tout prix faire échouer nos initiatives. Cela n'était pas apparu lors de notre première rencontre avec lui ; son discours, quand il s'est opposé à la fête, semblait plutôt concerner les Ochollo : il montrait en effet l'intérêt qu'il portait à l'ensemble de la population, en dénonçant une entreprise qui s'adressait aux riches seulement.

Ne sachant trop que faire pour comprendre comment on en est arrivé là, nous envoyons Kapita consulter Marigeta Sisfaï Asfa, le prêtre copte qui tient un bar sur la place du marché ; ce dernier a décidé de réunir les dignitaires à la tombée de la nuit et il me convoque pour m'expliquer devant eux. Je justifie notre présence ici en rendant compte de nos activités et du but de notre travail : écrire un livre sur Ochollo. Je rappelle aux anciens qu'eux-mêmes s'étaient engagés à nous aider, et que, en vue de la fête, c'est le dignitaire de Muta, Wolka, qui au nom d'Ochollo, a accepté notre argent et s'est chargé d'acheter le boeuf. Enfin je réaffirme que nous ne voulons pas troubler la paix du village et sommes prêts à quitter Ochollo, s'ils le jugent bon. Ma seule requête consiste à demander la réunion d'une assemblée où tous les habitants puissent se prononcer sur l'opportunité de notre présence, et où auparavant nous puissions expliquer quelles étaient nos intentions quand nous nous sommes installés ici.

A tour de rôle les dignitaires présents se lèvent et prennent la parole. Ceux de Ke'a et de Gucha parlent d'abord et indiquent comment ils ont été

sommés par les jeunes gens de ne pas se rendre chez nous. Selon eux ceux-ci ont argumenté ainsi : "Les temps ont changé ; le woga (loi) est en train de changer aussi ; c'est la révolution et l'ancien ka'o (il s'agit d'Haïlé Sélaïssié) est en prison. Vous, vous ne connaissez pas le nouveau woga ; comment pouvez-vous dire ce qui est bon et ce qui est mauvais pour nous ? Savez-vous choisir le bon et le mauvais ?" Aux anciens qui continuaient à clamer leur compétence, les jeunes ont alors rappelé ce qui s'était passé récemment. Les tisserands ont accusés les halaka de n'avoir pas su défendre les terres d'Ochollo : "Amru Sélassié Abébé, l'ancien gouverneur nous a repris nos terres ; il ne nous a jamais donné d'autres terres comme il l'avait promis. On vous a envoyé contester à Addis ; on vous a donné tout notre argent. A quoi cela a-t'il servi ? Maintenant d'autres étrangers viennent ; ils vous donnent un boeuf. Que vont-ils faire ensuite ? Pourquoi ce cadeau ? Vous n'en savez rien, mais vous irez chez eux sans vous soucier de ce qui suivra". Ceux qui, parmi les anciens, manifestaient la volonté d'aller à notre fête, on leur a dit que si on les voyait chez nous, on les suivrait et on les battrait. Que pouvions-nous faire ? C'est vrai que le woga est en train de changer", conclut le dignitaire (bitane halaka) de Ke'a.

Halaka Sage de Doma se lève et explique qu'une étrangère s'est installée à Dorzé, il y a quelques années (il s'agit de l'ethnologue J. Olmstead) ; elle a donné des fêtes et est devenue halaka. Mais ensuite elle a acheté un terrain et fait bâtir une maison. Elle a fait comme les Amhara, en profitant de l'argent dont elle disposait pour prendre les terres de Dorzé. "Ici ajoute Sage, les jeunes ont pensé que les étrangers se préparaient à acquérir des terres ; ils se disent qu'une fois devenus halaka, quand ils auront donné des fêtes aux Ochollo, les gens les laisseront prendre leur place. C'est cela dont les jeunes ne veulent pas, et c'est pourquoi ils nous ont empêchés

de venir."

Halaka Wolka qui paraît très affecté par les péripéties de ces derniers jours parle ensuite pour rappeler que lui-même a toujours été partisan de notre présence à Ochollo et a fait en sorte que nous puissions inviter les gens à notre fête. Depuis longtemps les jeunes se demandent pourquoi nous restons là et accusent les anciens de nous garder pour profiter de notre présence. "Evidemment, disent-ils, ce sont toujours les anciens qu'on invite et à qui on donne à boire de l'alcool. Les étrangers ne font rien pour nous ; ce n'est pas eux qui rendront nos terres". Dans ces conditions une fête qui ne pouvait, vu la somme mise en jeu, que toucher une partie restreinte des Ochollo les lèse encore plus.

"J'ai cru que je pouvais organiser cette fête, conclut halaka Wolka. Je pensais parler au nom de tout Ochollo, car je suis puissant (wolka) sur ce territoire ; je me suis trompé. Je suis un halaka : je ne suis qu'un messager". A la demande du prêtre, les dignitaires acceptent de convoquer une assemblée dans quinze jours. Aucun d'eux ne m'a attaqué, mais personne n'a donné son opinion sur la question de savoir s'il nous fallait quitter Ochollo.

Ces extraits de journal reflètent les difficultés du "terrain", les multiples "gaffes" que commet l'ethnologue dans sa tentative de pénétrer une société autre. Mais les événements relatés sont précieux parce qu'ils nous apprennent du fonctionnement de la société Ochollo. Par exemple l'idée de donner une fête où l'on offrirait à la population outre des boissons, un boeuf immolé en son honneur, n'avait pas germé en nous spontanément. Elle était plutôt le fruit d'une pression de la société : exprimée par les anciens, par ceux qui se disaient les interprètes de la commu-

nauté, l'opinion selon laquelle les étrangers devaient offrir une fête dispendieuse avait fait son chemin. Au bout de quelques semaines elle apparaissait comme une condition préalable pour que les Ochoollo nous acceptassent ou, du moins, nous reconnussent. Nous avons donc intériorisé la nécessité d'une telle initiative, mais nous ignorions presque la signification, pour cette société, de cette sorte de dépense. Seule la compréhension de l'enjeu des fêtes somptuaires peut permettre, après coup, de saisir dans quelles stratégies nous nous trouvions imbriqués, et quelle démarche, essentielle dans la pratique politique, nous nous trouvions, sans même en être conscients, en train de réitérer. Il faudra ensuite expliquer les raisons de cet échec, en quoi il représente le triomphe de certaines forces en conflit contre un système lui-même décalé par rapport aux transformations qui affectent la société ochollo.

## II - LE ROLE DES DIGNITAIRES DANS LE SYSTEME POLITIQUE OCHOLLO.

### 1/ Les attributs des dignitaires.

Dans les premiers temps de notre séjour, on nous conseillait souvent d'inviter les anciens du village et il avait été convenu que les personnages les plus représentatifs viendraient ainsi partager notre tajj (sorte d'hydromel) : il importait de ne pas mélanger les participants et de les recevoir quartier par quartier. Tour à tour les anciens de Doma, de Zuza et de Ke'a, après avoir goûté à nos boissons, se dirent satisfaits et nous affirmèrent qu'ils appréciaient que nous ayons accepté de quitter "notre maison, nos mules, nos champs" pour nous consacrer à l'étude la loi (woga) de leur terroir. Evidemment "ce n'est pas en un jour qu'on peut apprendre le woga. D'ailleurs combien longue est la germination après qu'on ait planté la semence ! La poule enfante-t-elle directement son rejeton ? Jour après jour l'oeuf est couvé, et de même votre

savoir s'accroître peu à peu", nous déclaraient certains de nos hôtes qui acceptèrent d'être nos initiateurs.

L'appréhension du woga est comme une seconde naissance ; ceux qui prétendaient en être pleinement informés justifiaient leur compétence par le titre qu'ils détenaient : n'étaient-ils pas les dignitaires (halaka) de leur quartier ? Il est vrai que les halaka sont entourés d'une considération particulière par leurs concitoyens. Comme on l'a indiqué au chapitre I, il est nécessaire qu'il y ait toujours simultanément seize halaka en exercice sur le territoire d'Ochollo : huit dignitaires à Zuza, deux à Doma, deux à Ke'a et quatre à Gucha. En cas de vacance d'une de ces charges, non seulement le quartier qui n'a pas voulu ou pas pu se procurer un dignitaire est menacé d'en pâtir, mais aussi toute la population du village est vouée à subir des maux et des catastrophes. A notre arrivée on chochotait qu'il manquait des titulaires à Gucha. En fait chacun savait que deux halaka sur quatre étaient morts sans avoir été remplacés ; personne n'eût osé l'affirmer publiquement : même les habitants des trois autres quartiers auraient craint d'évoquer ce problème, alors insoluble, et de s'attirer ainsi de graves ennuis.

Beaucoup d'autres personnages se disaient aussi halaka, à bon droit d'ailleurs, puisqu'ils avaient assumé ces fonctions dans le passé. Généralement les anciens dignitaires sont appelés les "pères" (ade) (1) : il nous fallait les inviter avec les dignitaires en exercice et certains anciens (chima) connus dans leur quartier pour leur savoir-faire rituel ou leur art de la parole. Etant donné le nombre important de ade, il apparaît que la mobilité est suffisante et le système assez ouvert pour que la durée des fonctions d'halaka n'excède pas un nombre limité d'années. On reconnaît traditionnellement les dignitaires en exercice à leurs che-

veux longs coiffés en tresses, à leur bâton (tsambara), et au morceau de beurre qu'ils se mettent sur la tête. Ils portent leur gabi (tissu de coton dont ils se drapent comme la plupart des hommes d'Ochollo) de façon à couvrir leur bras droit. Lors des occasions cérémonielles, les dignitaires attachent à leur front l'insigne phallique (kallicho); ils revêtent la peau de tigre et la culotte rayée (bungusa). Quand ils abandonnent leur fonction, les halaka se font couper les cheveux et n'ont plus à les enduire de beurre ; ils peuvent aussi désormais découvrir leur bras droit. En devenant dignitaire on ne se voit pas seulement investi d'un titre spécial : si certains honneurs sont attribués à ce genre de personnages, c'est qu'ils jouent un rôle déterminant dans le fonctionnement politique de la société ochollo. Faut-il, comme le suggérait, lors de la préparation de notre fête, notre ami halaka Wolka, admettre que certains d'entre eux sont "puissants" et en mesure de rallier à leurs idées la majorité de la population ? Aurait-on affaire à un véritable pouvoir des halaka ?

## 2/ Assemblées et fonctions politiques.

Le principe de la titulature s'inscrit dans le cadre d'un système politique axé sur la tenue fréquente d'assemblées (dulata). Le système politique fonctionne au sein des subdivisions résidentielles. Les assemblées administrent les affaires de la collectivité : des problèmes multiples y sont mis en débat. A côté des litiges entre particuliers à propos des limites de leurs lopins ou des querelles concernant les priorités accordées dans l'irrigation des basses terres, les réunions ont aussi pour objet de promouvoir des initiatives collectives : la réfection des chemins, l'organisation des sacrifices, par exemple. On y traite bien

sûr des questions intéressant l'ensemble du quartier ou même tout le village, comme les rapports avec les autres dere : seule la dulata est en mesure de prendre la décision de faire la paix avec des adversaires, en réglant à l'amiable un antagonisme né le plus souvent d'un affrontement entre quelques habitants du village et des citoyens des sociétés frontalières. Le déroulement de la réunion sur le bale est parfois, il est vrai, fort houleux.

La participation à l'assemblée est ouverte à tous les hommes des clans citoyens (mala). Les membres des clans castés (ts'oma) et les femmes ne pénètrent pas sur les places : quand ils assistent aux assemblées, ils parlent de l'extérieur du bale, sur le chemin qui le jouxte. Les assemblées se déroulent à différents niveaux : sous-quartier, quartier, Bekero. On tient compte des origines du plaignant, et on essaie toujours de régler un litige au plus bas niveau, sur le bale du plaignant. Dans l'impossibilité de statuer, on se résoud alors à organiser une assemblée sur la place principale du quartier. Au cas où la décision prise au niveau du quartier ne peut être exécutée et se heurte à la résistance du coupable et de ses relations, on fait appel à tout le village en rassemblant les hommes sur le Bekero. Le choix du lieu de réunion est aussi guidé par la considération de la nature du problème traité : si par exemple il s'agit de discuter des modalités de l'irrigation ou de l'organisation des semences pour un territoire qui est réparti entre deux des quartiers, on tiendra une assemblée sur le bale principal de l'un d'eux à laquelle assisteront tous leurs habitants.

A chaque étape de la pyramide correspondent certaines caractéristiques :

a) au niveau du sous-quartier : l'assemblée est convoquée sur demande des membres du guta par le délégué du sous-quartier (mura). Ce dernier



est désigné par les habitants du sous-quartier pour être, sa vie durant - sauf s'il accède au titre de dignitaire -, l'envoyé de la subdivision résidentielle. Outre la tâche d'appeler les hommes à l'assemblée, il lui incombe aussi d'exécuter les décisions de celle-ci. Autrefois lorsqu'on décidait de labourer les basses terres à la venue des pluies, le mura était chargé de réunir au jour dit les agriculteurs qui descendaient alors travailler sur leurs lopins. Il arrivait que l'un des habitants du guta refuse de se joindre aux autres. Par la suite, lors d'une assemblée consacrée également à d'autres questions, son cas était examiné. "Pourquoi n'as-tu pas labouré avec les autres", lui était-il demandé. Si les raisons qu'il avançait semblaient insuffisantes, il était puni. A l'assemblée suivante, il devait apporter une grandealebasse de maïs ou d'orge. C'était le mura qui déposait sur le bale laalebasse : aux yeux de tous, le coupable emplissait ce récipient des produits qu'il avait préalablement exposés aux participants sur une feuille d'ensete (tsurke). Si l'amende n'était pas remise en bonne et due forme à la date fixée, le délégué du sous-quartier devait le signaler à l'assemblée. Les produits étaient toujours entreposés chez le mura : une part des céréales était consacrée à la fabrication de la bière (dana) ; il revendait le reste en vue de se procurer assez d'argent pour acheter un animal, un boeuf de préférence, qui était consommé par les membres du guta, les meilleures parts étant réservées aux anciens prestigieux et aux dignitaires qui habitaient le sous-quartier. Le délégué du guta apparaît bien comme l'homme de confiance de ses concitoyens, l'exécutant des initiatives collectives, mais aussi (cf. chapitre 1) celui auquel on fait appel pour régler, en dehors des assemblées, les disputes ou les questions relevant des "affaires courantes".

b) au niveau du quartier : dans la convocation et le déroulement des

assemblées les dignitaires interviennent activement. S'y précisent les compétences respectives du dignitaire principal (halaka bitane) et de son subordonné (aduma halaka). Il arrive que l'impossibilité de résoudre une question mise en débat sur l'une des places de sous-quartier détermine le mura local à s'adresser à l'aduma halaka du quartier. L'affaire concerne tous les habitants du bitane, lui explique le mura, et ce dernier suggère, étant donné l'ampleur qu'elle a prise, de soumettre la question à ceux-ci. Autre éventualité : un homme vient à la maison de l'aduma halaka et explique qu'il est nécessaire d'organiser une assemblée sur la place principale ; il appuie son argumentation sur l'exposé d'informations qu'il est seul à posséder : il indique par exemple que des ennemis menacent le dere. Il se peut aussi qu'il soulève un problème urgent et qu'il a jugé insoluble dans le cadre de son propre sous-quartier. L'aduma halaka communique les demandes à son supérieur : c'est au bitane halaka de juger du bien-fondé des initiatives proposées.

Si le bitane halaka estime juste de réunir l'assemblée, il doit alors soumettre la proposition à l'assemblée restreinte (koltama dulata). Cette assemblée est composée des ade, des dignitaires en exercice et des anciens les plus considérés ; ces derniers sont généralement en petit nombre : rares sont en effet les "sages" ou les hommes prestigieux qui n'ont pas acquis le statut de dignitaire. La koltama dulata est de même consultée quand le bitane halaka juge seul, en son âme et conscience, qu'il importe de convoquer l'assemblée pour traiter d'une affaire intéressant la collectivité. L'assemblée restreinte se tient sur le bale principal ; lorsque le bitane halaka lui soumet sa proposition, il arrive que nombreux soient ceux qui se refusent à admettre la nécessité d'une assemblée plénière. Si son projet rencontre une opposition unanime, le bitane halaka doit s'in-

cliner. Le seul moyen pour contrecarrer une telle opposition est de reconvoquer plus tard une autre assemblée restreinte. On constate en outre que lors de ce genre de réunion l'affaire est longuement discutée, au point que, lorsqu'il est admis qu'on réunira l'ensemble des citoyens du quartier, on a déjà, en quelque sorte, "préparé" le déroulement de l'assemblée plénière. Les difficultés que soulève telle ou telle initiative sont soigneusement envisagées ; les arguments qui seront présentés pour convaincre les participants de l'assemblée plénière sont toujours très élaborés. On n'hésite pas à peser à l'avance le pour et le contre, à prévoir les réactions des uns et des autres. La koltama dulata n'a rien, on le voit, d'une simple formalité. Il est tout à fait exceptionnel qu'un bitane halaka convoque une assemblée de quartier sans consulter préalablement l'assemblée restreinte : cela a lieu seulement quand la gravité des circonstances est telle qu'il lui faut convoquer le jour même ses concitoyens.

En tant qu'instance préparatoire où les projets sont discutés et mis à l'épreuve par une élité - ceux qui possèdent une connaissance raffinée du woga -, l'assemblée restreinte tient une place tout à fait essentielle dans le système politique au sein du quartier. Au point que souvent des litiges entre membres de guta différents lui sont soumis et trouvent leur dénouement devant ces anciens dont les antagonistes reçoivent critiques et conseils : ces derniers sont introduits par un discours généralement prononcé par le bitane halaka qui développe le thème de l'unité du territoire en incitant les intéressés à ne pas rompre leurs liens, à ne pas introduire la désunion dans le dere (par dere on entend ici quartier), en se séparant des autres.

Quand il a été décidé qu'on présenterait le litige ou le projet discuté à la koltama dulata devant l'assemblée plénière du quartier, le bitane

halaka envoie son subordonné, l'aduma halaka, prévenir les mura des différents sous-quartiers ; les délégués de ces aires résidentielles doivent en convoquer les habitants. Le matin du jour où a lieu l'assemblée, les deux halaka munis d'herbe fraîche et portant leurs insignes effectuent un parcours rituel qui comprend l'ensemble des places du quartier. Sur chacune d'elles tour à tour l'aduma halaka puis le bitane halaka jettent l'herbe, symbole de prospérité, en prononçant des souhaits à l'adresse de la population de chaque guta, et en vue du bon déroulement de l'assemblée. Quand le soleil est déjà haut dans le ciel, tous les chemins sont encombrés d'hommes se rendant sur le bale. Là, certaines préséances sont observées : les halaka se voient attribuer les places principales ; si un ka'o (2) est présent, il a droit à la place d'honneur. Près d'eux sont assis les "pères" et les anciens. Ils forment le centre de l'assemblée ; tout autour s'installent les hommes du bitante. Etant donné la durée des séances, qui peuvent se poursuivre jusqu'au coucher du soleil, on n'oublie pas de faire apporter par de jeunes garçons les pipes à eau des anciens. Ceux-ci prennent ainsi quelque repos entre deux interventions, en fumant.

C'est l'aduma halaka qui ouvre la séance, en se levant et en jetant l'herbe fraîche - des lamelles de feuilles d'ensete - sur le bale face aux participants : "que l'assemblée ait lieu sans encombre, que l'assemblée soit réussie, que les femmes aient des enfants, que les enfants grandissent (dulata anjo gako, dulata lo'a sara, machana yelete, naeta achite)", dit-il en guise de bénédiction. Il se rassied ensuite, et le bitane halaka réitère la même opération. Le débat est ouvert ; encore faut-il en présenter l'objet à l'assistance. Ce travail est confié au dignitaire principal qui se place face aux autres dignitaires et prend à nouveau la parole. C'est du même lieu que tout homme désirant intervenir devra s'exprimer.

Dans un premier temps le bitane halaka explique les raisons qui l'ont conduit à appeler ses concitoyens sur le bale. Il n'a pas à émettre alors de jugement sur la validité des propositions dont il se fait l'interprète. A la fin de son discours il retourne à sa place. Les interventions se succèdent ; mais les halaka et les ade jouissent d'une priorité de parole sur les hommes du commun. Ils prennent la parole dès que le bitane halaka s'est rassis et exposent leurs arguments : à moins que, dans le cas d'un litige, on fasse d'emblée comparaître les adversaires devant l'assemblée. Dans la suite de la discussion, chaque fois qu'un dignitaire (ou un "père") veut parler au moment même ou un homme du commun veut lui aussi s'exprimer, le second doit laisser l'autre s'exprimer préalablement.

Dans les assemblées de quartier la prise de décision a lieu sur proposition du bitane halaka qui fait en quelque sorte une synthèse des desiderata des participants. Les Ochollo insistent tout particulièrement sur l'unanimité qui se dégage au terme des délibérations ; et il est vrai que prend corps au fil des interventions une véritable opinion dominante qui s'affirme au point d'emporter tous les suffrages. Bien évidemment l'idée d'un vote, d'une comptabilisation quelconque des tenants d'une proposition et de ses opposants, demeure tout à fait étrangère à cette conception de la démocratie : ce qui importe plutôt, c'est la pression sociale, une certaine manière "d'emporter le morceau" pour l'une des forces en présence. Il y a bien affrontement : un clivage s'opère en référence au thème débattu et aux intérêts bien compris des uns et des autres. Entre les protagonistes des insultes jaillissent et s'entrecroisent, révélant que la séance atteint une grande intensité. Souvent quelques individus deviennent spontanément et parce qu'ils savent parler les interprètes des tendances qui en sont venues à s'agresser - oralement du moins. D'une part l'assemblée devient

tumultueuse et les dignitaires menacent les plus déchaînés des intervenants de les punir. D'autre part les factions qui sont apparues dans le cours du débat cherchent à se renforcer ; l'une d'elles peut être en mesure de canaliser la pression sociale en sorte que l'assemblée adopte ses vues. Autre possibilité : en l'absence d'un consensus véritable, les halaka et les ade proposent des formes de compromis. Tout dépend de l'enjeu de la décision à prendre : il est souvent préférable de clore l'assemblée en reconnaissant qu'elle n'a pu aboutir ; le bitane halaka propose d'organiser une autre réunion.

Entre temps peuvent avoir lieu des tractations, des discussions hors du bale entre dignitaires et partisans de l'une ou l'autre opinion, mors de la consommation du café notamment. Il devient plus aisé ainsi de régler l'affaire quand l'assemblée plénière se réunit de nouveau. On voit donc que, parallèlement à la tenue des dulata, se déploie une vaste activité politique où les halaka et les ade jouent un rôle central en raison de leurs fonctions et de leurs statuts, puisqu'ils maintiennent entre les parties en présence un contact constant. Tout est en effet préférable à un éclatement de l'unité politique symbolisée par la réunion sur le bale. Dans de nombreux cas il n'est cependant pas nécessaire de procéder à de telles démarches diplomatiques dans la mesure où l'on parvient, au terme d'une seule dulata, à un accord sanctionné par un discours du bitane halaka qui clôture la séance. Il peut annoncer une initiative positive, par exemple : "à telle date aura lieu un sacrifice", ou au contraire prendre une mesure coercitive : ainsi un homme qui a troublé l'ordre de l'assemblée par ses cris et ses insultes, ou, dans un autre contexte, un individu reconnu coupable du délit présenté au jugement de l'assistance

se voit enjoindre par le dignitaire principal de verser une amende (eda) en argent ou en nature d'un montant déterminé. Aux bitane halaka et à l'aduma halaka de veiller à l'exécution des propositions adoptées. L'aduma halaka recueillera lui-même l'amende et la conservera au nom de l'assemblée.

c) au niveau du village : c'est à un personnage bien précis que revient le rôle de convoquer l'assemblée générale d'Ochollo. Il s'agit du bitané halaka de Muta, issu du clan Argama originaire et autochtone que nous avons évoqué au chapitre 1. Halaka Wolka détenait ce titre à l'époque où nous arrivâmes à Ochollo. On considère ce dignitaire comme l'aîné (baira) des halaka du village. Il lui faut soumettre ses initiatives à l'assemblée restreinte du dere qui comprend les seize dignitaires en exercice et les plus prestigieux des "pères du pays". Nous avons pu constater l'intensité de l'activité politique sur le Bekero en observant, pendant notre séjour, le nombre très élevé des assemblées restreintes qui s'y sont tenues : en moyenne une par semaine. On y règle directement certains problèmes ; les individus sont parfois appelés à comparaître devant cette assemblée. Il appert que les décisions et les sentences résultent des débats, pléniers ou non, qui se déroulent sur le Bekero, ont deux caractéristiques : leur universalité d'abord, puisque les propositions adoptées sont désormais considérées comme émanant de l'ensemble des Ochollo et valant pour tout le dere ; en second lieu les décisions sont sans appel, et c'est au plus haut niveau qu'on décrète la sanction la plus grave qui puisse frapper un individu : l'ostracisme (duts).

Un homme qui n'accepte ni le jugement prononcé par le délégué de son sous-quartier, ni la confirmation de cette sanction par l'assemblée de son quartier est considéré comme exclu de fait de cet ensemble résidentiel.

Il lui reste pourtant un recours : exposer son affaire sur le Bekero. Ou plutôt se voir traduit devant l'instance la plus haute (spatialement et juridiquement) car c'est le bitante et ses représentants qui demandent au bitane halaka de Muta que les Ochollo mettent un terme à la désobéissance de l'obstiné. Il existe au moins trois possibilités : 1° - l'assemblée restreinte du Bekero, après avoir entendu le défendeur, confirme le jugement des assemblées inférieures et l'oblige à payer l'amende ; 2° - l'assemblée restreinte du Bekero le renvoie devant les mêmes instances afin d'être rejugé ; 3° le bitane halaka de Muta est mandaté pour organiser une assemblée plénière du village en vue de "terminer" (wursana) l'affaire.

Dans le premier cas et dans le second, si les mêmes sanctions sont prises, l'accusé en sera quitte en réglant l'amende à l'assemblée du quartier ; mais il lui faudra aussi dédommager l'assemblée du Bekero et donner enfin une certaine somme pour être à nouveau admis comme membre de son sous-quartier : par exemple, si l'accusé vit à Bolana, sous-quartier de Ke'a, il doit remettre six dollars à l'assemblée générale d'Ochollo, quatre à l'assemblée de son quartier ; il donne quatre dollars à l'assemblée de Bolana. Ajoutons que, dans le troisième cas précédemment envisagé, soit l'individu est lavé des accusations et automatiquement réadmis par son entourage résidentiel, soit au contraire on décide de l'exclure définitivement du village.

Récemment un homme de Zuza fut ainsi banni. On lui reprochait d'avoir trahi le dere : il avait déclaré à des représentants de l'administration amhara que les basses terres de Lante et Chano n'intéressaient pas les Ochollo. Il avait même ajouté, sans doute pour se faire bien voir alors que des changements importants se produisaient sous l'impulsion du gouverneur de la province, que les terres n'avaient jamais appartenu au village.



De quoi déchaîner la vindicte populaire : il n'était plus désormais qu'un ennemi de la communauté, et on l'ostracisa. Le bitane halaka et l'aduma halaka de Muta se rendirent chez lui et, silencieusement, fermèrent sa porte. Personne ne devait plus communiquer avec lui ; au marché il ne fallait plus accepter de vendre des produits à sa famille. On l'ignorait lorsqu'on le croisait sur un sentier et plus jamais il ne fut question de le saluer. Le soir on jetait des pierres sur sa maison. Il était l'étranger honni. Aussi finit-il par s'expatrier ; bientôt, il tomba très malade. Il comprit alors, dit-on, que ce mal était la conséquence de son in conduite à l'égard de son pays natal. Il envoya bien vite un message, du dere où il s'était réfugié, aux halaka de Muta. Ceux-ci consultèrent les autres dignitaires et on accepta en réparation le prix de trois gros boeufs. Il fut absous et bientôt mourut. Cependant les habitants de son quartier refusèrent de creuser sa tombe. D'autres Ochoollo l'enterrent.

De ces faits advenus en 1970, il ressort que, même en faisant amende honorable et en ne lésinant pas, celui qui s'est séparé (c'est le sens précis du terme dutsa) n'est que difficilement récupéré, il est considéré dans son entourage résidentiel comme un disparu. C'est la signification du geste des halaka de Muta qui coupe sa maison, c'est-à-dire lui-même, sa (ses) conjointes et ses enfants, de la société. De quoi effectivement, et le cas est fréquent, mettre un terme à son existence tant biologique que sociale.

Dans l'anecdote précitée les dignitaires de Muta jouent en fait le rôle de représentants d'Ochoollo. A eux revient, nous l'avons aussi indiqué, la responsabilité de convoquer et d'introduire les assemblées générales du villages. Les modalités de la première de ces deux opérations sont tout à fait révélatrices des rapports qu'entretient le quartier de

Zuza avec les autres divisions résidentielles et de la place réservée aux dignitaires de Zuza. Comme pour les assemblées de quartier, les préliminaires de la réunion consistent d'une part dans la convocation proprement dite, d'autre part dans le parcours rituel du chemin de crête tout autour du rocher où les dignitaires sont précédés d'un tanneur qui sonne de la trompe. De cette démarche qui a lieu au matin du jour où la population se rassemble au Bekero, il a déjà été question au chapitre 1 : s'y trouve réinscrite l'unité politique du village. Ajoutons que le cortège est conduit par l'aduma halaka de Muta suivi dans l'ordre du bitane halaka de Muta, des deux dignitaires de Ke'a - et c'est toujours l'aduma qui précède le bitane -, des halaka de Doma et ceux de Gucha. Quelques jours auparavant la convocation proprement dite est lancée par le bitane halaka de Muta dès qu'il a l'accord de l'assemblée restreinte du Bekero. C'est à lui de fixer la date précise des débats, et il charge les aduma halaka de Muta, de Belo et de Denketà de prévenir, outre leurs concitoyens respectifs, les dignitaires principaux de Gucha, de Ke'a et de Doma. L'appel sera ensuite transmis par les bitane halaka aux aduma halaka de ces quartiers qui à leur tour, préviendront les mura des sous-quartiers.

Au vu de semblables formalités, toujours scrupuleusement observées, il semble que se trouve réaffirmée plutôt que la prééminence de tels dignitaires sur les autres, la supériorité d'un quartier, comme si Zuza tentait de se réapproprier une assemblée qui se tient sur son propre espace, quoiqu'en un lieu connu pour ne pas se confondre avec un bale. Il reste que c'est bien Zuza qui convoque en déléguant trois de ses dignitaires auprès de ceux des autres quartiers, réaffirmant ainsi une primauté que ses habitants veulent fonder sur un triple argument : 1° - historiquement : Zuza comprend le clan originaire et c'est de cette partie du rocher qu'ont

"poussé" les premiers hommes ; 2° - géographiquement : Zuza est le centre et le sommet du rocher ; 3° - logiquement : Zuza est la moitié d'Ochollo et possède huit des seize dignitaires.

Le raisonnement est sans faille, bien que l'idéologie explicitement proclamée par les membres de ce quartier n'ait guère d'impact sur la réalité. En effet les gens de Zuza n'exercent nullement une domination sur les autres Ochollo. Le seul effet politique des prétentions déployées par eux se marque dans la hiérarchie introduite entre les représentants des quartiers, dans l'ordre du parcours d'abord, dans celui des bénédictions précédant la réunion du Bekero ensuite.

Le premier à jeter l'herbe est l'aduma halaka de Muta qui se place en sorte d'avoir les yeux fixés sur le lac Abaya et les basses terres connexes. C'est que l'ensemble du territoire est concerné par le déroulement de l'assemblée. L'aduma halaka s'adresse à toute la population : "Woi-la, woila, je bénis le Bekero, je bénis l'assemblée" (Bekero anjo gako, dulata anjo gako). Suivent une série de souhaits pour la prospérité du village. L'apostrophe "woila" qui signifie "copulez" est prononcé uniquement sur le Bekero. Il est rigoureusement interdit d'employer ailleurs cette expression, et elle est l'apanage des seuls halaka. Lors de ce rite introductif un ordre strict est observé : après les dignitaires de Muta bénissent tour à tour les dignitaires de Belo, ceux de Denkete, puis les dignitaires de Ke'a, de Doma et de Gucha.

On remarquera que les halaka de Duka et de Lagama ne bénissent pas : les premiers sont considérés comme ne faisant qu'un avec ceux de Muta ; les seconds sont englobés dans l'ensemble plus vaste que constitue Gucha et dont seuls les deux halaka correspondant sont représentatifs. Deux remarques s'imposent : l'une a trait à la succession des bénédictions sur

le Bekero ; la seconde concerne la confusion entretenue volontairement entre Duka et Muta et les rapports qui s'observent, lors de la convocation proprement dite, entre les trois subdivisions de Zuza et les trois autres quartiers.

1° - L'explication la plus couramment proposée de l'ordre selon lequel l'herbe est jetée sur le Bekero revient à dire qu'elle symbolise la succession des migrations, les derniers arrivées étant les habitants de Gucha (cf. La légende qui rappelle l'arrivée des clans, chapitre 1, I).

2° - C'est en référence à l'espace territorial et non à la résidence que s'effectue l'amalgame entre Duka et Muta. Les dignitaires de Duka ne participent pas à la convocation des autres quartiers. Dans cette occasion, comme lors des bénédictions du Bekero, ils sont représentés par les dignitaires de Muta. Cette substitution s'explique ainsi : les ressortissants de Muta et de Duka possèdent des terres communes à Lante et à Chano ; ils recourent au même canal d'irrigation. C'est cette communauté dans le contexte d'une activité économique semblable, joint à l'originarité des gens de Muta, qui fonde la représentativité de leurs halaka. Des présupposés territoriaux déterminent également les modes de délégation préliminaires à l'assemblée. Si le bitane halaka de Muta confie à l'aduma halaka de Belo le soin de transmettre la convocation aux dignitaires de Ke'a, c'est que Belo et Ke'a sont les maîtres de l'irrigation de Lante : celle-ci est organisée par les dignitaires de Belo et le sacrificateur principal de Ke'a accomplit les rites d'ouverture des canaux. De même l'aduma halaka de Muta s'adresse lui-même aux dignitaires de Gucha parce qu'à Chano l'irrigation a lieu sous la direction du sacrificateur principal de Gucha assisté d'un personnage dont l'ancêtre, membre du clan Argama, creuse la première voie d'eau. Les rapports entretenus par les gens de Doma avec ceux de Denketa ont pour base la possession de terres qui se jouxtent, dans les hauts-pla-

teaux au nord d'Ochollo, et où sont effectués des sacrifices communs. Dans tous ces cas les modalités de communication et les formalités d'ouverture de l'assemblée ne prennent sens que des rapports d'appropriation du territoire et des conditions historiques et idéologiques de son exploitation.

C'est le bitane halaka de Muta qui doit expliquer les raisons qui l'ont conduit à rassembler tous les Ochollo sur le Bekero et présenter le problème mis en débat ; comme les autres bitane halaka lors des réunions sur leurs bale respectifs, lui seul a tâche d'énoncer les conclusions auxquelles a abouti l'assemblée et de proposer les punitions. Aucun débat ne peut se clore sans que le dignitaire principal de Muta n'ait prononcé les paroles qui résument les positions unanimes ou contradictoires des participants. Le cours de la séance est ponctué de ses interventions, car il est rare que ne s'engagent des discussions multiples à propos des différents aspects de la question soumise à l'assemblée. Les discours du bitane halaka de Muta assurent la progression du débat : son rôle est de faire le point quand on a suffisamment développé un sujet et de marquer qu'il faut aller plus loin. Le dignitaire principal de Muta ne doit cependant pas anticiper sur la suite en développant d'emblée un nouvel argument. Notons que l'on observe sur le Bekero le même type de préséances qu'au niveau du quartier, et notamment la priorité de parole des halaka : souvent les autres participants ne peuvent parler qu'après que se soient succédés des discours de dignitaires qui occupent à eux seuls toute la première phase de la réunion.

De tous les dignitaires, seuls ceux de Muta apparaissent responsables de l'exécution des décisions prises par l'assemblée plénière du vil-

lage. A eux de fermer la porte des récalcitrants au verdict du dere. De même lorsque un litige oppose deux hommes de quartiers différents à propos des limites de leurs possessions foncières respectives, qui devra informer l'assemblée après avoir mesuré les terrains et jugé de la transgression en désignant son auteur ? Nul autre que le bitane halaka de Muta assisté de l'aduma halaka. Dès que la dulata se sera prononcée, sur la base des informations què lui transmettent ces dignitaires, et parfois en contradiction avec l'opinion de ces derniers, le bitane halaka de Muta enverra l'aduma halaka à nouveau dans les basses terres avec mission d'exécuter les volontés de l'assemblée des citoyens. On aura préalablement fixé une amende que le coupable posera sur le sol face aux dignitaires : l'aduma halaka de Muta la conservera. A quoi servent ces sommes d'argent ou ces Calebasses de grains ? Elles sont soigneusement entreposées dans la maison de l'aduma halaka de Muta et connaissent une double destinée : 1° - Lors des travaux de la saison des pluies, entre la période des semailles et le temps des récoltes, au moment où le village est le plus pauvre en ressources alimentaires - les fruits des récoltes précédentes ont été consommés durant la saison sèche, et l'on désigne la saison des pluies du terme "balgo": pauvreté - se situe une sorte de temps mort entre deux phases de l'activité économique. C'est alors que les dignitaires décident de dépenser l'argent des amendes en se procurant un boeuf et de fabriquer des boissons avec les céréales recueillies. Les amendes (eda) servent donc à organiser un grand festin qui dure plusieurs jours et où sont conviés les halaka et les ade d'Ochollo.

2° - Il existe une autre manière d'utiliser les amendes : elles permettent de financer les sacrifices offerts par la population du village.

Outre la collecte qui s'opère à cette fin, les sommes déjà accumulées sont requises. L'achat de la victime incombe évidemment aux dignitaires de Muta ; lourde responsabilité, car on est conscient qu'un choix mal avisé de leur part entraînerait des conséquences néfastes pour la société : ils font preuve d'une fâcheuse légèreté, ceux qui osent se procurer un animal dont toutes les parties, des oreilles à la queue, ne sont pas parfaitement développées.

### 3/ Les pouvoirs des dignitaires.

On discerne la prééminence réelle des halaka de Muta, et surtout du bitane halaka. Wolka n'avait pas tort de nous déclarer après l'échec de notre fête : "je croyais être le plus puissant à Ochollo". Personne ne doute que, parmi les dignitaires, il soit le premier et qu'il détienne les plus lourdes responsabilités. Il est difficile de contourner plus longtemps la question des pouvoirs des halaka, à commencer par ceux de ce dignitaire. Au sein des paires de halaka l'initiative revient toujours au bitane : à lui de juger du bien-fondé d'un rassemblement sur le bale ; à lui d'en ponctuer le déroulement par ses discours ; à charge pour lui enfin de faire exécuter la volonté commune.

Et pourtant l'aduma halaka se voit assigner une sorte de préséance dans l'ordonnancement rituel de ces manifestations : il conduit le bitane halaka lors des parcours des bale qui précède les assemblées de quartiers ; c'est l'aduma halaka de Muta qui marche en premier quand les dignitaires arpentent le chemin de crête. Autre constatation : l'aduma halaka jette toujours l'herbe fraîche le premier. On le définit généralement comme le "messenger" du bitane halaka, et il a pour tâche de transmettre les messages de ce dernier à ses wodena, c'est-à-dire à l'ensemble des hommes du commun

qui constituent sa division résidentielle. Le bitane halaka envoie l'aduma auprès de ses pairs lorsqu'il établit des contacts avec les dignitaires des autres quartiers en vue de régler une question les concernant également : ainsi les démarches des aduma de Zuza auprès des bitane halaka des autres parties d'Ochollo. Mais pourquoi l'aduma halaka guide-t'il dans certaines opérations le bitane halaka ? Laissons pour l'instant la question en suspens : d'autres éléments sont nécessaires pour lui donner une réponse satisfaisante, au terme d'une réflexion appelant des informations supplémentaires.

Si l'on considère maintenant la position des dignitaires de Muta par rapport aux quatorze autres halaka, et en particulier les caractéristiques de la fonction du bitane halaka dans le système politique global, la part qu'il prend dans l'organisation générale des activités sociales est loin d'être négligeable. Il est évident que sans l'accord des assemblées, restreintes et plénières, toute initiative du bitane halaka de Muta sombrerait dans le néant. Mais il peut jouer, plus ou moins habilement selon la nature du personnage, des possibilités qui lui sont offertes de convoquer ou reconvoquer l'assemblée restreinte, notamment s'il cherche à faire admettre à tout prix la nécessité de réunir l'assemblée générale ; il peut aussi utiliser la priorité dont il dispose pour avancer ses propositions dans le cours du débat. Pour tirer parti de ces avantages tactiques, le détenteur du titre doit faire preuve d'un art consommé ; l'influence du dignitaire principal de Muta se mesure pour une grande part au savoir-faire qu'il parvient à déployer.

On notera que les énoncés qui articulent les discours de ce dignitaire sur le Bekero sont essentiellement des formules de conciliation. Au contraire les interventions des autres halaka présents laissent une



grande place à la violence verbale : il n'est pas rare que la présentation d'un thème nouveau se fasse sur un mode agressif, pour être ensuite ré-développé, argumenté de manière plus rigoureuse et approfondie. Mais si nous écoutions les mêmes halaka à la rhétorique acérée et, à la polémique facile, lors d'une réunion sur le bale principal de leur quartier, nous serions frappé par la modération du ton et le caractère pacifiant du contenu de leurs interventions. Dans deux situations politiques distinctes, les modes de discours sont notablement différents. Tout se passe comme si, lorsque les halaka sont les personnalités marquantes de l'assemblée et qu'ils s'expriment devant leurs wodena, ils se doivent d'incarner un consensus plutôt que d'introduire des opinions "fractionnelles". Pouvoir d'interprétation de la tendance dominante, influence tout au plus, la fonction de dignitaire n'implique jamais une domination, au mieux une modulation du choix politique commun.

La vie politique d'Ochollo comporte une autre caractéristique : plus l'on s'élève dans la pyramide des assemblées, plus l'incertitude est grande sur l'aboutissement du débat. Le consensus s'avère beaucoup plus incertain lorsque l'extension de l'assemblée atteint son degré maximal. C'est qu'une question traitée sur le Bekero met en cause toujours et fondamentalement l'unité même du dere ; le parcours rituel précédant l'assemblée est plus que de pure forme : sur la plate-forme supérieure, vous annonce-t-il, va se jouer un drame où peut à tout moment se rompre la trame que tissent les multiples relations entre quartiers différents et clairement individués, mais aussi entre groupes d'origines diverses. Alors qu'au plan du bitante le réseau des subdivisions résidentielles est suffisamment étroit pour ne présenter aucune faille, les mailles du

filet s'élargissent quand on parvient tous ensemble sur le Bekero, car l'unanimité de façade laisse vite place à des solidarités enracinées dans un passé jamais révolu, et qui se manifestent sous la sollicitation des provocations antagonistes.

"Vous, gens de Ke'a, pourquoi vous obstinez-vous à soutenir ce projet ?" De telles paroles succédant à l'affirmation souvent réitérée selon laquelle "il ne faut pas que certains se séparent des autres", marquent la réapparition des clivages et d'antagonisme plus sourds qui ont pour sujets les groupes résidentiels ou territoriaux dont l'autonomie ainsi réaffirmée menace l'homogénéité de l'édifice. Dans ces conditions, on comprend que le rôle du bitané halaka de Muta consiste plus en une pacification qui s'exerce, plutôt que sur des conflits interindividuels, sur des oppositions entre des ensembles - on n'hésite pas à nommer son quartier ou son référent territorial "mon dere" - déjà constitués. Exercice difficile d'unification que celui qu'entreprend le bitane halaka de Muta ; lui-même n'est jamais sûr d'être assisté par les autres dignitaires, puisque ceux-ci se font les interprètes des factions en présence. Il ne faudrait pas en conclure que les lignes de clivage suivent fidèlement les différenciations socio-spatiales, ni que les forces en présence prennent conscience d'elles-mêmes sur ce mode et d'après un tel référentiel. N'en demeure pas moins la menace, toujours prise en compte dès la présentation de l'ordre du jour de la séance, d'une polarisation des individus par leurs appartenances, et, plus lointainement, d'une scission au sein du dere. En ce sens la préparation des assemblées générales par les assemblées restreintes du Bekero apparaît beaucoup moins efficace que celle des assemblées de quartier : les discussions préalables entre dignitaires permettent seulement de situer les points d'achoppement prévisibles ; dans

les assemblées restreintes de quartier, au contraire, il est possible d'amorcer le règlement d'une affaire qui sera en quelque sorte "entériné" par l'assemblée plénière, au moindre risque de divisions entre concitoyens.

Dans les assemblées on saisit bien le rôle des anciens dignitaires, les ade, très actifs à tous les niveaux de la prise de décision. Ils ont en fait les mains plus libres que les dignitaires en exercice et n'hésitent pas à proposer des initiatives, à faire pression sur le conseil en jouant du prestige et de l'importance que leur confère, outre leurs fonctions passées, leur âge. Certains ade ont droit à des honneurs qui peuvent sembler contradictoires avec les principes et les préséances admis. Aux assemblées générales auxquelles nous avons assisté, la disposition des dignitaires sur le Bekero respectait l'ordre déjà énoncé à propos des bénédictions. Pourtant un très vieil homme presque aveugle, halaka Shanko de Belo, siégeait à l'une des places d'honneur face au dignitaire principal de Muta. Dans la discussion, trop handicapé pour se déplacer, il intervenait de sa place ; son avis jouissait de la considération générale. Nous apprîmes cependant que Shanko n'avait jamais accédé au titre de bitane halaka ; il avait seulement été aduma halaka. Il n'en était pas moins devenu l'une des personnalités politiques les plus en vue du village. Un tel exemple n'est nullement exceptionnel : des mythes mentionnant le rôle éminent d'anciens ayant atteint le summum de la sagesse, montrent que le fonctionnement politique n'est jamais simplement le reflet de la hiérarchie des positions. Il réserve une place tout aussi déterminante à l'expérience et au savoir-dire. Halaka Shanko obtenait une audience importante, consacrée par des préséances spéciales, parce qu'à lui seul il conjugait ces dernières qualités aux prérogatives de ade.

Aucun autre ancien ne se voyait distingué publiquement de la sorte. Mais le titre de dignitaire, spécifiquement celui de bitane halaka, assure à son détenteur, au-delà des obligations qui sont son lot durant la période où il exerce cette fonction, une capacité d'influence et une liberté de manoeuvre, par la suite, au sein de l'assemblée restreinte et lors des démarches multiples qui consolident son impact dans le règlement des affaires publiques.

Ainsi en est-il du pouvoir des dignitaires, à commencer par le premier halaka de Muta : le fonctionnement des assemblées, axe du système politique, dément, semble-t'il, l'hypothèse d'une transformation de certains avantages de position en une hégémonie réelle sur la société. Le bitane halaka n'en prend pas moins une part active dans la prise de décision et son exécution. Le bitane halaka de Muta peut à bon droit se targuer d'être la source des messages et des convocations qui scandent la vie politique du village et considérer les autres dignitaires comme ses "envoyés". La "puissance" invoquée résiderait donc dans la capacité d'émettre l'information, de contrôler les canaux multiples par lesquels elle circule, puisque, idéalement, elle doit avoir pour récepteur la collectivité tout entière.

Se précise quelque peu l'image de nos interlocuteurs dans ces premiers contacts : parlant bien et fort prestigieux. Tout doucement germa, et presque à notre insu, l'idée de la fête qui fut répercutée diversement par des anciens ou même de simples voisins. Les étrangers étant apparemment richissimes, ils se devaient d'offrir aux Ochollo un festin digne de leur réputation ; on racontait, de plus, que dans les environs, à Dorzé, des ethnologues (3) n'avaient pas lésiné sur la dépense. Autre allégation, et qui ressemblait à une insidieuse suggestion : n'avions-nous pas le désir de devenir nous aussi un personnage honoré, un véritable halaka ? Si

nous prétendions pénétrer plus profondément le woga, nous unir aux Ochollo pour ne pas demeurer extérieurs à la vie sociale, la plus belle entrée que nous puissions espérer n'était-elle pas le sofe, ce tour de marché rituel par lequel un homme accède au titre de dignitaire et se montre avec tous ses insignes à la population du village ?

Le ton de ces conversations oscillait entre la franche plaisanterie - il est bien évident qu'on ne devient pas dignitaire en un jour, bien qu'il importe pour les riches étrangers de faire "comme si" en exhibant leur générosité - et le sérieux d'une démonstration tendant à prouver à partir d'exemples anciens qu'un nouveau venu à Ochollo, s'il possède des biens à suffisance, peut fort bien prétendre au titre ; et pourquoi pas un halaka blanc, puisque certains dignitaires ont la peau plus claire que d'autres ? De plus en plus nous étions pris dans un jeu où notre désir était sans cesse sollicité. Pourquoi les gens associaient-ils la fête et les dons qu'elle implique à l'image de la promotion de halaka ? Pourquoi les anciens, tout en niant qu'une telle idée puisse se concrétiser, n'en insistaient-ils que plus fortement sur la nécessité de la dépense ? Comment comprendre enfin que nos initiatives en ce sens se heurtèrent au tollé général ?

### III - LES FETES SOMPTUAIRES.

#### 1/ Dépense somptuaire et cycle de consommation.

Aux interrogations précédentes, nous ne pourrions répondre qu'à condition de reconnaître l'importance de ces cérémonies centrées sur la distribution de biens consommables, accompagnée du versement d'une série de

prestations. Parmi les occasions cérémonielles, il n'en existe traditionnellement que deux où libre cours est laissé à la dépense ; elles marquent dans l'existence de leur protagoniste le passage à un nouveau statut au sein de la communauté : 1° - lorsqu'il devient un héros (woratsa) après avoir tué un ennemi ; 2° - quand il accède au titre de halaka. Aujourd'hui alors que depuis plusieurs dizaines d'années les guerres entre dere gamo ou avec d'autres ethnies n'ont plus lieu, il est tout naturel d'associer le genre d'évènement que représente les festivités avec la reproduction du système des dignitaires, et surtout avec l'un de ses aspects incarné par le bitane halaka. Non pas que les aduma ne soient tenus de donner des fêtes : mais, comme nous le verrons, celles-ci diffèrent des fêtes des bitane halaka et n'ont pas la même ampleur.

Il ne faudrait pas méconnaître les multiples occasions où l'on pratique la redistribution: La construction d'une habitation, par exemple, offre le prétexte à ce genre d'initiative. Pour bâtir sa case un homme mobilise en général ses voisins et ses relations : les femmes apportent l'herbe nécessaire et les hommes fournissent le bois et aident à la réalisation de la charpente. L'instigateur de ces travaux, avant de prendre possession du logis, offre à boire à ceux qui l'ont aidé et quelquefois sustente aussi ses invités en leur donnant de la farine d'orge mêlée à des pois écrasés (atara gabula). On chante et on boit jusqu'à la nuit : est révélatrice l'attitude des participants, qui exigent d'être "remplis"; l'une des plus graves insultes serait de quitter son hôte avant d'avoir atteint l'ivresse, état qui témoigne de la qualité de la boisson offerte, signe que le maître de maison n'a pas lésiné sur les quantités de bière d'orge ou d'alcool de grain. Mais surtout le sens critique des invités est requis, leur jugement fait loi ; ils ne doivent pas faillir à cette

tâche essentielle : apprécier la suffisance des produits dispensés. Il est rare que les plus respectables des invités ne fassent remarquer les premiers que l'alcool n'est pas assez fort ou que la bière est trop liquide. Cela donne matière à des conversations animées. Nous y pressentons le caractère somptuaire qui est presque automatiquement associé à toute consommation qui dépasse le cadre strict du groupe domestique. L'invitation, si elle s'inscrit dans un réseau de bons offices mutuels, n'est jamais conçue simplement comme élément d'un échange : on ne convoque pas les bâtisseurs à l'inauguration de l'oeuvre commune par souci de les rémunérer d'un service ; on les régale, sans hésiter à faire pour le mieux, montrant ainsi ce dont on est capable, exhibant un avoir.

Pourquoi centrer notre analyse sur les fêtes des dignitaires ? Il est vrai que l'idéologie de la dépense somptuaire est présente dans des situations sans commune mesure avec ces cérémonies. Elle imprègne les relations sociales et implique une conception spécifique de la réception, à quelque niveau que l'on se situe. Quand il ne s'agirait pour l'homme du commun que d'inviter à boire les membres de sa parentèle vivant loin de chez lui quand il les rencontre sur le marché, les mêmes principes régiraient sa conduite que ceux qui président aux grandes cérémonies. On ne comprend l'importance de ces dernières que lorsqu'apparaît la nature réelle du mode de consommation pratiqué par les Ochoilo. La dépense est en effet un processus indispensable dans les grands moments de la vie sociale qui sans en rompre véritablement le cours lui confèrent un souffle nouveau.

Le passage de la saison des pluies à la saison sèche est l'occasion d'un grand cycle de consommation, le Maskal, axé sur des produits de luxe : la viande, le beurre. Les fêtes de Maskal se définissent comme un temos

fort dans la dynamique des consommations individuelles et collectives. Ces dernières sont étroitement liées puisque les occasions offertes à l'individu de dépenser massivement s'inscrivent dans un calendrier social profondément ancré dans la conscience des Ochoillo et qui s'est enrichi dans la période récente de dates consacrées par la religion copte (4). Il est impossible que des cérémonies comme les épousailles ou l'accès au titre de dignitaire aient lieu en dehors de ce cycle du Maskal où se produisent toutes les réjouissances. Chaque maisonnée doit être en mesure de se procurer de la viande pour sanctionner dignement la fin de la saison des pluies. Le Maskal marque la transition entre deux périodes du processus naturel, entre deux phases de l'activité sociale, entre deux moments du développement individuel. Il comprend deux grandes fêtes : le woga maskal et le yetsa maskal (yetsa signifie chant). A deux semaines d'intervalle de grands marchés se tiennent où des centaines de boeufs sont immolés et où la population fait des frais exceptionnels ; les chants du yetsa maskal marquent la fermeture du cycle.

Tous les postulants au titre de dignitaire, tous ceux qui veulent prendre femme doivent accomplir les cérémonies nécessaires avant la fermeture du cycle. Après cette date il n'est plus question de "terminer" (wursana), c'est-à-dire de mener à terme ces initiatives : tout est remis au cycle suivant, un an plus tard. La complexité apparente du Maskal vient de ce que, à certains rites collectifs - transport et incendie de fagots sur les places lors du woga maskal, chants et danses sur le Bekero et sur la place du marché lors du yetsa maskal - se mêlent ces cérémonies impliquant des catégories spécifiques, les nouveaux mariés et les dignitaires. De même, des types de consommations qui suivent des canons distincts puisqu'ils correspondent à des formes de réception différentes



- réjouissances familiales, invitation des voisins - se trouvent imbriqués ; un même individu pourra ainsi, eu égard à sa position relative - ses rapports à son voisinage, ses relations au sein du quartier - participer à de multiples repas et recevoir divers dons et prestations.

On aurait tort de désolidariser les fêtes des dignitaires de ce contexte et de ne pas chercher à entrevoir, sous-jacent à ces rites très spectaculaires, un style de consommation - et nous entendons par "style" l'ensemble des symboles et des réquisits matériels commandant cette activité et observables dans le quotidien - que les Ochollo partagent avec leurs voisins Gamo. Une analyse principalement consacrée aux fêtes des dignitaires présente l'intérêt de mettre en évidence le rôle des rapports d'échange, des pratiques de redistribution et des représentations qui parcourent la société Ochollo. Ce travail devrait permettre d'éclaircir la "demande de fête", cette forme très spéciale d'interpellation qui d'emblée nous situe quelque part, à mi-chemin des imatsa et des halaka, en tout cas hors du commun.

## 2/ Fêtes et changement de statut.

Traditionnellement un dignitaire est choisi, "attrapé" (aikana) par l'assemblée de quartier : une fois distingué par les anciens de l'assemblée, il doit remplir un ensemble d'obligations envers les sacrificateurs, les halaka et les ade, et les habitants de son quartier. On a vu qu'il y a deux titres de dignitaire : l'aduma halaka et le bitane halaka. L'aduma halaka apparaît comme le messager du bitane halaka, son intermédiaire avec la population. La plupart du temps il est effectivement choisi. La fonction d'aduma halaka est peu recherchée, car moins honorifique et plus besogneuse que celle de bitane halaka ; on raconte

que lorsqu'un aduma halaka est désigné par l'assemblée restreinte, le bitane halaka en exercice va lui apprendre la nouvelle : l'aduma se met alors à pleurer. "Veille sur Ke'a, que le quartier s'accroisse pendant la durée de ta charge" (Ke'a naga, Ke'a ema, ne gedai dica)", lui dit le bitane halaka en lui remettant l'herbe fraîche. L'élue est triste et on doit le supplier d'accepter.

Le postulant au titre de bitane halaka doit lui aussi être choisi par l'assemblée restreinte ; mais le plus souvent un homme riche prend lui-même l'initiative et se propose, en indiquant qu'il a des récoltes suffisantes pour organiser la fête. Mais le titre de bitane halaka s'obtient en deux temps : il faut réaliser une première cérémonie qui comprend une série de prestations importantes : c'est le bitane tsunduko au terme duquel l'individu devient simple bitane (mela bitane). Plus tard aura lieu une fête beaucoup plus considérable et longue constituant la véritable transition au nouveau statut et qui se clôt par les parcours rituels du marché (sofe). On ne devient véritablement halaka, aduma ou bitane, qu'à condition d'avoir fait ces tours rituels ; alors seulement on a vraiment "terminé" (wursana). Notons qu'on accède au titre d'aduma halaka en une seule étape. L'obtention de ce titre offre au moins deux avantages :

1° - A la différence de celui qui a offert le bitane tsunduko, effectuant ainsi une grande dépense, mais qui n'a franchi que le premier seuil sans obtenir le titre de halaka - il n'est qu'un "simple" (mela) bitane - l'aduma se voit au terme d'une distribution moindre de biens doté du statut de halaka puisqu'il a fait ses sofe. Le simple bitane demeure dans une situation médiane ; il n'a pas fait ses sofe et ne bénéficie que de très légers avantages et préséances par rapport à l'homme du commun.

2° - Celui qui a obtenu le titre d' aduma halaka peut directement, et sans faire le bitane tsunduko devenir bitane halaka, à condition de donner la grande fête qui culmine avec les sofe du bitane halaka. Aujourd'hui à Ochollo on discute âprement cette disposition du woğa, en contestant une telle faveur.

La durée des fonctions de halaka est très variable : l'assemblée décide parfois de remplacer le halaka parce qu'il a commis une faute politique ou transgressé un interdit ; on préfère que le changement ait lieu quand un successeur potentiel se présente. Déchargé de ses fonctions, l'individu se coupe les cheveux - qu'il doit porter longs pendant la durée de sa charge - mais conserve son statut et les insignes qui lui sont associés (bâton, culotte rayée, emblème phallique). On l'appellera ade bitane halaka s'il a détenu le titre de bitane halaka et ade aduma halaka s'il a été aduma halaka.

La fête, avec dans chaque cas ses modalités spécifiques, apparaît bien comme la condition indispensable pour changer véritablement de statut. Ce qu'on obtiendrait à être seulement désigné par les habitants de son quartier sans donner aucune fête, ressemblerait plus à des obligations qu'à des honneurs : le dignitaire serait alors un mura à l'échelle du quartier. Il ne jouirait en aucun cas du prestige requis pour l'exercice de la fonction. On pourrait très bien imaginer un personnage plus effacé, ne recueillant aucun hommage de la collectivité, simple exécutant des volontés de celle-ci. Mais il ferait un mauvais halaka : pour devenir un véritable dignitaire deux conditions sont requises :

1° - Une transformation de soi, et les différents stades que parcourt le postulant ressemblent bien, nous le verrons, à une initiation au cours

de laquelle il s'instruit dans le woga de la communauté et où sa personnalité prend une tout autre étoffe : alors il devient un ancien et sa conduite justifie à elle seule les préséances qui lui sont dues.

2° - Autre exigence : celle qui appelle la démonstration de la capacité de l'élu à distribuer son avoir, à l'offrir sans restriction à la communauté. On précise toujours que le halaka ne gaspille pas : il achète au meilleur prix, mais toujours ce qu'il y a de mieux. Prodigue plutôt que dispendieux ; un dignitaire doit savoir donner, parce qu'il connaît parfaitement les mécanismes de l'échange : que la trajectoire du futur dignitaire aboutisse sur le marché n'est pas le fait du hasard.

On voit ainsi se réaliser une transition axée sur la complémentarité d'une mutation subjective et d'une exhibition sociale. En ce sens les tâches qui incombent par la suite au dignitaire sont moins l'effet des dispositions de l'ensemble résidentiel que le corrélat d'une position reconnue, d'une puissance qui s'est déployée dans les formes du don.

Le système joue de la très faible marge qui existe entre le fait de recevoir un titre et le fait de donner pour devenir autre en statut. Très faible marge, disons-nous, parce que, contrairement au "big man", le halaka ne devient pas tel en se constituant une faction ou une clientèle. L'utilisation même de sa richesse ne prend sens qu'en tant qu'elle est vouée à toute la communauté dont il est l'émanation. Il n'y a pas d'actes, durant les cérémonies au terme desquelles il obtient son titre, qui ne soit accompli hors de la référence à la collectivité dans son ensemble. Seules exceptions, des moments d'extériorité, des activités solitaires qu'il faudra interpréter. Mais d'abord, en quoi consiste la fête, dans la pratique ?

#### IV - L'ACCESSION AU TITRE D'ADUMA HALAKA.

##### 1/ La désignation du aduma halaka.

Même aujourd'hui, rares sont ceux qui ambitionnent d'occuper cette charge. Toute initiative à cet effet, qui consisterait par exemple, à signaler à l'assemblée restreinte du quartier son désir de devenir aduma, serait mal venue. La nomination d'un nouvel aduma halaka incombe en fait à l'assemblée restreinte composée des dignitaires et des ade. Celle-ci se réunit sur la place principale, et, assis sur leurs sièges de fonction, les anciens commencent par envisager les diverses possibilités : y-a-t-il ou non des candidats potentiels ? Quels sont-ils ?

La seconde opération est la consultation d'un devin qui renseigne les anciens sur le clan dont il serait bon de choisir un membre : tous ensemble les anciens vont voir le devin ; ils peuvent sortir du dere pour s'adresser à un autre spécialiste s'ils jugent insuffisants les résultats de leur entrevue avec l'un des devins d'Ochollo. Autrefois on n'hésitait pas à aller loin dans la montagne, à Kucha par exemple, société connue à cause de l'art divinatoire de l'un de ses membres. Les devins parviennent à indiquer, à l'aide de cailloux ou en étudiant les oscillations de la flamme d'une bougie, non pas l'identité de l'individu digne d'être choisi, mais seulement son clan. Cette indication servira de base à d'autres discussions au sein de la koltama dulata concernant l'appartenance et surtout les capacités du futur aduma.

D'emblée sont évidemment exclus ceux qui descendent d'esclaves achetés ou capturés autrefois par les Ochollo : en principe ils appartiennent au clan de leurs anciens maîtres ; mais l'on sait pertinem-

ment, bien que l'esclavage ait été abrogé et ait progressivement disparu après la conquête amhara, qui sont les aile (esclaves). De plus, certains clans ne peuvent prétendre à la titulature : ceux qu'on appelle les igisha, et dont on sait qu'ils ont le mauvais oeil ; leurs membres représentent un danger permanent pour les autres individus chez qui ils provoquent parfois de terribles maux. Choisir parmi eux un halaka serait exposer la communauté à une menace des plus redoutables. Sont exclus enfin, les clans ts'oma : comme on le verra cependant, les potiers n'en ont pas moins leurs propres halaka (5).

Dans chacun des quartier le titre de halaka, qu'il s'agisse des aduma ou des bitane, circule entre les clans ; si l'on se réfère aux appartenances des dignitaires qui se sont succédés durant les vingt dernières années, l'éventail est assez vaste. Par exemple à Zuza les dignitaires sont issus de clans divers : Aifarso, Mash, Mazar, Nawe, Kogomala, Borodomala. Dans ce bitante une paire de dignitaires doit nécessairement appartenir au clan Argama, celle qui correspond aux gens de Muta. On constate la même variété d'origine des titulaires dans les autres quartiers, et par des circonstances historiques récentes sur lesquelles on reviendra. Il importe de savoir, au point où nous en sommes, que le choix des anciens ne tend pas à favoriser certains des clans mala au dépens des autres, mais s'en tient d'une part aux conseils prodigués par le devin, tout en prenant, d'autre part, en considération la personnalité des individus.

Souvent on s'adresse directement aux mura, avant de rechercher d'autres postulants au titre d'aduma halaka. Les mura bénéficient d'une sorte de priorité, et si l'un d'eux est en mesure d'accomplir les cérémonies requises pour devenir dignitaire, il a la possibilité d'échapper ainsi à une tâche beaucoup plus ingrate. Devenir aduma halaka est en effet le seul moyen de se défaire

des fonctions de délégué de sous-quartier et de changer de statut : sinon, sa vie durant, le mura joue le rôle d'auxiliaire du sous-quartier. Pourtant il n'est pas fréquent qu'un mura soit en mesure de troquer sa charge contre celle d'aduma, car il faut y mettre le prix. En une cinquantaine d'années, cela ne semble pas s'être produit plus de deux fois dans le quartier de Ke'a. En général le choix des anciens porte sur un homme qui, de préférence, appartient au clan indiqué par le devin, et qui est en mesure d'effectuer le cérémonial indispensable. Il importe aussi que le futur dignitaire ait des dispositions pour l'art de la parole, puisqu'il sera l'agent du rituel d'ouverture des assemblées et devra faire les bénédictions d'usage. Enfin ses capacités d'exécutant, son entregent, de telles qualités influent sur la décision finale. Les anciens de Ke'a témoignent bien de la sensibilité des politiques à cet égard, eux qui se plaignent à qui veut les entendre de l'incompétence de l'actuel aduma halaka, Wanjo, un homme qui boit trop et se met trop vite en colère. Le principal reproche formulé à son endroit concerne son ignorance en matière de rhétorique. "Que peut faire Wanjo à une assemblée sur le Bekero, sinon fumer la pipe ?", fait-on remarquer. On ajouta d'ailleurs qu'on l'a choisi parce qu'il était impossible de trouver personne d'autre.

Lorsqu'on parvient à se mettre d'accord sur le meilleur candidat possible, celui-ci est convoqué par les anciens qui lui apprennent qu'il doit se préparer à devenir dignitaire. Comme on a pu le remarquer toutes les délibérations se déroulent en dehors de l'assemblée plénière, à laquelle les membres de la koltama dulata ne révèlent que plus tard les résultats de leurs délibérations et de leurs démarches. Le futur dignitaire n'est pas présenté officiellement à l'assemblée plénière avant qu'il ait

donné la fête. En principe cette présentation n'a lieu qu'après le tour rituel du marché et la "remise" du nouvel halaka aux dignitaires réunis sur le Bekero ( 6). En réalité, s'il advient qu'on doive changer brusquement de halaka, au cas par exemple où l'aduma en titre se montre incapable de remplir sa tâche ou si les intestins d'une victime révèlent qu'il a transgressé un interdit, le titulaire désigné remplit les fonctions d' halaka écarté, pendant la période qui précède la fête et le sofe. Comme les cérémonies ne peuvent avoir lieu qu'au Maskal, il importe en effet, sous peine de transgresser un tabou grave, que le postulant tienne jusqu'à cette date la place du aduma, ait les cheveux longs et porte le gabi sur le bras droit. A l'assemblée sa présence est nécessaire au siège du aduma, même si l'on fait en sorte que les tâches exécutives ne lui soient pas aussitôt conférées. Il faut lui laisser du temps pour être en mesure de préparer sa fête.

On répugne à changer trop brusquement de halaka parce qu'il y a alors risque de perturber des rites de passage obligatoires en télescopant les différents stades de la transition. Mais il importe tout autant d'assurer le fonctionnement des assemblées, ce qui explique qu'on agisse dans de pareils cas avec une certaine souplesse. En temps normal, toutes les délibérations restent très discrètes, voire secrètes. Certes, en dehors des koltama dulata tenues à ce sujet, les halaka et les ade tâtent le terrain, dans des conversations avec les intéressés : certaines suggestions, l'expression d'un désir individuel, peuvent leur faciliter le travail. En tout cas eux seuls prennent le parti qui consiste parfois à forcer la main d'un homme pour l'obliger à devenir halaka. Eux-mêmes estiment la richesse des uns et des autres et n'hésitent pas à engager un individu dans la voie qui mène sur le marché.

A Zusa et dans l'un des sous-quartiers de Gucha, Kancho, les assemblées restreintes se tiennent dans des lieux spéciaux. Les kistale sont utilisés



pour ces réunions à Zuza où chaque groupe à référent territorial possède une petite place ainsi nommée réservée à des sacrifices ou aux délibérations à propos de la désignation des dignitaires ou au sujet de la réalisation d'un sacrifice. Les gens de Belo dont pourtant les halaka ont un droit de préséance sur le bale de Doko où ils sont les aînés (baira), n'abordent jamais la question du changement de dignitaire sur cette place, mais sur le kistale. A Kancho il existe une petite place très étroite et légèrement surélevée, appelée Gigime, où se tiennent les assemblées restreintes qui traitent de la désignation des dignitaires. C'est d'ailleurs le seul sujet mis en discussion en ce lieu : les débats concernent uniquement le groupe des Lagama dont on a vu au chapitre précédent qu'ils possédaient une paire de dignitaires spécifiques. Une grande partie des Lagama vivent à Kancho ; les autres sont répartis dans les autres sous-quartiers de Gucha et dépendent aussi de leurs propres dignitaires Lagama et non des halaka de Gucha. Seuls les halaka et les ade Lagama participent à l'assemblée restreinte de Gigime. Le souci des Lagama de préserver leur originalité se traduit par le recours à des lieux non intégrés dans le quadrillage résidentiel. En fait, ni les halaka de Zuza, ni les dignitaires Lagama ne sont des halaka de quartier, mais plutôt les représentants de groupes territorialement déterminés.

Lorsqu'ils ont fait leur choix, les halaka et les ade convoquent l'élu et lui font part de leur décision. L'un après l'autre ils se lèvent et lui souhaitent longue vie ; ils demandent au futur dignitaire de veiller sur le quartier et souhaitent que ce dernier se développe grâce à lui. Comme on l'a indiqué, l'aduma est rarement réjoui à l'idée des obligations qui désormais pèsent sur lui. Il sursaute, dit-on, à l'annonce de sa nouvelle promotion et ne cache guère sa morosité. Les anciens lui conseillent de prendre un initia-

teurs (lazantsa), un homme instruit du woga qui le guidera tout au long de son initiation. Le nouveau halaka rentre chez lui tenant un peu d'herbe fraîche qu'il déposera sous sa couche, premier symbole de sa nouvelle position et de la prospérité qui doit en être inséparable. Désormais le halaka est considéré comme "attrapé" (ekana). Il va donc solliciter un ancien pour l'aider à réaliser convenablement les démarches nécessaires.

## 2/ Le rôle du lazantsa :

Dans la langue des Ochollo le terme lazantsa ne qualifie pas seulement le personnage requis lors de l'accès au titre de dignitaire ; il désigne aussi l'un des acteurs des rites du mariage. Chez les Ochollo le mariage comprend trois phases distinctes : 1° le rapt de la fiancée ; 2° sa réclusion dans une habitation spéciale construite par le garçon dans l'enclos de ses parents ; 3° le tour rituel du marché (sofe) lors du yetsa maskal. Celui qu'on nomme le lazantsa a pour tâche de conduire le futur époux et les jeunes hommes qui l'entourent lors du rapt de la fiancée. Il s'agit d'un homme marié, qui attrape le premier la jeune fille et qui, une fois qu'elle a été déposée dans la maison de l'épousée (mishira ketsa), explique au garçon comment déflorer celle qui va devenir sa femme. Il entre avec lui dans la maison, dénude la fille et peut participer activement à cette sorte de viol en quoi consiste le premier rapport sexuel des époux.

Le lazantsa est indispensable au déroulement du mariage et, tout naturellement, après la première étreinte, le garçon l'invite à partager avec lui le mets spécial préparé par sa soeur et fait d'un mélange de sorgho, de beurre et d'épices. Ils le consomment dans la maison de l'épousée ; dans les contacts que le marié aura avec sa belle-famille, le lazantsa devra le conseiller et faire l'intermédiaire entre le gendre et le beau-père.

Les tâches du lazantsa que s'adjoint le futur halaka sont très différentes, mais lui aussi incarne le guide indispensable pour effectuer les rites de passage. Presque toujours le futur aduma choisit comme initiateur le bitane halaka en exercice. Celui-ci indique aussitôt qu'il lui faut se rendre chez le sacrificateur principal du quartier ; le lazantsa accompagnera l'élu dans cette entrevue.

### 3/ Les préliminaires:

On ne peut jamais devenir dignitaire si l'on n'a pas préalablement accompli deux démarches, l'une auprès du sacrificateur principal du quartier, l'autre destinée à recevoir l'aval de l'aîné de la lignée à laquelle on appartient.

- Le kumets : c'est le plus indispensable des préliminaires, par lequel l'individu obtient de pouvoir se mettre en disposition d'accéder au titre. Le kumets, c'est-à-dire la visite au sacrificateur principal du quartier, doit avoir lieu dans les plus brefs délais après que le postulant a été désigné par l'assemblée restreinte. L'initiateur conduit celui-ci auprès du sacrificateur devant lequel il va comparaître. Avant de pénétrer dans l'enclos où se trouve l'habitation du ka'o, le lazantsa doit interpeller ce dernier de l'extérieur ; des formules rituelles sont échangées : "Nous sommes venus à la maison du sacrificateur pour la loi, nous sommes venus chez vous avec le kumets" (Ka'o so aso wogara yiros, inte kumetsara yiros), dit l'initiateur. Ils sont en effet suivis d'une femme qui transporte une jarre pleine de la meilleure bière d'orge, la plus épaisse, le nake. Ils sont pleins, telle est la signification du vocable "kumets". De l'intérieur le ka'o leur demande : "avez-vous rempli ma loi ?" ; "oui !", répondent-ils, et le sacrificateur les autorise à pénétrer dans sa maison.

Avant de prendre place les nouveaux venus doivent baiser les pieds du ka'o qui les fait se relever, puis leur permet de s'asseoir ; le bitane halaka qui, le plus souvent, fait office de lazantsa, prend la parole et explique au sacrificateur les raisons de leur visite. Il lui présente l'homme que les anciens ont choisi pour succéder à l'aduma sortant. Le ka'o, après avoir entendu ce discours, demande dans combien de temps aura lieu la fête. Et d'abord il se préoccupe de savoir si le postulant appellera les anciens pour l'ade gado c'est-à-dire pour discuter avec les ade des préparatifs de la fête : "seras-tu bientôt prêt pour l'ade gado ?" demande le sacrificateur. En général son interlocuteur lui indique qu'il a besoin d'un ou deux mois pour rassembler les biens et les produits qu'il utilisera par la suite. Dès qu'il aura entreposé à Ochollo les grains qui se trouvent dans ses greniers de Lante ou de Chano, il pourra procéder à l'inventaire de ses richesses et réunir les ade pour leur exposer la situation. Le sacrificateur, à ces paroles, donne son assentiment et enjoint le postulant de travailler pour réussir dans ses projets. Il ajoute que désormais l'intéressé doit faire pousser ses cheveux en vue d'accomplir son tour de marché et de mériter le nom (sunts) de dignitaire. Sur ces mots il se lève et crache au milieu de sa case un peu de son propre dana, puis deux gorgées du nake apporté par les demandeurs. Il bénit : "ega, bilayra gaka", ce qui signifie : "arrive de jour". Cet énoncé sera prononcé dans toutes les phases importantes de la transition.

Il faut que le halaka arrive de jour sur le marché ; le sofe doit se dérouler en pleine lumière, puisqu'il importe de s'y exhiber pleinement. Que signifie pour le quartier un halaka qui n'aurait pu se montrer ? On aurait honte d'un dignitaire aussi discret, et il est sûr qu'une semblable intronisation serait préjudiciable à l'exercice de la fonction. Relevons aussi deux autres thèmes fortement soulignés : 1° celui de la loi (woga)

que le dignitaire vient chercher chez le sacrificateur ; 2° l'idée qu'il va falloir remplir la loi : dans les étapes qui lui restent à franchir l'individu sera sans cesse sollicité d'apporter la plénitude, d'assouvir une faim et une soif inextinguibles. Comme si se divulguait la règle sociale, en échange de cet afflux que procure l'élu.

La cérémonie du kumets marque ainsi la véritable ouverture du chemin de halaka. Le sacrificateur ne sera plus ensuite appelé à participer aux festivités : il viendra seulement superviser le tire de l'utsuma, mais il a accompli une tâche décisive en donnant sa caution de garant de la loi au futur aduma halaka. Celui-ci, en se retirant, baise à nouveau les pieds du ka'o, en marque de respect due à la suprématie de ce dernier.

- L'utsuma : lors de cet épisode les liens de parenté interviennent explicitement. C'est l'aîné de lignée qui effectue l'utsuma. La lignée, gatsa, est un sous-ensemble au sein du clan ou du lignage - puisque deux clans, les Gaso et les Bola sont segmentés en lignages - qui comprend au plus une quinzaine d'hommes et leurs familles respectives. Il s'agit d'agnats, fils de frères, fils de frères du père : on peut ainsi remonter quatre ou cinq générations en ligne ascendante et parvenir à un ancêtre commun. De cet ancêtre descend directement, en tant que fils aîné du fils aîné, etc..., l'actuel aîné (baira) du gatsa. Il est remarquable que les membres de ce sous-ensemble résident tous dans le même quartier : la résidence assignée donc une limite stricte à ces "liens du ventre" comme on les appelle en parlant de ces parents comme de "parents de ventre" (ga'o dabo).

Seul l'aîné de gatsa a le droit de sacrifier près du pilier, en y profétant le sang de la victime et en invoquant le grand-père (maiza),

c'est-à-dire l'ancêtre commun. Un homme de la lignée peut parfois obtenir une autorisation de l'aîné pour effectuer chez lui ce sacrifice ; il s'agit en principe d'une dérogation exceptionnelle. On appelle d'ailleurs l'aîné des "parents de ventre" l'aîné du pilier. Au bout d'un certain nombre de générations ce dernier peut donner son autorisation, quand la lignée s'est considérablement accrue, pour que se constitue un nouveau gatsa, à condition que ce ne soit jamais l'un de ses fils qui assume le rôle d'aîné du gatsa créé. Ce groupe sera libre de s'installer dans un autre quartier ou de demeurer dans celui de ses ancêtres. Seule la segmentation est donc compatible avec le changement de bitante. Le plus souvent l'extension de la lignée dans les contours du quartier a pour corrélat une dispersion de ses membres qui vivent dans des sous-quartiers différents. Mais demeure la maison du fondateur, et surtout le pilier qui symbolise la perdurance de la lignée : parfois, lorsque cette habitation a disparu, on se souvient de l'endroit où se trouvait érigé le pilier et on continue d'y effectuer les sacrifices de l'aîné.

Quelles sont les conditions requises pour devenir dignitaire, du point de vue généalogique ? Il faut d'une part être l'aîné des membres masculins de la famille, d'autre part être marié. Un homme dont le père est vivant et n'a jamais accédé au titre de dignitaire ne peut lui-même y prétendre ; de même un frère cadet ne deviendra jamais halaka si son aîné est resté un homme du commun. Par contre si l'aîné de la famille (père, frère) a obtenu un titre de dignitaire, celui qui vient après lui dans l'ordre généalogique a la possibilité de briguer cette charge. Au moment de notre arrivée il était fortement question que le fils de Damota, lui même ancien bitane halaka, fasse son sofe pour devenir aduma halaka. Dans certains

cas, l'assemblée restreinte ne trouvant aucun homme suffisamment riche pour être en mesure de donner une fête somptuaire désigne le fils aîné, orphelin de père, d'une famille aisée. C'est ce qui est arrivé à halaka Gamisa que les gens de Muta choisirent alors qu'il n'avait qu'une dizaine d'années ; aucun membre du clan Argama ne faisait alors l'affaire.

La seule difficulté dans une situation de ce genre vient de ce que le garçon n'a pas encore pris femme. On y remédie en le mariant réellement ou symboliquement. Ainsi halaka Gamisa s'était-il trouvé marié, encore qu'il n'ait pas atteint la puberté, et aduma, alors qu'il ne connaissait nullement les formules de bénédiction qui ouvrent les assemblées : il se contentait de jeter l'herbe et un ancien aduma s'exprimait à sa place. Des cas semblables ne sont, il est vrai, guère fréquents, mais le woga a prévu la possibilité, dans les périodes de pénurie surtout, d'introniser dignitaires des enfants : l'important est moins de s'assurer alors de compétences politiques que d'aviter la transgression d'un interdit en ne pourvoyant pas le quartier en halaka.

Ajoutons que l'aînesse au sein de la famille (7) est l'unique critère retenu : en sorte que dans la lignée les descendants d'un cadet peuvent devenir halaka même si les descendants de l'aîné ne l'ont jamais été. Par exemple au sein d'un des gatsa du lignage kaena du clan Gaso, l'aîné du pilier n'avait jamais eu le titre de dignitaire, alors que plusieurs autres membres de cette lignée y avaient accédé ; l'un d'eux lors de notre séjour se préparait pour la fête de bitane halaka. De même, entre les différents gatsa qui constituent le lignage ou le clan il ne peut y avoir de priorité pour le titre : d'abord parce que ces lignées sont souvent dispersées dans des quartiers différents ; mais même si plusieurs lignées cohabitent dans le même quartier, nulle d'entre elles ne bénéficie d'un

droit de préséance pour l'accès au titre. Beaucoup de Bola deviennent à un moment ou un autre halaka à Doma : ils appartiennent à des lignées différentes. A Ke'a, dans l'un des gatsa du lignage Gaso kaena se trouve inclus l'aîné du clan ou korofine : cette lignée est la plus ancienne du clan. Le korofine a certaines attributions sacrificielles pour tout le clan, mais en aucun cas la lignée de ce personnage ne jouit d'une priorité en ce qui concerne le titulature. Le korofine des Gaso n'est lui-même jamais devenu dignitaire, bien qu'il soit de bon ton qu'un aîné ait une prestigieuse destinée.

Halaka Damota, aîné d'une lignée du clan Kogomala, a été lui-même dignitaire. Plus tard, Bodo, un membre de sa lignée, le devint à son tour. Comme tout postulant au titre, Bodo, une fois désigné par l'assemblée restreinte, vint demander à Damota de venir accomplir, en tant qu'aîné du pilier, le rite préliminaire de l'utsuma ; Damota accepte. En quoi consiste ce rite ? L'aîné de la lignée doit se déplacer chez son parent pour accrocher au pilier de la case de ce futur dignitaire l'herbe appelée utsuma ainsi qu'une feuille de chou. L'aîné du pilier prépare de la bière d'orge (dana) dans un petit récipient fait de bouse de vache maintenue par une carcasse de bambou, qu'il apporte chez le postulant halaka. Dans la maison de ce dernier, l'aîné creuse près du pilier un trou qui servira à maintenir la petite jarre à cet endroit. Il l'y dépose alors : au milieu de dana il a mis une tige d'ensete qui dépasse de la jarre. On appelle lance (tora) cette tige : elle constitue le témoignage de l'aîné, puisqu'elle représente sa lance ; l'aîné est en effet le dépositaire de deux attributs assurant la pérennité de la lignée : le pilier et la lance. Après cette opération, la première épouse du futur halaka présente à l'aîné de lignée une cale-



basse de bière d'orge dont il crache deux gorgées sur le pilier. Ensuite elle lui donne un peu d'eau : l'aîné de lignée verse le liquide de façon à ce qu'il coule le long du pilier et atteigne la pointe de son pied droit qu'il présente en s'appuyant sur le talon. Après avoir ainsi accompli l'utsuma, l'aîné bénit le dignitaire et sa famille, puis s'assied et boit avec eux.

Mais ce rite ne sera vraiment achevé que lorsque le sacrificateur principal du quartier se sera rendu à la case du postulant. Le ka'o doit lui aussi cracher la bière d'orge sur le pilier et verser l'eau sur le bout de son pied. Lorsqu'il a effectué ces opérations, le ka'o s'assied à la place d'honneur : alors l'aîné de la lignée prend la petite jarre qu'il avait posée près du pilier et en mélange le contenu avec la bière d'orge fabriquée par la mère ou la première femme du dignitaire. L'un après l'autre, le ka'o puis l'aîné de lignée boivent un peu du mélange et crachent. La famille du futur halaka consomme ensuite la bière ainsi consacrée. On peut détacher l'herbe et la feuille de chou du pilier. Le symbole de l'aïnesse a en quelque sorte investi la maisonnée, et l'ancêtre - le maiza invoqué par l'aîné de lignée lorsqu'il crache sur le pilier - veille désormais sur le déroulement de la transition.

Avec l'utsuma se clôt la phase préliminaire à l'ascension du aduma halaka ; il existe des variantes de ce rite, notamment à Gucha où l'on convoque directement les ka'o qui officient en lieu et place de l'aîné de lignée. Comme ce dernier les sacrificateurs du quartier crachent un peu de bière d'orge sur le pilier de la case du postulant ; cette boisson est contenue dans un récipient posé près du pilier et dont la carcasse de bambou a été fabriquée, notons-le, par l'aîné de lignée. Celui-ci a lui-même déposé cette jarre dans la maison du futur halaka, mais c'est aux ka'o seuls qu'est

confiée la tâche de consacrer la case. Autre différence : l'herbe et le chou sont disposés sur le sol et les sacrificateurs doivent l'un après l'autre poser les pieds dessus au moment où ils crachent sur le pilier. Enfin on observe la présence de quatre ka'o de Gucha réunis pour la circonstance. Il semble que dans ce quartier les modalités spéciales adoptées introduisent un net écart entre la façon dont on opère dans le cas d'un aduma halaka et dans celui du bitane halaka. L'utsuma de ce dernier ressemble beaucoup plus à l'opération généralement pratiquée, ne mobilisant qu'un seul ka'o qui accroche le chou et l'herbe au pilier. Aucun des deux types de cérémonial n'inclut cependant la présence de l'aîné de pilier qui apparaît comme l'artisan du rite à défaut d'en être le protagoniste. Laissons ouverte la question des rapports entre sacrificateurs et aînés, relations complexes dont l'analyse permet seule de rendre compte du relatif effacement des seconds là où les ka'o détiennent une prééminence sans partage. (8)

- L'ade gado : l'aduma désigné commence ses préparatifs ; ses cheveux et sa barbe croissent ; quand ses réserves apparaissent suffisantes, il convoque les anciens chez lui. Pour l'ade gado, on commence par offrir du dana et des nourritures à base de grain et de beurre. Les anciens consomment ces mets et sont friands du puntsa moide, sorte de porridge d'orge et de beurre. Après s'être régalés, la discussion s'engage ; les anciens viennent donner des conseils pour organiser les réjouissances et expliquent les difficultés d'organisation qui sont le lot de ce genre d'initiative. Ensuite ils se préoccupent de savoir si le postulant a entreposé assez de grains, de beurre, de miel ; souvent ils lui suggèrent de dépasser ses prévisions. Ils lui font certaines recommandations concernant la coiffure que lui et sa première épouse devront exhiber lors de la fête. La femme du halaka est étroitement associée à son mari à cette occasion ; comme lui, elle acquiert

un nouveau statut qui l'élève au-dessus des femmes du commun. Les coiffures des deux époux doivent être orientées en sens opposé, celle de la femme pointant vers l'avant, mais pareillement tressées. L'épouse du halaka doit se munir de ses bijoux (bracelets, colliers, boucles d'oreilles) lors du tour rituel du marché. Les anciens rappellent aussi à leur hôte qu'il doit observer la coutume du port du vêtement sur le côté droit ; puis, quand toutes les boissons sont épuisées, chacun rentre chez soi.

#### 4/ L'invitation.

On entre véritablement dans la phase centrale de la transition au titre d'aduma halaka à la fin de la saison des pluies ; il faut en effet que le nouveau dignitaire prenne son titre lors du Maskal. Le premier des deux tours du marché (sofe) qu'il doit accomplir a lieu le jour où se tient le grand marché annuel du woga maskal. Auparavant le postulant invite ses parents, ses relations et les anciens de son quartier. Est présent à la place d'honneur le bitane halaka en exercice qui figure non pas simplement en tant qu'initiateur, mais parce qu'il détient le rang le plus élevé au sein du quartier. Dans le cas des groupes à référents territoriaux - Lagama, dans le quartier de Gucha, Denketa, Duka, Belo et Muta à Zuza - la règle est d'inviter les anciens et le bitane halaka de son groupe et non tous ceux du quartier ; on peut, certes, appeler les anciens de Belo à venir à sa fête, si l'on appartient à Denketa, mais on les reçoit alors en tant que relations. A Ke'a et à Doma on fait appel obligatoirement à tous les anciens du quartier. Les ade s'asseyent par ordre d'âge à la gauche du bitane halaka qui lui-même occupe un siège dans le coin de la case où l'individu sacrifie pour son père (duma penge). Le nouvel aduma

tient une place effacée ; il ne se manifeste guère pendant la réunion et s'emploie surtout à donner des consignes à ses épouses, aux parents et aux voisins qui s'occupent de préparer les mets et les servent à l'assistance. De l'autre côté de la case, dans la partie dite "basse", c'est-à-dire proche de la porte, des femmes participent aux festivités.

Etant donné les dimensions de la case, il est évident que le nombre des invités n'est jamais très important puisqu'une seule journée est consacrée à la fête et qu'il ne peut donc y avoir place pour de nouveaux arrivants. Le plus souvent, en plus des anciens du quartier, seul le voisinage est convié. De jeunes hommes servent la bière. Le premier à en prendre est le bitane halaka ; avant de boire il crache plusieurs fois le dana et dit : "que tout se passe bien, que tout soit du côté droit (hega, ushatseza)". Les Ochollo valorisent en effet la droite dans l'opposition gauche / droit. Le côté droit qui désigne aussi l'endroit où le soleil se lève est bénéfique : ainsi l'aîné, celui qui possède une supériorité sur les autres, occupe toujours le côté droit là où il se trouve ; la main droite accomplit les opérations rituelles ; on fait tomber la victime sur le côté droit au moment de la sacrifier. Il importe en une circonstance comme l'intronisation du halaka que "tout aille droit".

C'est seulement quand le bitane halaka a entamé le contenu de saalebasse que les autres anciens sont à leur tour servis ; on donne ensuite à boire aux hommes du commun, puis aux femmes qui consomment deux par deux, chaque paire usant de la mêmealebasse (daga). Elles sont assises suivant un ordre analogue à celui des hommes : côte à côte, la femme du bitane halaka qui bénéficie de la place d'honneur et la femme du nouvel aduma boivent ensemble. Après que chacun ait vidé plusieursalebasses, on apporte devant le bitane halaka une grande bassine de bois (gonge) remplie à ras

bord de porridge d'orge auquel on a ajouté une grande quantité de beurre ; on a aussi versé un peu de lait, remonté le matin même des basses terres. Ainsi le puntsa moide est-il le plus onctueux possible ; la coutume est de le couvrir d'une feuille d'ensete, et seul l'aîné, le baira de la réunion, a le droit de soulever cette feuille. Il s'exécute et prend dans la main quelques boulettes d'orge (yarisho) disposées au-dessus de la préparation. Il les jette du côté droit derrière lui à duma penge, le coin du père, et émet son souhait : "que tout se passe bien, que tout soit plein" qu'il répète à plusieurs reprises. Alors il goûte l'aliment et quand il a suffisamment mangé, il autorise les autres à se joindre à lui. Chacun, par ordre d'ancienneté, s'approche du bitane halaka en tenant une feuille d'ensete sur laquelle ce dernier servira une part de puntsa moide pour qu'ils goûtent après lui. Il en donne tour à tour aux hommes et aux femmes, sauf au nouvel aduma. Celui-ci n'a pas à goûter du mets qu'il a fait offrir : chacun donnera son avis sur la façon dont le porridge est préparé, mais lui n'a rien à dire. On lui ordonnera de rajouter du beurre si la bouillie est trop sèche.

#### 5/ Les prestations aux dignitaires :

Après qu'on ait procédé à cette estimation de la qualité de l'aliment les jeunes hommes resservent les participants et l'on se met vraiment à manger, y compris le nouvel aduma. Quand le bitane halaka juge que tout le monde s'est "rempli", il met fin à la première phase des festivités, en demandant : "où est le beurre réglementaire (woga ois), donne-le nous." L'aduma dit à ses proches d'apporter les mottes de beurre enveloppées dans les feuilles. Celui qui remet le beurre s'incline devant le bitane halaka et en marque de respect lui tend des deux mains la prestation. En considérant ce

beurre le bitane halaka fait un geste de dépit : "ce n'est pas assez, ce n'est pas plein." On lui répond, en lui tendant une motte plus grosse. S'il est satisfait, il accepte et bénit : "que tu arrives de jour, que les tiens grandissent"; la prestation consiste en cinq mottes de beurre de même grandeur. Ensuite les ade reçoivent chacun une motte de beurre. Il est rare que ces dons soient acceptés sans discussion ; à commencer par le bitane halaka chacun se plaint d'être lésé et dénonce la pingrerie de l'aduma. Après que la distribution ait eu lieu, et il importe que la femme du bitane ait obtenu aussi une motte de beurre, le dignitaire s'écrie : "qu'attends-tu pour nous apporter le tabac ?"

Suit un nouvel épisode où l'on remet sept pièces de tabac au bitane halaka et une à chaque ancien ; le bitane halaka goûte le premier le tabac. On apporte la pipe à eau, il fume quelques bouffées et remarque : "ce n'est pas bon." Souvent il se ravise après avoir plus longuement goûté et demande simplement qu'on rajoute une pièce de tabac. Ce qui est fait ; alors il bénit à nouveau et enchaîne : "où est l'argent réglementaire (woga mishu) ?" Le nouvel halaka doit donner une trentaine de dollars (9) présentés sur une petite peau de chèvre ; on en présente d'abord une dizaine au bitane halaka qui se récrie : "c'est peu". Des discussions éclatent, l'aduma se laisse difficilement convaincre d'en rajouter. Quelquefois le bitane halaka se laisse amadouer ; il se conduit comme s'il était le parent (dabo) du futur halaka. Le reste des dollars sera réservé aux anciens qui plus tard se les partageront chez l'un d'entre eux.

Il peut arriver que les anciens soient si mécontents du manque de largesse de l'aduma qu'ils refusent de lui laisser faire son tour rituel du marché. En effet la sanction la plus éclatante qu'on puisse infliger au nouveau promu, c'est de l'empêcher de faire son sofe. Cela, semble-t-il, ne s'est pratiquement jamais produit. Par contre il advient parfois que les anciens fassent

en sorte de faire traîner la discussion au point que la nuit vienne sans qu'il se laissent fléchir. A ce moment ils acceptent, et le malheureux aduma fait dans l'obscurité son tour de marché. Non seulement cela affecte considérablement son prestige - il ne se montre pas à la population -, mais encore le quartier dont il fait partie lui reprochera toujours cette démarche nocturne de fort mauvais augure.

Il y a environ dix ans à Doma un bitane halaka se mit tellement en colère contre le futur aduma qu'il obligea celui-ci, nommé Decha, à faire son tour de marché de nuit. Depuis lors la population n'a jamais accepté de désigner par le terme halaka Decha qui était devenu l'aduma du quartier et se maintint plusieurs années à ce rang. Devenu ancien il demeura l'objet du mépris de ses pairs : c'était un homme qui n'avait pas donné assez, il n'avait pas su, au dire des gens, "finir", accomplir selon le woga les conditions de la transition à son nouveau statut.

#### 6/ Les prestations aux potiers et aux tanneurs:

Il ne suffit pas de faire ces dons aux anciens, ni d'offrir ces festivités aux parents et amis. On ne doit pas oublier les potiers et les tanneurs qui dès le début des réjouissances se présentent à l'extérieur de l'enclos du nouveau promu ; les tanneurs soufflent dans leur corne. A cet appel, un des anciens sort de la case et demande le motif de leur venue aux arrivants. Ceux-ci quémangent à boire et à manger ; ils baisent le pied droit de l'ancien qui leur fait signe d'entrer. Ils s'installent près de la porte de la case dans le coin le plus bas, l'osha. On leur sert les mêmes boissons qu'aux autres mais d'une qualité inférieure et un puntsa moide contenant peu de beurre. Les ts'oma eux aussi se montrent exigeants. Les

tanneurs refusent de sonner la trompe sur le marché tant qu'ils ne sont pas rassasiés, et s'insurgent quand on ne leur ressert pas le dana. Or, sans leur concours, il n'est pas question de faire le tour rituel du marché : aussi soigne-t-on cette catégorie sociale méprisée, mais indispensable, remarquons-le, au même titre que les autres pour que le dignitaire obtienne d'être reconnu par son quartier.

7/ Le premier tour rituel du marché :

Après la remise des prestations aux anciens, le bitane halaka réclame des boissons ; du dana et du tajj (hydromel introduit par les Amhara), de l'alcool de grain sont servis. On distribue aussi du miel que les anciens conserveront dans de petitesalebasses spéciales. Tard dans l'après-midi, le bitane halaka redemande du beurre. Il veut s'en mettre un morceau sur la tête, car il est temps d'aller sur le marché. On lui apporte une motte de beurre dont il délie les feuilles protectrices. Il pose un morceau de beurre sur ses propres cheveux, sur ceux de sa femme, puis sur ceux du nouvel aduma et de son épouse. Chacun à son tour prend un morceau de beurre et l'on se prépare à sortir. Les anciens envoient chez eux les biens qu'ils ont reçus ainsi qu'une part de puntsa moide qu'ils partageront le jour suivant avec leur famille et leurs voisins. Les anciens dignitaires, le bitane halaka en exercice et le nouvel aduma portent les insignes : le bâton, la culotte rayée, l'emblème phallique sur le front. Ce premier tour rituel du marché est conduit par le bitane halaka et précédé du groupe des potiers et tanneurs conduit lui-même par un personnage qui porte le titre de halaka des potiers. Nous reviendrons sur le rang spécial conféré à l'un des leurs par ces ts'oma. Suivant le bitane halaka, le groupe des hommes où le nou-



vel aduma entouré et comme dissimulé par ses parents et accompagné des anciens. Le cortège des femmes entourant l'épouse de l'aduma marche derrière eux.

Auparavant les soeurs du nouvel halaka se sont rendues au marché et ont déposé des feuilles d'ensete sur les pierres où s'assièrent l'aduma et le bitane halaka ; elles ont apporté des jarres de bière d'orge. Tout est prêt pour l'arrivée du cortège : il suit un chemin de la loi (woga oge) qui est prévu en sorte que l'on débouche par le côté Ouest sur le marché. En effet le tour rituel s'effectuera en sens inverse du soleil, d'Ouest en Est. Les anciens tiennent de l'herbe fraîche et la jettent sur les personnes qu'ils croisent ; ils font le même geste lorsqu'on passe devant une maison de dignitaire ou près d'une place. "Que la fraîcheur soit dispensée", disent-ils. Le nouveau promu, lui, a aussi de l'herbe entre les mains, mais il ne doit pas la jeter. La cérémonie durant il conservera ce symbole de prospérité : il est ce symbole plutôt qu'il ne le maîtrise. Parvenus au marché le bitane et l'aduma halaka s'asseyent une première fois, sur le rocher dit do'o d'Ochollo, emplacement consacré où tout nouveau dignitaire doit faire halte le jour du tour rituel du marché. Dans l'angle opposé de la place les femmes se tiennent toutes ensemble face aux dignitaires. Les anciens entourent le bitane et l'aduma assis côte à côte. Ils jettent l'herbe sur la population nombreuse en ce jour de marché. On se relève un peu plus tard et on se dirige vers la pierre du quartier (bitane do'o) du nouveau dignitaire. Les pierres de chaque quartier sont situées dans la partie haute alors que le do'o d'Ochollo est au bas de la place. De leur côté les femmes, par un chemin parallèle, parviennent au même emplacement. Ainsi siègent côte à côte l'aduma, le bitane d'une part, leurs épouses de l'autre. Les soeurs servent les boissons. Les deux digni-

gnitaires boivent ensemble (daga) et de même leurs épouses. Puis les autres convives sont servis.

Après que les boissons aient été consommées, on prend le chemin de la maison du dignitaire. A nouveau les soeurs précèdent le cortège et en entrant dans la case déposent les feuilles d'ensete sur lesquelles les deux dignitaires ont siégé sur la couché de l'aduma, de sa mère si elle vit encore ou sur celle de sa première femme. Quand ils reviennent du sofe les protagonistes mangent et boivent jusqu'à être pleins. Le lendemain et jusqu'au prochain marché, durant deux jours, chacun fête l'évènement à sa manière; les anciens et leur entourage se délectent des mets offerts par l'aduma. Celui-ci consomme avec les siens et ses voisins les restes du festin. Il recevra la visite de ceux qui n'ont pu assister à la fête ayant été prévenus trop tard, soit qu'ils habitent loin, soit qu'ils se trouvaient à Lante ou à Chano. A tous ceux-là il ne peut refuser d'offrir de quoi se sustenter.

#### 8/ Le second tour rituel du marché :

Le second sofe a lieu le jour du marché suivant celui du woga maskal. Auparavant l'aduma halaka reçoit à nouveau les anciens et l'ensemble de ses relations. La seconde invitation ne diffère guère de la première par les aliments et les boissons qui y sont distribués. Par contre l'aduma ne fait aucun don supplémentaire et occupe désormais une position infiniment plus élevée. Il siège à côté du bitane halaka, boit dans la mêmealebasse que lui. Ensemble ils crachent la bière d'orge au début de la réunion, ensemble ils découvrent la nourriture offerte. Le nouveau dignitaire a véritablement gagné son titre. Il mérite de recevoir le nom

(sunts) de halaka. Le second tour de marché se déroule à la manière du premier, mais cette fois l'aduma halaka guide lui-même le cortège. Le sofe doit avoir lieu à la nuit tombante : la place du marché est presque déserte et la démonstration du nouveau dignitaire se fait en l'absence d'un véritable public. L'aduma halaka est décidément condamné à la discrétion. Tout est calculé, semble-t'il, en sorte que l'aduma halaka ne puisse obtenir une audience et un prestige trop considérables.

On remarquera en effet que lors du premier sofe aucun chant ne glorifie l'élu : les deux parcours rituels sont délibérément silencieux. Il est trop tôt encore pour clarifier le sens de ces dispositions : seule une analyse différentielle, prenant en compte les deux types d'intronisation, celle de l'aduma halaka et celle du bitane halaka sera en mesure d'éclaircir ces faits. Retenons qu'au retour de ce second tour du marché les anciens boivent à nouveau dans la maison du promu, et quand ils se retirent le bitane halaka prononce une formule qui clôt la fête : "Travaillez (comme aduma) jusqu'à ce que votre bâton casse, que pendant la durée de vos fonctions le pays prospère, soyez longtemps en vie, que tout se passe bien pendant la durée de vos fonctions. (gatuma gali ema, inte gedus dera dicho, inte shempoï gama, inte gedoi lo'o)". Chacun des invités répète cette formule en se retirant. Il ne reste plus alors qu'à présenter l'aduma halaka aux autres dignitaires réunis sur le Bekero. Nous reviendrons sur cette cérémonie ; soulignons dès maintenant que la transition au titre d'aduma halaka est marquée par des prestations limitées et s'effectue selon des modalités beaucoup plus simples que celles qui caractérisent l'accession au statut de bitane halaka.

V - L'ACCESSION AU TITRE DE BITANE HALAKA.

Celle-ci se décompose en deux grands moments culminant chacun dans l'acquisition d'un nom : "bitane" d'abord, "bitane halaka" ensuite. On s'adresse ainsi aux intéressés en faisant précéder leur nom du titre correspondant, mais l'observateur est désorienté au début, quand il apprend que beaucoup des bitane qu'il côtoie ne sont nullement des halaka. La coquetterie suprême à Ochollo est de se faire appeler bitane alors que l'on a le titre complet de bitane halaka. Ce qui induit les non initiés à de nombreuses confusions qu'entretenaient d'ailleurs à plaisir nos interlocuteurs, simples bitane soucieux, eux, de se faire passer pour bitane halaka.

Alors que l'adumá halaka est obligatoirement désigné par les anciens et doit se plier à la volonté exprimée par le conseil restreint, l'individu qui désire devenir bitane peut de sa propre initiative s'adresser à cette assemblée pour lui faire part de sa décision d'organiser une fête somptuaire et de s'engager ainsi sur la voie qui mène au titre d'halaka. Les ade et les dignitaires en exercice l'autorisent à le faire après l'avoir interrogé sur l'état de ses richesses et s'être assurés qu'il serait en mesure de remplir toutes les conditions qu'implique semblable engagement.

A - Comment devient-on simple bitane ?

On peut distinguer deux moments complémentaires dans le processus qui mène au titre de bitane :

1/ Le préliminaire consistant dans la visite au sacrificateur principal du quartier.

2/ La fête proprement dite.

Ces deux événements sont séparés par une période de quelques mois, le

temps pour l'individu de réunir les principaux produits nécessaires pour les festivités. Par opposition aux cérémonies d'intronisation d'un dignitaire (bitane ou aduma halaka), celles en l'honneur d'un nouveau simple bitane peuvent se dérouler à n'importe quel moment de l'année; évidemment on s'arrange pour éviter de les réaliser lors des grands travaux agricoles. De plus l'intérêt bien compris de l'individu l'incite à faire cette dépense au terme d'une récolte dont il ajoute les fruits à ses réserves. Il faut obtenir la bénédiction du ka'o avant d'organiser la fête.

1/ La visite au ka'o.

Le postulant se rend à la maison de sacrificateur principal du quartier. Il n'est pas conduit par le lazahtsa pour la raison simple qu'un initiateur n'est pas requis en vue de devenir bitane. Notre homme tient une sorte de bougie faite de déchets de miel (mukada) qu'il remet au sacrificateur après avoir été introduit. Le ka'o souffle la flamme qui était restée allumée durant le trajet du bitane ; ce dernier remet au sacrificateur une jarre de la meilleure bière d'orge après lui avoir baisé les pieds. La cérémonie consiste en une bénédiction du ka'o qui incite son interlocuteur à ne pas s'en tenir au titre de bitane, mais à aller jusqu'au bout du chemin en devenant un dignitaire.

2/ La fête proprement dite.

Une invitation est alors adressée à tous les anciens du quartier et aux relations du postulant. Il importe que soient réunis tous les simples bitane, le bitane halaka en exercice et tous ceux qui ont détenus la charge de bitane halaka dans le quartier (ade bitane halaka). Ces hommes sont directement

concernés par les prestations importantes qui ont lieu lors de cette fête qu'on appelle le bitane tsunduko. Sans nous étendre sur la composition du repas offert qui est analogue à celui préparé par le nouvel aduma. (cf. IV, 4), signalons simplement que par le nombre des participants, la fête du simple bitane dépasse beaucoup en importance celle offerte par l'aduma halaka. Elle est de plus caractérisée par trois éléments originaux:

a) la remise des prestations en numéraire à tous ceux qui portent le nom de bitane, qu'ils soient ou non des halaka.

En principe chacun d'eux reçoit une dizaine de dollars. Il y a toujours des tergiversations sur la somme à donner, mais le plus souvent elle atteint au moins sept dollars. Dans certains quartiers où le nombre des bitane est très important, des aménagements sont praticables. A Doma, par exemple, le père d'un de nos informateurs a versé seulement six dollars à chacun des simples bitane et des ade bitane halaka, ainsi qu'au bitane halaka en exercice : il fait dire que cette catégorie sociologique comprenait plus de 200 hommes. A Ke'a, dans la période récente où les dignitaires se sont faits plus rares, un homme de notre connaissance a dû verser douze dollars à chaque simple bitane et à chaque bitane halaka.

Les hommes qui ont détenu le titre d'aduma halaka (ade aduma halaka) sont rarement conviés aux fêtes des simples bitane parce qu'ils ne font pas partie de la catégorie sociale à laquelle veut accéder le postulant bitane. Par respect il est coutumier d'inviter l'aduma halaka en exercice et de lui faire un don en numéraire mais cette prestation ne dépasse pas trois dollars. "Les aduma halaka n'ont rien à recevoir, dit-on, parce qu'ils n'ont rien donné". On fait allusion ainsi à la médiocrité relative de leurs prestations. Dès cet instant se marque définitivement dans la représentation du protagoniste

de la fête le sentiment de sa supériorité par rapport à ces dignitaires "au rabais" que sont pour lui les aduma halaka. Il suffit d'interroger un homme qui n'est que simple bitane et qui n'a donc pas terminé son ascension vers le titre de dignitaire, et il rira à l'idée qu'on puisse même comparer la fête qu'il offre à celle d'un aduma. Il est, de plus, révélateur que les simples bitane nient une évidence pourtant tangible, quand ils refusent de reconnaître que pour accéder au titre d'aduma, il faut aussi faire des dons en numéraire. Peut-être cette coutume a-t-elle une origine récente qui tiendrait d'une part au développement de la circulation monétaire, d'autre part à une réinterprétation des modalités d'obtention du statut d'aduma tendant à les orienter selon des critères analogues à ceux qui régissent l'accession au titre de bitane halaka.

Il reste que, traditionnellement, l'aduma a toujours dû faire des dons, réaliser une dépense somptuaire pour obtenir ce titre. Ce qui infirme - car même autrefois les aduma faisaient des prestations en nature - cette vision unilatérale et dévalorisante des aduma que cherchent à suggérer les simples bitane. Ce qui confirme par contre le rôle essentiel de la prestation monétaire dans l'accès à ce dernier titre. Les simples bitane et les bitane halaka ne sont pas seulement ceux qui invitent, mais avant tout ceux qui donnent. La monnaie prend ici une épaisseur symbolique : au-delà de la valeur d'échange de l'argent, ce qui force l'admiration, c'est le signe de l'illimitation de la dépense. D'où une extraordinaire jonglerie avec les chiffres lors de la remise des sommes, et qui se couple curieusement avec une véritable manie de la comptabilité. Annoncer des chiffres inouïs : "je te donne cent dollars" au moment où on en offre dix, c'est surenchérir indéfiniment dans un langage où l'on se comprend parce qu'on participe à la fétichisation des signes du don. Ici la pré-

cision de l'archive - cette comptabilité qui s'est introduite avec les premiers rudiments d'écriture amharique - n'est nullement perçue comme contradictoire avec l'exagération qui empreint les déclarations fracassantes du donneur : elle redouble graphiquement le signe enchanté et d'autant démultiplie le don.

b) la remise des prestations en nature :

L'élément essentiel de ces prestations, c'est le beurre. Le bitane halaka en exercice reçoit quatre mottes de beurre ; à noter l'absence de dons aux simples bitane parce qu'ils ne sont pas des dignitaires. Il faut aussi remarquer que seuls les deux dignitaires en fonction reçoivent une quantité importante de beurre, et particulièrement l'aduma halaka qui a droit à cinq mottes. Les ade n'obtiennent qu'une motte chacun. On explique le privilège de l'aduma en disant qu'un aduma en exercice est toujours l'aîné et qu'ainsi on marque la préséance dont il doit jouir. Les hommes qui ont détenu dans le passé le titre d'aduma halaka n'ont par contre droit à aucune motte de beurre. S'ajoute à ces dons une distribution de miel et de tabac. Il faut constater que les discussions qui agitent l'assistance au moment de la remise de l'argent et opposent violemment parfois le bitane à ses hôtes atteignent leur apogée au moment le plus décisif de la fête : la mise à mort d'un boeuf.

c) l'immolation du boeuf :

Après avoir régalé ses convives de boissons multiples et placé devant eux une énorme bassine de puntsa moide ainsi qu'un mets plus raffiné à base d'ensete et de beurre, l'itima, le bitane leur servira de la viande de boeuf. Il faut auparavant que les invités, à commencer par le bitane halaka et



l'aduma halaka en exercice qui goûtent tour à tour les plats avant que les autres convives, aient apprécié la qualité des aliments et des récipients dans lesquels on les sert. Ils s'écrient : "Yooo, Yooo, tout est plein, nous sommes contents." Tous les plats sont donc en parfait état, remplis à raz bord. Le bitane peut alors présenter l'animal. Mais d'abord il invite les présents - anciens, gens du commun, femmes - à se mettre du beurre sur la tête. Les dignitaires ont droit à une quantité de beurre légèrement supérieure :

Ensuite les anciens se lèvent et se rendent à l'extérieur de la case où l'on maintient le boeuf immobile : il est couvert d'une pièce de coton qu'on enlève pour le soumettre à leur jugement. Il est indispensable que le boeuf soit "plein" (kumets), c'est-à-dire qu'il ne comporte aucun défaut. On commence par examiner la forme des cornes - elles ne doivent surtout pas être recourbées -, la longueur de la queue - il ne faudrait pas qu'elle soit coupée ; on vérifie que les oreilles ne sont pas trouées. Tuer pour son quartier un boeuf défectueux, c'est transgresser un interdit : cela se traduira plus tard par les maux qui affecteront les habitants du quartier ou leurs récoltes. Il ne suffit pas cependant que l'apparence de l'animal convienne ; on tient compte aussi de la valeur de la bête. Le boeuf est-il assez gros ? Le simple bitane a-t'il dépensé assez d'argent lors de son achat ? Le bitane halaka soupçonne toujours un mauvais coup : dans le cas le moins grave, le bitane s'est fait voler par celui qui lui a vendu l'animal. Cela explique le manque d'envergure du boeuf. De quoi se gausser du peu de jugeotte du bitane. Mais le plus souvent on l'accuse d'avoir délibérément économisé sur la fête, d'avoir choisi un boeuf maigre pour limiter la dépense. Les dignitaires s'en prennent à lui : à quoi sert de donner une fête, si l'on ne

va pas jusqu'au bout de son dessein ? Devant de telles accusations, l'accusé est obligé de faire un geste : il se retire, le temps de conférer avec ses proches. Ceux-ci reviennent, et l'un d'eux propose aux halaka d'ajouter une somme d'argent pour compenser l'insuffisance de l'animal. Le dignitaire principal se récrie et affirme qu'il faut acheter un autre boeuf digne de l'assemblée. Des négociations s'engagent alors. En général on parvient à un accord, mais toujours aux dépens du nouveau promu.

Il y a quelques années, à Gucha, un homme du sous-quartier de Denkera qui voulait devenir simple bitane avait dépensé une centaine de dollars pour se procurer le boeuf destiné à la fête. Ce dernier fut jugé déplorablement maigre et son propriétaire fut amené à rajouter environ cinquante dollars. A Ke'a, à la même époque, un violent incident opposa Dejase, le père de notre informateur Demeke, aux anciens de son quartier. On lui reprocha lors de la fête qu'il donna pour accéder au titre de ne pas présenter un animal assez important. Dejase prétendait avoir dépensé 150 dollars, ce qui fit bien rire ses interlocuteurs. Mais le ton monta lorsque Dekase refusa de rajouter une somme d'argent. Il fut véritablement insulté et finit par s'écrier : "si vous ne voulez pas de mes présents, j'adhère à la mission, j'offre tout à la mission et j'invite les Ochollo missionnarisés à partager le boeuf avec moi".

Dejase faisait allusion à la mission protestante très implantée à Ke'a et qui lutte pour supprimer la titulature. Se livrer à la mission à seule fin d'éviter la dépense, une telle pensée déclencha le tollé général. Comment un homme issu d'une famille connue et riche se laissait-il aller à envisager cette trahison en s'insurgeant contre la loi, en

bafouant le woga ? Les parents de Dejase s'employèrent à le calmer et lui-même convint de ses torts : il remit une somme supplémentaire aux dignitaires et surtout sacrifia en amende honorable (gosha) deux moutons pour expier ses mauvaises intentions. Il offrit aux anciens la viande des victimes ; la fête s'acheva normalement, mais l'anecdote demeure exemplaire.

Lorsque les anciens ont donné leur accord, tous rentrent dans la maison et se rasseyent. Le bitane reste debout et s'adressant aux dignitaires demande : "donnez-moi un nom". On lui répond rituellement : "arrive de jour, sors maintenant et va tuer". Le bitane va seul tuer l'animal à l'extérieur de l'habitation. Il enlève ensuite la peau avec la graisse qui l'entoure en dépeçant l'animal du cou au pénis. Il rentre dans la maison portant autour du cou la peau du boeuf. Alors il scande ses paroles : "bitane, bitane, nous sommes bitane": c'est le geresa, sorte de litanie où l'on énumère les noms des ancêtres, leurs exploits. Après cette démonstration, l'assistance s'écrie "yooo" et le bitane donne l'accolade à chacun des présents qui convergent vers lui bras largement ouverts.

Des jeunes hommes achèvent de dépecer la bête et la découpent ; ils déposent la patte arrière droite sur une feuille d'ensete devant le bitane halaka. Ce dernier a droit à la meilleure part, la plus grasse, de cette patte (botsa pasha) ; la part musculeuse (karetsa pasha) est réservée à l'aduma halaka. D'autres morceaux découpés dans les pattes sont destinés aux ade et aux simples bitane. Chacun envoie chez soi la part à laquelle il a droit ainsi qu'une portion de nourriture. On prépare un mélange des tripes, des reins, du coeur, de la bosse crus et pimentés. Le bitane halaka goûte le premier et crache en signe de bénédiction. Les hommes qui servent attendent qu'il leur fasse signe pour passer la viande aux autres invités. Sont consommés sur place tous les morceaux non distribués aux anciens. On chante,

et désormais le nouveau bitane siège entre les halaka en exercice et les ade. Plus tard il enlèvera la peau qui lui entoure le cou pour l'accrocher au pilier de la case où elle demeurera jusqu'au jour où il deviendra halaka. Les festivités se poursuivent toute la nuit ; chacun se retire en souhaitant au nouveau bitane d'arriver de jour sur le marché.

Les jours suivant sont consacrés à la remise par les relations du bitane, par tous ceux qui veulent l'aider, de sommes d'argent qui lui permettront d'alléger quelque peu la dépense. Nous expliciterons plus loin les caractéristiques de cet apport monétaire, le oga ; faisons tout de suite deux observations :

1° la trajectoire du simple bitane se distingue clairement de celle de l'aduma halaka par l'importance des sommes mises en jeu.

2° le présent du boeuf marque que le bitane est capable d'aller jusqu'au bout de la dépense. Par contre il n'est encore qu'à mi-chemin et n'a pas le droit ni de faire le tour du marché, ni de porter aucun insigne qui le distinguerait des gens du commun. Les potiers et les tanneurs ne sont d'ailleurs pas conviés à la fête qu'il organise. Ils n'ont aucun rôle à jouer, puisque le simple bitane n'effectue pas le tour rituel du marché, et ne sont pas autorisés à mendier chez quelqu'un qui pour lors n'incarne nullement le quartier.

#### B/ Comment devient-on bitane halaka ?

Pour obtenir le nom (sunts) de bitane, l'individu a bien souvent dépensé la plus grande partie de son avoir. Il n'est pas question pour lui de songer à briguer immédiatement la charge et le statut de bitane halaka. Il a en quelque sorte pris une option en vue d'y accéder, mais auparavant il devra se contenter d'occuper une place de second plan dans le système

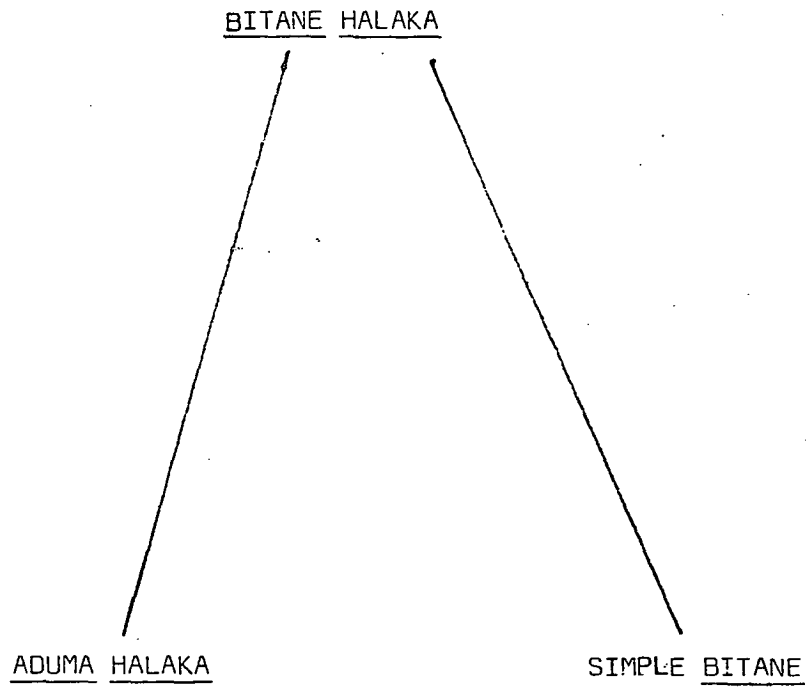
politique ; les simples bitane ne jouissent d'aucune prérogative spécifique à deux exceptions près : 1) ils peuvent être appelés à participer à certaines assemblées restreintes ; 2) ils reçoivent des prestations des nouveaux bitane ou bitane halaka de leur quartier. Par contre la société ne se soucie guère de les avoir quasiment ruinés lors de leur intronisation et leur impose certaines obligations supplémentaires : ils sont censés verser plus d'argent que les autres citoyens lors des dépenses effectuées par la collectivité pour réaliser des sacrifices ou des travaux d'intérêt commun. Il apparaît en effet logique de leur demander un effort financier supplémentaire puisqu'ils ont su faire montre de leurs richesses ; en conséquence s'exerce sur ces individus une pression permanente et il leur est très difficile de se dérober aux exigences de leur quartier sans faire la preuve, du même coup, qu'ils n'ont nullement mérité leur titre. Il faudra en fait plusieurs années au simple bitane pour réunir des réserves assez importantes en vue de réaliser le cérémonial qui lui permettra de devenir un dignitaire à part entière.

Il arrive assez fréquemment qu'un homme meure avant d'avoir "terminé" et accompli son sofe. Dans ce cas son fils aîné tentera de poursuivre la trajectoire paternelle et d'obtenir le statut de halaka. Metiko, l'un de nos interlocuteurs de Doma, avait ainsi perdu successivement son père et son frère aîné : encore très jeune il se maria et fut en mesure de briguer la charge. Sur les conseils de sa mère et de son entourage il ne perdit pas de temps et amassa de quoi organiser la fête : toute sa famille l'aida, les uns lui donnant une part de leurs récoltes, d'autres lui avançant du numéraire ou des boeufs. A moins de 30 ans il devint dignitaire et fit partie des anciens du village.

Comme nous l'avons indiqué (cf. ci-dessus, III, 2), peuvent postuler au titre de bitane halaka outre les simples bitane, les individus qui ont obtenu le titre d' aduma halaka (aduma halaka en exercice ou ade aduma halaka).

Pour devenir bitane halaka, il est nécessaire aux uns et aux autres de passer par les phases successives d'une transition complexe. Mais notons bien que l'aduma halaka n'a pas, lui, à donner le bitane tsunduko et à devenir simple bitane pour pouvoir ensuite postuler au titre de bitane halaka. Pour devenir bitane halaka un aduma halaka doit effectuer seulement les rites de passage et les dépenses que nous allons maintenant décrire. Il y a donc deux voies distinctes pour devenir bitane halaka (cf. schéma I). Pour être en mesure d'effectuer une telle transition, l'individu doit être désigné par l'assemblée restreinte du quartier. En général l'individu fait part de son intention de devenir dignitaire à l'aduma halaka du quartier. Celui-ci transmet l'information au bitane halaka alors en exercice, qui la soumet à l'assemblée restreinte. Après en avoir délibéré, en examinant si le postulant sera ou non en mesure d'accomplir les tâches qui lui incomberont en tant que dignitaire, la koltama dulata donne ou non son accord à la proposition. En droit l'assemblée restreinte à l'initiative de la désignation du futur dignitaire, ce dernier n'ayant qu'à se plier aux décisions de celle-là. Il arrive que l'assemblée restreinte impose son choix quand il faut trouver un remplaçant pour un dignitaire principal défaillant et qu'aucun homme ne s'est spontanément proposé.

Pour se procurer ainsi rapidement un nouveau dignitaire, l'aduma halaka convoque une assemblée restreinte, sans la participation du bitane halaka sortant, mais en présence de tous les simples bitane du quartier. Ces derniers n'ont pas le droit de s'exprimer : ils sont appelés uniquement pour entendre la volonté de la koltama dulata. Lorsque la décision est prise, l'aduma halaka se lève et va remettre l'herbe fraîche au simple bitane qui désormais assumera les fonctions de bitane halaka et jouira des préséances attachées au titre ; il ne lui reste plus qu'à



SCHEMA 1 : LES DEUX VOIES D'ACCES AU TITRE DE BITANE HALAKA.

préparer sa fête.

Il arrive que lors de la délibération, au moment où l'on prononce le nom de l'élu, de grands corbeaux croassent : on interprète ces sons comme présageant un malheur au cas où l'individu porteur de ce nom deviendrait dignitaire. De même lorsque quelqu'un éternue au moment où le choix est présenté. Dans ces deux cas, on renonce à désigner celui dont on s'apprêtait à faire un halaka. Notons enfin que comme pour la désignation de l'aduma halaka, on a recours, préalablement à la délibération, à une ou plusieurs consultations chez le devin. Mais il est relativement rare - même dans les cas où il faut remplacer d'urgence un bitane halaka - qu'un homme ne désire être choisi. Aussi l'assemblée restreinte entérine-t-elle en fait une proposition qui émane de l'individu prêt à offrir une nouvelle fête somptuaire à ses concitoyens. Volontaire ou non le postulant est toujours convoqué devant les ade ; et ces derniers lui annoncent qu'il peut se préparer et qu'il doit prendre un initiateur (lazantsa) : c'est l'aduma halaka en exercice qui est en général appelé à jouer ce rôle. Analysons les différents moments du processus qui suit :

1/ La démarche auprès du sacrificateur principal de quartier :

Le futur halaka précédé de son initiateur se rend chez le sacrificateur principal du quartier. Lors de cette démarche au cours de laquelle le postulant remet au ka'o la jarre de bière d'orge réglementaire (kumèts) et lui annonce qu'il va donner une fête pour devenir dignitaire, le sacrificateur le bénit et l'autorise à se laisser pousser les cheveux. Le sacrificateur s'enquiert de la date où tout sera prêt et incite son interlocuteur à inviter les anciens pour l'ade gado. Le futur dignitaire répond à ses questions, puis le convie à goûter les mets qui auront été



cuisinés dans sa maison en vue de la fête.

2/ l'utsuma :

Lors de la cérémonie de l'utsuma, l'aîné du pilier apporte la caution de la lignée ; les sacrificateurs, on l'a vu, participent aussi à ce rite.

3/ l'ade gado :

Le postulant convoque les anciens pour l'ade gado où l'on discute des modalités de la fête. Entre cette phase et la précédente d'importantes réserves ont été entreposées dans la maison du futur dignitaire et souvent, faute de place, chez ses voisins.

4/ le premier sofe : déplacement rituel vers la place principale du quartier (bale sofe) :

A la fin des pluies, le postulant fait savoir aux anciens de son quartier qu'il est prêt. Il est temps alors d'"attraper" le nouvel halaka. Un groupe formé des jeunes hommes du quartier et conduit par le lazantsa se dirige vers la maison du postulant. La nuit tombe quand ils pénètrent chez ce dernier. Ils s'en saisissent alors et le portent "comme une épouse" jusque sur la place principale du quartier. "Nous sommes bitane" chante le futur dignitaire, tandis que les membres du cortège scandent ces paroles par des "yooo". Arrivés à destination ses porteurs déposent l' élu sur le siège réservé au bitane halaka.

Tout à coup éclate une véritable bagarre entre les jeunes hommes pour s'emparer d'une pièce de coton bordée de bandes rouges (et appelée ets'o) que le futur dignitaire porte sur son vêtement. Le premier à lui arracher l'ets'o s'enfuit. Dans la bousculade on n'a pas vu qui avait commis cet

acte et l'on interroge la victime qui révèle l'identité de son agresseur. L'initiateur (lazantsa) insiste pour que l'on retrouve celui qui a pris l'ets'o ; il envoie un messager à ce dernier et le convoque à la maison du futur dignitaire. Le cortège se disperse et le nouveau halaka rentre chez lui.

On nomme aussi ce déplacement rituel à la place principale du quartier le "bosa maio"; en fait cette expression ne désigne que la lutte pour s'emparer du vêtement : maio signifie vêtement, et le terme bosa est un dérivé du mot bogets. Or bogets a une signification bien précise : lors de certains sacrifices les participants se livrent à un combat rituel pour s'approprier les morceaux de l'animal. Le nouvel halaka apparaît ainsi comme une victime dont les membres de la communauté se partagent les dépouilles. Mais on compare aussi le halaka à une "épousée" enlevée par son futur mari. Tentons de cerner la polysémie d'un tel événement à partir de ses différentes séquences.

- attraper le halaka : le dignitaire, qu'il ait le titre de bitane ou d'aduma, est toujours vu comme l' élu de la collectivité. Le fait que les hommes du commun participent au cortège conduit par le lazantsa marque bien que c'est la communauté tout entière qui s'approprie en quelque sorte le dignitaire. D'une part la désignation de ce dernier ne se réduit nullement à un processus de cooptation : elle est censée refléter la volonté générale. D'autre part, en s'emparant de l' élu on lui fait subir une certaine violence ; en effet, il s'agit pour la communauté non seulement d'affirmer son pouvoir sur l'intéressé, mais plus encore d'abuser de lui. Le nouvel halaka ne sortira pas vierge du traitement qu'on lui a imposé : la communauté abusera, symboliquement de sa personne, mais très réellement de ses richesses.

- porter le halaka à la tombée de la nuit : une analogie se précise ici.

Comme lors du rapt de la fiancée, on opère après le coucher du soleil.

De même, c'est l'initiateur qui conduit le cortège.

- déposer le halaka sur le bale : de même que le fiancé et ses camarades portent la femme jusqu'à sa place, le lit où elle accomplira une tâche essentielle : avoir des relations sexuelles en vue d'enfanter, de même le halaka est installé sur son siège de fonction. Interfèrent étroitement le thème de l'appropriation collective du dignitaire et l'analogie du rapt de la fiancée.

- lutter pour lui arracher la pièce de coton : avec le bosa maio on assiste à une nouvelle explosion de violence. Le halaka va subir les derniers outrages, puisqu'on le dénude symboliquement. On doit souligner qu'il est interdit à tout dignitaire de se découvrir totalement : même lorsqu'il se lave, il doit garder sur lui un morceau d'étoffe ; le halaka sera ainsi toujours couvert et protégé, ce qui explique aussi le port des cheveux longs et l'interdiction traditionnelle de se raser. Tout se passe comme si le thème de la prise de possession conjugale heurtait la tradition qui vise par les interdits précités à mettre le dignitaire hors de portée des dangers qu'implique la fréquentation du vulgaire dans les tâches qu'il effectue. Le port d'un survêtement, le ets'o, permet de concilier ces extrêmes : il sert de compromis entre deux motifs idéologiques qui relèvent de deux champs de pratique hétérogènes (matrimoniale, politique).

Le fait de porter le ets'o est une concession à la stature politique du halaka puisqu'on ne l'expose pas en le dénudant véritablement ; la nature du ets'o est au contraire destinée à mettre l'accent sur l'analogie matrimoniale : cette pièce de coton est en effet tissée sur le modèle des châles de mariée (farja). Il faut noter que la défloration de la jeune fille par son époux n'est jamais exempte de violence : c'est d'une prise de possession

qu'il s'agit, comme en témoigne un peu plus tard la présentation par l'époux de sa conjointe. Il invite ses amis qui pénètrent dans la maison de l'épousée et se précipitent aussitôt où gît la jeune fille. Un drap dissimule cet espace de la case. Mais les intrus relèvent ce drap et cherchent à voir le visage de fille qu'elle cache tant bien que mal avec un vêtement. Ils le lui arrachent et n'hésitent pas à la griffer pour qu'elle se montre : ce rite a toujours lieu et s'accomplit dans les rires et dans les pleurs selon les dispositions de la mariée.

Appropriation privée de la femme, appropriation collective du dignitaire, de tels actes impliquent outrages et violence.

- s'emparer de la pièce de coton : qu'est-ce qui pousse les participants à se battre pour s'enfuir avec la pièce de coton ? Celui qui s'empare du êts'o prend un gage. Désormais il a en sa possession un atour du dignitaire. Celui-ci est comme mutilé ; or on sait que la condition essentielle pour accéder au titre est d'être "plein" (kumets) : comment un homme à qui il manque même un infime détail pourrait-il envisager de faire son tour de marché ? Il lui faudra récupérer l'objet volé. A n'importe quel prix ; ce qui n'est pas pour déplaire à son agresseur. L'idée que l'effraction sera récompensée stimule les assaillants. Il arrive que les jeux soient faits préalablement, comme nous le raconte halaka Metiko, du clan Bola, originaire de Doma :

"L'homme qui m'arracha la pièce de coton quand je devins bitane halaka était du clan Kogomala. Je savais d'avance que seul un membre de ce clan s'emparerait du bosa maio. Je suis du clan Bola. Or autrefois, d'après ce qu'on raconte, les Kogomala se plainquirent qu'aucun des sacrificateurs de Doma ne fit partie de leur clan. Aucun Kogomala ne tuait donc jamais et les

gens de ce clan n'avaient pour cette raison jamais la possibilité de manger de la viande. Les Bola dont le clan comprenait plusieurs sacrificateurs entendirent ces plaintes et décidèrent que désormais les Kogomala auraient le privilège de s'emparer de la pièce de coton."

- retour du halaka : après cette agression symbolique le nouvel halaka a franchi une étape décisive de son initiation. Il est maintenant adopté par la communauté, à défaut d'avoir encore reçu de ses concitoyens le "nom" (sunts) de bitane halaka qui le consacrera. Auparavant il lui faudra distribuer ses richesses lors de la fête qu'il a longuement préparée. Cependant le halaka doit attendre qu'on ait retrouvé son agresseur et que celui-ci lui ait rendu l'objet manquant. Le lendemain matin le jeune homme est introduit dans sa maison : aussitôt on lui offre à boire une bière d'orge épaisse ; on lui donne ensuite du porridge mêlé de beurre. Il a droit à tous les égards. S'il n'est pas satisfait, il peut menacer de sortir, de rentrer chez lui sans rendre la pièce de coton à son hôte. Il fait alors mine de se retirer et le halaka le supplie de rester. On apporte une petitealebasse de miel au jeune homme. Celui-ci déclare : "Vous devez me donner mon woga (woga signifie ici : ce qui est dû). On apporte alors trois mottes de beurre ; mais notre homme exige qu'on les délie pour en mesurer la quantité. Il accuse le halaka de lésiner, s'emporte et se dirige vers la porte. On le rappelle à grands cris et, après qu'on ait ajouté un peu de beurre, il se rassied. On boit et on devise ainsi toute la matinée. A la fin le halaka récupère la pièce de coton. La fête peut commencer et l'on considère que le dignitaire désigné a surmonté la première épreuve.

5/ le second kumets : l'invitation des sacrificateurs du quartier :

Le nouvel halaka avait invité plusieurs mois auparavant le sacrificateur principal de son quartier à venir ouvrir le cycle de la consommation collective. Il convoque aussi à cette occasion tous les sacrificateurs résidant dans son quartier. Ceux-ci se dirigent vers sa maison, guidés par le kà'o principal : cette visite a lieu l'après-midi même du jour où le halaka a récupéré son ets'o. L'homme qui est chargé d'appeler les sacrificateurs et qui, plus généralement s'occupe de convoquer les invités est le maître de cérémonie, le demo. Durant la fête le demo supervise toutes les activités culinaires et dirige le service. Ce personnage est désigné par l'assemblée plénière du quartier. Son principal rôle est de vaquer à l'organisation des fêtes des bitane halaka. Cette fonction n'a rien d'honorifique ; elle sanctionne en fait la pauvreté d'un individu. On peut choisir en effet pour la fonction de maître de cérémonie toute personne de sexe masculin qui n'aura jamais assez de richesses pour devenir halaka. Aucun habitant du quartier ne recherche semblable distinction : l'accepter serait reconnaître qu'on est voué à une existence subalterne. Lorsque l'assemblée délibère à ce sujet, le bitane halaka en exercice s'adresse à tous les individus dénués de fortune et leur demande d'accepter la charge de demo. Invariablement tous commencent par refuser. On désigne finalement l'un d'entre eux qui occupera cette fonction au sein du quartier jusqu'à sa mort. On comprend le mépris qui s'attache au maître de cérémonie : il est l'homme qu'on a obligé à renoncer définitivement à prétendre au statut supérieur ; de plus il est destiné par la communauté à agir en auxiliaire des individus qui l'utilisent. Pauvre, il profite de la richesse des autres puisqu'il est rémunéré, nous le verrons, pour sa participation aux fêtes des halaka ; au fond il n'est qu'un serviteur à la disposition des grands.

L'invitation des ka'o comporte deux aspects complémentaires :

a) le halaka sollicite leur jugement quant à la qualité des produits offerts.

b) le halaka leur remet des prestations en nature et en numéraire.

Décrivons les modalités de cette cérémonie :

a) le halaka accueille lui-même les sacrificateurs en leur témoignant le plus profond respect : il leur baise la main droite et après les salutations d'usage il place ses hôtes selon un ordre de préséances correspondant à leur importance relative au sein du quartier. Le sacrificateur principal est installé dans le compartiment aménagé pour le repos du maître de maison (ugura) et dissimulé par un tissu (magarejo). Les autres ka'o sont assis dans le coin latéral (duma penge).

A Ke'a les six sacrificateurs du quartier se rendent chez le nouvel halaka. Le sacrificateur principal, ka'o kaza, a droit à la place d'honneur. Dans le coin latéral de la case s'assoient par ordre : d'abord les trois ka'o issus du même lignage Gaso kaena que le ka'o kaza et qui effectuent chacun plusieurs sacrifices au nom du quartier ; ensuite un ka'o appartenant au clan Bola et un ka'o du clan Zutuma dont le rôle est moindre au sein du quartier. Sont présents en outre l'initiateur et le maître de cérémonie. Le nouveau dignitaire s'adresse en ces termes au ka'o kaza : "je vous ai invité pour goûter la bière d'orge, le miel, le beurre et les grains qui ont été préparés dans ma maison". La mère du halaka ou - en cas de décès de celle-ci - sa première épouse apporte une jarre de dana qu'elle a fabriqué elle-même. Le ka'o kaza crache deux fois un peu de boisson en disant : "que tout se passe bien pour toi, que le pays prospère lorsque tu exerceras tes fonctions, que tout aille au mieux". Alors on pose une autre jarre de bière

d'orge devant les sacrificateurs assis à duma penge. Tour à tour ils prononcent les mêmes vœux. En signe de respect le halaka baise la main de chacun des ka'o.

Tous boivent, y compris le halaka ; l'initiateur et maître de cérémonie ; puis la mère - ou la première épouse - du nouveau halaka apporte au ka'o kaza un pot de miel couvert d'une feuille d'ensete. Le halaka réitère sa demande : "kaza, je vous ai appelé pour délier (birshana) ce miel". Son interlocuteur s'exécute derrière le tissu qui les sépare : "arrive de jour au marché", lui souhaite-t'il. Le halaka lui baise à nouveau la main, et l'on place un second pot de miel devant les autres ka'o. Tous ensemble délient le couvercle de ce récipient. La feuille d'ensete est maintenue par un lien fabriqué avec des fibres provenant d'une tige d'ensete. Ce lien est assez long pour que chaque sacrificateur en saisisse un bout, le plus important d'entr'eux tenant le bout le plus proche du couvercle. Tous ensemble ils tirent cette sorte de ficelle et découvrent ainsi le miel. Chacun à son tour répète le vœu du ka'o kaza ; le nouveau dignitaire leur baise la main. Il faut ensuite délier le beurre et la même procédure a lieu. Après avoir découvert la motte de beurre qui lui a été présentée, le ka'o kaza s'en met un morceau sur la tête puis en pose tour à tour sur les chefs du nouveau halaka, de sa mère et de sa première épouse. Les autres sacrificateurs se mettent aussi du beurre sur les cheveux, mais en moins grande quantité que le kaza. Enfin l'initiateur a droit à un petit morceau.

La dernière tâche du ka'o kaza est de goûter le puntsa moide spécial qui a été préparé à son intention. Cette préparation est appelée wondaro. Des poulettes d'orge apparaissent au-dessus de l'aliment: le ka'o kaza les jettent sur le sol après avoir découvert la bassine qu'on lui a apportée. "Que tu aies un enfant qui, comme toi, acquière un nom", dit-il en jetant



les boulettes d'orge. Seul le ka'o kaza a droit à ce mets : son rôle est d'apprécier la manière dont la mère - ou la première épouse - du nouveau halaka a moulu le grain. Il donne son opinion, puis consomme une partie du contenu de la bassine. Quand il a suffisamment mangé, il interpelle les autres ka'o : "il y a de la nourriture pour vous", leur dit-il, et on transporte la bassine devant eux. Ensemble ils mangent jusqu'à être repus. Ensuite les sacrificateurs reçoivent certains dons.

b) les prestations comprennent 5 mottes de beurre pour le kaza ainsi qu'un pot de miel. Il reçoit aussi la somme de 12 dollars ; en principe on doit lui donner 20 dollars, le double de ce qu'on verse aux ka'o qui le suivent dans l'ordre hiérarchique. Mais la plupart du temps le halaka argue d'une relation plus ou moins étroite avec le ka'o kaza et lui demande de le traiter comme un parent (dabo). S'il accepte, le ka'o n'exigera que les 12 dollars. Comme on peut l'observer, il n'est en tout cas pas question que le sacrificateur exige plus que le montant fixé.

A chacun des autres sacrificateurs on offre une seule motte de beurre mais pas de miel. Par contre on leur remet une somme fixée traditionnellement à 10 dollars pour ka'o Zara, 10 dollars pour ka'o Desta, 8 dollars pour ka'o Asha, 6 pour le ka'o du clan Bola et 5 pour le ka'o du clan Zutuma.

Après la remise de ces présents, le nouvel halaka offre encore à boire à ses hôtes qui s'attardent chez lui une partie de la nuit. Il faut cependant que le ka'o kaza soit de retour dans sa maison de fonction avant le lever du jour : il lui est interdit de passer la nuit hors de cette habitation. Il ne peut quitter la maison du halaka sans être suivi de tous les autres sacrificateurs. Tous ensemble sortent en trébuchant légèrement sous l'effet des boissons et notamment de l'alcool de grain que le nouveau dignitaire a généreusement servi.

Lors de leur démarche auprès du dignitaire les sacrificateurs ont pu éprouver la qualité des préparatifs : ils ont donné leur caution au déroulement de la fête, recevant des prestations en témoignage de la reconnaissance de leur statut supérieur. Désormais toutes les femmes de la maisonnée, les soeurs du halaka, celles de ses épouses, les voisines vont se mettre au travail. Mais la mère et la première épouse du dignitaire n'ont pas à se livrer à ces tâches matérielles car elles doivent se joindre à leur fils et époux afin de jouir des festivités.

6/ l'invitation des filles et l'invitation des femmes :

Le halaka, sa mère et sa première épouse s'installent dans l'ugura baptisée pour la circonstance "place du ka'o". Nos interlocuteurs Ochollo expliquent : "assis à la place du ka'o, le halaka sera traité comme un ka'o : on le nourrira sans qu'il ait besoin de se lever ni même de commander. Le halaka aura seulement à servir le miel aux jeunes filles". L'analogie qui vient à l'esprit est celle du mariage. Après la défloration l'épousée doit demeurer plusieurs mois sans sortir et éviter tout contact avec ses beaux-parents qui résident dans la case voisine. Au bout de quatre mois - neuf mois autrefois - elle revient à la vie active en faisant son tour rituel de marché (sofe) lors du yetsa maskal. Il est difficile de ne pas souligner l'étroit parallélisme, dont les Ochollo sont d'ailleurs tout à fait conscients, entre la réclusion du dignitaire et celle de la mariée, On compare en effet l'un et l'autre, en ajoutant qu'il est essentiel que durant la période de retraite le halaka, comme l'épousée, consomme le plus de nourriture possible. Ainsi le jour du sofe, lorsqu'il s'exhibe devant tous les habitants du village, le dignitaire est beau : son ventre est plein et il a les joues rebondies.

La minceur par contraste est le signe de la pauvreté et de la maladie : on dit de quelqu'un qu'il est amaigri (gashe) pour indiquer sa mauvaise santé. Les aliments les plus valorisés sont ceux qui semblent les plus riches en graisse : le beurre et les morceaux de viande entourés de gras comme la part de cuisse dite "blanche" (botsa pasha) par opposition à la partie dite "noire" (karetsa pasha) plus musculeuse et beaucoup moins appréciée. On ne manque jamais de se moquer de la sauvagerie des Guji, les Galla qui nomadisent autour du lac Abaya, parce qu'ils se nourrissent du sang de leurs animaux. Il semble inimaginable aux Ohollo qu'on puisse se livrer à la pratique de la saignée, comme le font les Guji. C'est la graisse qui donne sa consistance à l'animal et dont la consommation fait s'épanouir l'être humain. Gavé, gonflé, tel doit apparaître le halaka, puisque la transition a pour effet principal de donner une consistance visible à un homme qui ne se distinguait pas auparavant des autres. De même la femme mariée au sortir de la réclusion s'est-elle transformée : éclatante de santé, elle incarne la prospérité du groupe qui se l'est approprié, comme le dignitaire symbolise par son épaisseur acquise l'opulence du quartier qui l'a "attrapé".

Dès le départ des ka'o la réclusion commence ; cela ne signifie pas que le dignitaire s'isole de l'univers social. Le lendemain, à son appel, les jeunes filles du quartier viennent boire et manger. On fait asseoir les filles de sacrificateurs par ordre d'importance aux places d'honneur, dans le coin de la case (duma penge). Près d'elles viennent ensuite les filles du aduma halaka et des ade. Les filles des hommes du commun s'assoient près de la porte de la case ou sur les planches qui forment le grenier surélevé de la case (afasa). On leur apporte la bière d'orge, l'alcool de grain et l'hydromel. La fille du sacrificateur principal du quartier goûte d'abord les boissons offertes, puis l'une après l'autre

les filles des ka'o se livrent à la même opération. Elles donnent leur appréciation et c'est seulement si elles acceptent de consommer ces boissons que les autres filles seront servies. Il est fréquent que les filles des ka'o se plaignent qu'on leur offre une bière insuffisamment épaisse ou un alcool pas assez fort. Elles s'en prennent au maître de cérémonie et l'insultent jusqu'à ce qu'il prévienne le dignitaire assis dans l'ugura de leurs revendications. Après de vives discussions le halaka donne l'ordre d'améliorer la qualité des boissons.

La préparation la plus spectaculaire est une variante du porridge déjà évoqué qu'on fabrique en mélangeant une boule de maïs fermenté destinée à la préparation de la bière à du beurre en quantité considérable : l'ensemble appelé bu'o est agrémenté d'épices. Le bu'o est posé sur un lit de feuilles d'ensete jonchant le sol et s'élève presque jusqu'au plafond de la case. Il faut en effet que les jeunes filles installées sur les planches du grenier puissent sans effort se servir du mets offert. De plus, le dignitaire en présentant un tel spectacle atteste de sa munificence ; ne connaît-on pas une forme analogue d'ostentation dans notre société avec cette apothéose du repas de noces, la "pièce montée" si prisée par les convives ?

L'accueil qui est fait au bu'o est décisif pour la suite de la fête. Si les jeunes filles jugent insuffisante la hauteur de l'aliment, elles menacent de ne pas chanter. Or le but explicite de l'invitation est d'obtenir que les jeunes filles chantent les louanges du dignitaire et de ses ancêtres, non seulement en cette occasion, mais lors des fêtes du Maskal et dans les autres grandes cérémonies. Plus tard, quand le halaka sera mort, elles maintiendront ainsi son image dans la mémoire du quartier : ces litanies où les filles évoquent des noms restés célèbres lorsqu'elles vont en groupe chercher le bois ou l'eau constituent véritablement l'histoire d'Ochollo.

Si elles acceptent les aliments qu'on leur offre, aussitôt après avoir mangé, les jeunes filles entonnent ces chants suivant une polyphonie souvent fort élaborée, mais qui se relâche au fur et à mesure que la boisson fait son effet. On ne cesse en effet de remplir lesalebasses à l'aide desquelles elles boivent deux par deux (daga). L'invitation du dignitaire n'a pas pour seul attrait de fournir un repas à ses hôtes ; si l'on prévoit une quantité énorme de bu'o, c'est qu'un don de nourriture à chacune des convives doit leur permettre de continuer la fête chez elles. Les jeunes filles ont apporté avec elles de petits paniers de bambou (dacho) destinés à être remplis de nourriture et desalebasses où l'on versera du miel mêlé d'eau. Le dignitaire prépare lui-même ce breuvage, accomplissant la seule tâche à lui imposée durant sa réclusion ; en principe il doit lui-même remplir lesalebasses, mais souvent il en laisse le soin aux jeunes gens qui font le service.

Toute la journée la maison va retentir des chants auxquels se joint le halaka lui-même ; ses paroles "nous sommes bitane" répondent en écho aux polyphonies des convives. Il arrive que la situation s'envenime et que ces dernières refusent de chanter ; il est pourtant nécessaire qu'un accord intervienne, à défaut duquel il est impossible au halaka de faire son sofe du marché où les chants jouent un rôle essentiel. Si tout se passe bien, les invités restent toute la nuit dans la case de leur hôte. Quelques heures après leur départ, les femmes mariées font leur apparition. Les mêmes préséances sont respectées, les places d'honneur revenant aux épouses des sacrificateurs. Il est interdit aux femmes mariées de s'asseoir sur les planches du grenier (afasa). Seules les filles non-mariées et les garçons impubères peuvent occuper cet endroit. On sert aux femmes les mêmes aliments qu'aux jeunes filles et de semblables boissons. Elles aussi remplissent leur panier.

Du miel leur est offert, mais la mère et la femme du dignitaire réalisent elles-mêmes le mélange et emplissent lesalebasses. Les femmes mariées chantent jusqu'au lendemain : les réjouissances se succèdent, on le voit, sans entr'acte.

Un seul élément nouveau lors de la réception des femmes mariées : la présence du aduma halaka qui sert d'initiateur et de sa première épouse. Désormais ils s'installent tous les matins avec le dignitaire dans l'ugura et y restent jusque tard dans la nuit. Notons cependant que l'aduma halaka n'est pas tenu d'assister aux festivités destinées aux jeunes filles. A ces dernières le nouveau bitane:hàlaka rend tout spécialement hommage en accomodant le miel à leur intention : en quoi est-il, lui, directement concerné par la visite des jeunes filles ? Pourquoi l'aduma halaka au contraire reste-t'il en dehors de cette cérémonie ?

Une première explication a été avancée qui rend compte de l'intérêt tout spécial accordé par le nouveau dignitaire aux filles par la volonté qu'il manifeste de s'assurer de leurs chants. Il semble que le bitane halaka doit honorer les jeunes filles pour une raison plus profonde : elles incarnent l'exacte représentation analogique du dignitaire avant qu'il ait été attrapé par les gens de son quartier, si l'on admet le parallélisme symbolique entre le mariage et la transition au statut de halaka. Or les festivités constituent des étapes d'une initiation au cours de laquelle le halaka va rompre progressivement avec son ancien statut. Cette rupture doit s'effectuer sans heurts, et il nous semble que le dignitaire, par les hommages rendus aux jeunes filles, dédommage en quelque sorte la catégorie à laquelle, symboliquement, il appartenait auparavant. Il s'en sépare le moins brutalement possible et pare ainsi aux menaces qu'engendrerait une scission violente. Evidemment l'aduma halaka, quant à lui, demeure extérieur à un règlement de comptes symbolique dont il n'est pas partie prenante.

Le lendemain de l'invitation des femmes mariées, les jeunes filles sont derechef conviées et boivent à nouveau. Cette fois on ne leur offre aucun présent de miel ni de bu'o. Les femmes mariées reviennent à leur tour le surlendemain et bénéficient du même traitement. Le principe de l'itération qui s'applique dans ces cas particuliers reflète une conception plus générale propre aux Ochollo et aux autres Gamo (cf. les travaux de D. Sperber sur le symbolisme dorze). On répète l'invitation, de même qu'on répète une bénédiction ; dans un tout autre contexte, lors des assemblées il est interdit de fixer une punition à la somme d'une pièce de monnaie : quelle que soit la minceur du délit, le coupable versera deux pièces. Le principe de l'itération intervient à tous les niveaux de la vie sociale : qui aurait l'idée, par exemple, de consommer une seulealebasse de bière ?

Durant toute cette phase des festivités, le nouveau halaka ne converse pas avec ses invités. Il répond parfois à leurs chants par une litanie (geresa)(10) où il évoque ses ancêtres et son titre de bitane. Le nouvel halaka ainsi que les autres occupants de l'ugura ne font pratiquement que boire et manger du matin au soir.

7/ l'invitation précédant le second sofe :

Les femmes mariées n'ont pas encore quitté la maison du nouveau halaka, quand parviennent les sons que tirent de leurs cornes les tanneurs ; les potiers les accompagnent. Le dema leur permet d'entrer et ils s'asseyent près de la porte (osha) et resteront là jusqu'au tour du marché du dignitaire. On leur donne du puntsa moide et de la boisson, mais d'une qualité beaucoup plus médiocre que pour les autres participants. Il importe de satisfaire cette caste inférieure sans la traiter cependant à égalité avec

les autres catégories d'invités. Les mana et les degela participent à leur façon aux réjouissances : les uns chantent ; les autres sonnent de temps à autre de leur trompe. Ils ne peuvent certes se mêler aux conversations des hala .

Comme le montre le tableau ci-dessous tout habitant de Ke'a et Gucha qui devient dignitaire doit faire appel aux potiers et aux tanneurs des deux quartiers. Un originaire de Zuza doit recevoir les mana et degela de Zuza et Doma et inversement un homme de Doma doit inviter les mana et degela de Doma et Zuza: apparaît clairement la relation privilégiée qu'entretiennent deux à deux les quartiers d'Ochollo. Traditionnellement, si les potiers sont autorisés à passer la nuit dans l'habitation du dignitaire, cela est rigoureusement interdit aux tanneurs. Ceux-ci ne peuvent en aucun cas passer la nuit hors de leur résidence, au risque de souiller l'emplacement d'Ochollo où ils s'installeraient. Ils passeront donc seulement la journée chez le nouveau halaka et on doit ramener chez lui tout tanneur succombant à l'ivresse au cours de la soirée.

a- Les invités :

Cette phase de la fête est surtout marquée par la réunion de tous les anciens du quartier, des relations et des parents du dignitaire. Tous ces hommes et ces femmes se rendent à sa maison le lendemain de la seconde invitation des femmes mariées. Il est difficile de faire un inventaire précis de ces personnes qu'on a convoquées pour qu'elles accompagnent sur le marché le dignitaire lorsqu'il fera son parcours rituel. Loin à la ronde dans les monts Gamo des messagers sont envoyés chez certains parents que les circonstances ont amenés à vivre éloignés d'Ochollo et auprès de relations que le nouveau dignitaire s'est faites dans d'autres territoires (dere) lors des marchés auxquels il s'est rendu. Il est de bon ton de faire venir à une



TABLEAU 1 : Invitation des potiers et tanneurs par les halaka  
selon la résidence.

Potiers et Tanneurs de Halaka de	Doma		Zuza (1)		Ke'a (1)		Gucha	
	P	T	P	T	P	T	P	T
Doma	///	///	///					
Zuza	///	///	///					
Ke'a					///		///	///
Gucha					///		///	///

(1) il n'y a pas de tanneurs dans ce quartier.

telle fête des étrangers prestigieux. Une fête de halaka sera d'autant plus réussie qu'elle dépassera le cadre du quartier et même du territoire d'Ochollo.

Le maître de cérémonie qui est chargé de coordonner les opérations et de faire en sorte que chacun soit prévenu en temps utile doit faire preuve d'une grande capacité d'organisation. De plus les convocations exigent souvent d'importants déplacements : le maître de cérémonie envoie alors d'autres messagers auxquels il explique soigneusement de quelle manière attirer l'intérêt de l'individu à qui ils porteront l'invitation. Plus la personnalité conviée est renommée, plus elle exigera d'explications, d'arguments qui l'incitent à assister à la cérémonie. Aujourd'hui le type de message le plus prisé est la lettre écrite en amharique qu'un jeune homme sachant lire et écrire apporte lui-même au destinataire : ce dernier, par contre, est le plus souvent illettré et se fait un plaisir d'écouter la lecture du message en amharique, puis la traduction, se réservant ensuite d'interroger plus complètement son interlocuteur. Cette présentation a l'avantage, et chacun en est conscient, de "motiver" celui dont on ambitionne qu'il soit présent pour la circonstance.

Le jour dit, dans la matinée, le chemin qui longe l'habitation du nouveau dignitaire est encombré : d'une part les voisins et les familiers fourmillent autour des quelques habitations qui forment le voisinage et où l'on disposera une partie des invités, faute de place dans la case du halaka ; d'autre part une foule se presse vers ce dernier lieu. Est-il possible de préciser la relation qu'entretiennent avec le dignitaire les gens qu'il invite en ce jour ?

Le dignitaire est tenu de convoquer les membres de sa lignée (gatsa), il invite aussi les membres des lignées de sa mère et de la mère de sa mère et de celle du père de son père (au cas où il y aurait eu segmentation et

où le gatsa de son père se serait séparé de celui de son grand-père). Sont reçues enfin les lignées de ses épousés. On remarque que dans ces prescriptions seules les lignées sont prises explicitement en considération. C'est ce qui apparaît dans les descriptions des informateurs : ils distinguent assez nettement les "parents de ventre" (ga'o dabo) de chacun des conjoints, c'est-à-dire les membres de leurs lignées qu'il est impossible de ne pas inviter, des parents (dabo) membres des clans respectifs que l'on convoquera ou non selon son gré.

D'ailleurs, ainsi qu'il en a déjà été fait mention (11), la catégorie de dabo est très facilement étendue aux voisins et aux amis. Notons que dans une circonstance comme la fête du bitane halaka la notion générique de clan (zare) perd toute efficacité, du point de vue de la conceptualité des Ohollo, et surtout lorsqu'on lui substitue celle beaucoup plus floue de dabo. En principe on devrait désigner les relations amicales par le terme lage et les voisins par le mot dots : en réalité on répètera qu'on a invité tous ses dabo et ses gats (dérivé de gatsa). L'opposition dénotée par ces termes introduit un écart entre la parenté de lignée (gats) et la relation en général (dabo). Cet affaiblissement de la signification du terme "dabo" tient-il seulement à une sorte d'abus de langage par lequel on gratifie n'importe quel être cher du terme de parent ? Si un tel flou enveloppe aujourd'hui la notion de dabo, c'est aussi et plus fondamentalement parce que la notion même de clan n'est pas opératoire - ne possède pas de fonction distinctive dans le contexte que nous décrivons (12) : elle est très largement estompée par la notion de lignée.

A mesure que s'élève le soleil, la maison du dignitaire et les cases environnantes s'emplissent de monde. Pendant les deux journées qui précèdent le second tour de marché une grande animation règne aux alentours et nombreux sont

les retardataires qui convergent vers ce lieu. Tous les anciens sont placés dans la maison du nouveau dignitaire, et on installe à duma penge les plus âgés puis les plus prestigieux d'entre les anciens halaka (ade). Aucun ka'o n'est appelé pour participer aux festivités ; mais il n'est pas rare que les dignitaires en exercice des autres quartiers, voire des autres territoires des Monts Gamo, prennent place eux aussi. L'âge est le critère essentiel de préséance, et on verra s'installer au milieu des ade de très vieilles femmes qui ont droit aux égards dus à l'ancienneté. Les autres personnes présentes occupent les bas côtés de la case, ou se trouvent dans les maisons voisines. Certains s'asseyent dehors. Aucune jeune fille n'assiste à ces cérémonies, sauf les filles ou les jeunes soeurs du dignitaire ou de ses femmes qui s'activent à moudre les quantités de grain ou à chercher le bois et l'eau que nécessite une telle occasion. Des jeunes hommes, des femmes aussi, servent les invités.

b- Le festin :

On a mobilisé la meilleure cuisinière du quartier pour composer le repas. Le maître de cérémonie a l'oeil sur les moindres détails : à lui notamment de goûter les farines utilisées pour la bière et l'aliment principal appelé puntsuko. De grandes bassines de puntsuko sont placées devant les invités après qu'ils aient consommé les boissons : ce mets est le plus apprécié des porridges parce qu'on a soin d'ajouter à l'orge et au beurre du lait frais spécialement envoyé des basses terres.

Le festin sera d'autant plus réussi que l'on aura su multiplier les variétés de boissons et de plats. Par exemple, outre l'hydromel, l'alcool de grain et la bière d'orge, le nouveau dignitaire cherche à se procurer du kognac, qui n'est autre qu'une imitation abâtardie, car y mêlant de

l'anis, du cognac français, fabriquée industriellement en Ethiopie et qu'on vend dans les bars de la capitale provinciale. De même il est rare qu'on serve uniquement le puntsuko ; est fort prisée une préparation à base d'en-sete et de beurre, l'itima, dont on loue la blancheur et l'onctuosité. C'est certainement le plus coûteux des aliments n'incluant pas de viande : la couleur de l'itima, qui l'apparente au gras, et sa consistance sont fortement valorisés.

Retrouve-t'on lors de ces festivités le même cérémonial que lors des fêtes d'aduma halaka ? On se souvient du rôle prééminent que jouait le bitane halaka en exercice. Ce dernier présidait véritablement au déroulement de la fête; alors qu'il ne semble pas que l'aduma halaka en exercice soit investi de responsabilités équivalentes lors du festin offert par le nouveau bitane halaka. Certes l'aduma, on l'a vu, partage l'ugura avec le bitane, mais lors qu'on apporte les boissons puis les bassines de puntsuko et d'itima, il ne lui est pas permis de se prononcer seul sur la qualité des aliments. Lorsqu'une grande partie des invités est déjà présente, on place devant l'aduma et le nouveau bitane halaka une grandealebasse (gose) de bière d'orge. Ensemble ils boivent sans les avaler deux gorgées de dana qu'ils recrachent devant eux ; ils disent : "que tout aille bien, que nous ne soyons pas séparés (gedo lo'o, gedo sara, nuna shakefa)". Un peu plus tard quand on leur présente les nourritures, ils jettent de concert les boulettes d'orge qui surmontent le puntsuko en répétant les mêmes paroles. L'aduma n'a pas à servir lui-même les invités lorsque ceux-ci mangent le puntsuko.

Lors de la fête de l'aduma halaka il est naturel, nous l'avons vu, que le bitane halaka émette un jugement et critique certains aspects des préparations offertes. Au contraire, alors que personne ne se prive de donner son avis pendant la fête du bitane halaka, l'aduma se garde bien de se prononcer. Durant toute la réception, le bitane halaka tient le devant de la

scène : alors qu'il n'adressait pas la parole aux femmes et aux jeunes filles lors des invitations précédentes, il converse avec ses hôtes et s'exprime bruyamment par la parole, certes, mais aussi par d'autres moyens ; il pète et rote fréquemment, actes qu'on interprète comme les témoignages les plus éclatants de l'épaisseur existentielle du personnage. On souhaite souvent à ses amis de "bien péter, bien pisser et bien roter" parce que ces manifestations sont les signes de la santé physique de l'individu et de sa prospérité ; ne faut-il pas être "plein" pour s'y livrer ?

On a signalé que dans la plupart des cas le même homme cumule outre ses fonctions d'aduma halaka celles d'initiateur ; il est vrai que durant toute la période où il siège avec le nouveau bitane halaka dans l'ugura, il se définit par ce dernier rôle. Il intervient cependant en tant qu'aduma lorsqu'il prononce des vœux avec le bitane halaka avant qu'on entame les mets et les boissons. Or dans la formule citée ci-dessus, l'accent est mis sur la nécessité de maintenir une unité : "que nous ne soyons pas séparés". Ainsi se trouve réaffirmée la complémentarité indispensable des deux dignitaires ; il importe du même coup que l'aduma halaka ne se singularise pas en bénissant seul et le premier. De plus, le souhait ne concerne pas le seul bitane halaka - la formule : "arrive de jour sur le marché", n'est pas employée ici - mais la dualité des fonctions, constitutives du système. Par le choix de la formule rituelle se reflètent deux préoccupations distinctes :

1° confirmer la primauté du système politique sur l'individu :

dans le contexte de la fête somptuaire où l'agent de la dépense fait la démonstration la plus spectaculaire de ses qualités (santé, richesse), il est rappelé que cette affirmation de soi n'a de sens que dans l'unité du système dont le bitane halaka n'est qu'une des composantes.

2° interdire à l'aduma de s'arroger une place de premier plan. Cette minimisation du rôle de l'aduma dans la fête est confirmée par l'épisode suivant.

- c - La remise des prestations :

- prestations monétaires :

Celui qui a fait des dons importants pour devenir simple bitane va devoir à nouveau dépenser des sommes élevées. Il doit offrir un présent en numéraire à chacun des ade bitane halaka du quartier : la prestation s'élève au double de la somme qu'il leur a versée lorsqu'il est devenu simple bitane. Chaque ancien bitane halaka reçoit ainsi une quinzaine de dollars. Par contre le nouveau dignitaire n'a rien à verser aux simples bitane qui participent au festin. Il ne doit pas non plus donner d'argent aux anciens aduma halaka pour la raison qui a dicté son attitude envers eux quand il a accédé au titre de simple bitane (cf. V, A, 2).

A l'égard de l'aduma halaka en exercice le comportement du nouveau dignitaire est plus complexe, puisqu'il lui remet une somme relativement élevée : 12 dollars. Les Ochoollo expliquent cette modalité par la juxtaposition de deux prestations : l'une marquant le respect dû à l'aduma parce qu'il est l'aîné (baira) des dignitaires ; l'autre en récompense des services rendus par l'aduma en tant qu'initiateur. Sur les 12 dollars, 6 sont consacrés à l'aduma, soit le double de ce que lui donne un simple bitane ; le reste lui revient pour son rôle d'initiateur. Le total est calculé en sorte que l'aduma halaka reçoive moins que les anciens bitane halaka et qu'il soit autant rémunéré pour son rôle d'initiateur que pour son statut de dignitaire. De quoi faire comprendre à l'aduma halaka qu'il ne vaut pas, et loin de là, le bitane halaka. D'ailleurs on insiste sur le fait que "quand on lui donne, l'aduma n'a rien à dire ; il lui faut accepter". Alors qu'on assiste à d'interminables discussions concernant

le montant réel des prestations et qui opposent les anciens bitane halaka à leur hôte, il est de règle pour l'aduma de n'élever aucune contestation:

- prestations en nature :

Le montant des produits distribués à titre de prestation par le nouveau halaka est plus difficile à mesurer, bien qu'en principe les prestations en nature du bitane halaka soient le double de celles versées quand il est devenu simple bitane. En effet s'il est quasiment impossible à l'élu de donner des sommes d'argent inférieures aux chiffres indiqués, il existe en revanche d'importantes variations dans les quantités de beurre, de miel, de tabac distribuées aux anciens. Ces fluctuations tiennent d'une part au nombre plus ou moins important de ceux à qui sont adressés ces présents ; d'autre part, en cas de mauvaises récoltes dues à une trop longue sécheresse, le nouveau dignitaire ne dispose pas des réserves espérées. Il a dû consacrer l'essentiel de ses stocks à la préparation des divers festins et se trouve obligé de restreindre la masse des produits donnés en prestations. De toute façon, il est absolument nécessaire d'offrir une certaine quantité de produits aux intéressés et surtout de maintenir une proportion entre les dons. Ainsi l'aduma en exercice doit-il recevoir toujours deux mottes de plus que n'en reçoivent les anciens bitane halaka, selon une conception déjà en vigueur dans le cas des présents en nature offerts par le simple bitane. Tout se passe comme si la prééminence du aduma halaka sur les anciens bitane halaka se trouvait réaffirmée lors de la remise des prestations en nature.

Outre l'argent et le beurre, les anciens bitane halaka et l'aduma en exercice reçoivent du miel pur, du tabac et des portions de puntsuko. Offrir à chacun d'eux une bouteille d'alcool de grain ou même de kognac,



c'est donner un témoignage supplémentaire de sa richesse. Souvent les nouveaux halaka offrent aussi de tels présents à des invités qui sans avoir porté le titre de dignitaire sont renommés pour leur sagesse ou entretiennent des relations amicales avec leur hôte. Il faut noter enfin que dans le passé les héros (woratsa) avaient droit à des prestations monétaires, nettement inférieures cependant à celles dues aux dignitaires. Peu de temps avant notre arrivée un ancien de Doma a reçu deux dollars et une motte de beurre parce qu'un de ses ancêtres avait tué un homme au combat. Mais il est rare aujourd'hui qu'un halaka fasse de tels dons aux descendants des héros.

d- L'immolation du boeuf :

Durant une journée les invités mangent et boivent. Loin à la ronde on perçoit l'écho de ces réjouissances qui se prolongent après la tombée de la nuit. La plupart des présents demeurent toute la nuit dans les maisons du halaka et de ses voisins. Le jour suivant est en partie consacré aux mêmes activités alimentaires : ceux qui viennent de contrées plus lointaines ont eu le temps de parvenir chez leur hôte ; la foule des participants atteint sa densité maximale. Lorsque les convives sont presque saturés de nourriture et plus ou moins ivres, le nouveau dignitaire tue lui-même un boeuf d'une exceptionnelle envergure ; la règle veut qu'il ait une valeur double de celle d'un boeuf immolé par un simple bitane. On assiste rarement à des contestations violentes concernant l'importance du boeuf. Le bitane halaka ne lésine pas et va jusqu'aux limites de la dépense. La présentation du boeuf a le caractère d'une démonstration ostentatoire : elle provoque les cris d'admiration des spectateurs et marque l'apothéose de la fête. Lorsque les Ochollo comparent la fête d'un simple bitane à celle d'un bitane halaka, ils marquent clairement que, à la différence du premier, le

TABLEAU II

TABLEAU RECAPITULATIF

Consommations et prestations lors des trois types de fêtes marquant l'accession aux titres de Aduma Halaka, simple Bitane et Bitane Halaka.

C / Consommation

P : Prestation

A : fête donnée par Aduma Halaka

SB : " " " Simple Bitane

BH : " " " Bitane Halaka

KP : sacrificateur principal du quartier

KA : autres sacrificateurs du quartier

1 : jeune homme qui a arraché le survêtement du Bitane Halaka

2 : le guerrier - héros ou son descendant

3 : Bitane Halaka sortant

BP : partie grasse de la cuisse

KP : " rouge " " " case "boeuf"

Beneficiaires		Sacrificateurs			Bitane Halaka en fonction			Aduma en fonction		
de :		A	SB	BH	A	SB	BH	A	SB	BH
Bissons	bière	C			X	X	X		X	X
		P	X	X	X					
	hydro- mel et harake	C			X	X	X		X	X
		P								
	alcools	C								
	divers (kognac, etc...)	P								X
ridge	Puntsa moide	C			X	X			X	
		P			X	X			X	
	Itima	C				X	X		X	X
		P								
	Puntsuko	C					X			X
		P								
Divers	C			wondaro				bu'o	bu'o	
rre	C			X	X	X	X	X	X	X
	P			KP: 5 mottes KA: 1 "	5 mottes	4 mottes			5 mottes	10 mottes
l	C			X						
	P			KP: X KA:	X	X			X	X
pac	(P)				7 pièces	X			X	X
ande	boeuf	C				X	X		X	X
		P			boeuf entier	BP	BP		KP	KP
divers	C									
	P			mouton						
gent	(P)			KP: 12 \$ KA: 39 \$	10 à 30 \$	10 \$			2 \$	12 \$
vers	C									
	P			bougie						

second a accumulé au moment où il tue le boeuf, et à cause des festins antérieurs, un prestige considérable : ni lui-même, en faisant mine de lésiner, ni les anciens, par une suspicion illégitime, n'ont intérêt à affaiblir semblable renommée.

La victime est mise à mort hors de la case. Le nouveau dignitaire prononce quelques paroles avant de l'égorger : "que l'interdit (gome) ne soit pas transgressé dans ma maison, que je sois en sécurité (gomefe mada, tana mada). Quand la bête agonise il ramasse un peu de sang dont il se peint le front par deux fois. La consommation du boeuf aura lieu après le sofe. On ouvre le ventre de l'animal avant de le dépecer complètement pour en sortir les intestins que le dignitaire portera pendant le sofe. Les autres morceaux seront découpés par la suite. La peau de l'animal doit être accrochée au pilier de la case où elle demeurera pendant la durée des fonctions du halaka.

8/ Le troisième kumets : nouvelle démarche auprès du sacrificateur principal du quartier :

Avant de se diriger vers le marché, le halaka doit accomplir une démarche auprès du sacrificateur principal de son quartier ; il s'agit du troisième kumets. Le halaka et son initiateur baisent les pieds du ka'o. Ce dernier les bénit et les fait asseoir. On a apporté une jarre du meilleur dana qu'on dépose aux pieds du ka'o. Alors s'engage un dialogue entre le nouveau halaka et le sacrificateur assis en face de lui. Citons les paroles prononcées par le sacrificateur principal de Zuza, Chalba, et par son interlocuteur, le halaka de Belo :

"Ka'o Chalba, apprenez-moi votre loi (woga)", demande le dignitaire.

Le sacrificateur l'interroge : "Tu ne connais pas ma loi ?" - Non. - Bitane,

tu connaîtras ma maison. Mais d'abord, as-tu apporté la brebis ?" Intervient alors l'aduma halaka qui fait office d'initiateur : "Ka'o Chalba, voici mon enfant (tais yelaisa : celui que j'ai mis au monde). Vous le bénirez". Le sacrificateur redemande si l'on n'a pas oublié sa brebis. On lui présente l'animal qu'on attache près de l'entrée de la case (osha). Le ka'o se lève et dit : "connais-tu ma maison ?" Puis il énumère les noms et les hauts faits de ses ancêtres, après avoir indiqué au halaka : "tu as rempli le woga de mon père". Ensuite le sacrificateur mélange dans unealebasse de la bière d'orge faite dans sa maison et un peu de la bière apportée par le nouveau dignitaire. Il en crache deux gorgées au milieu de la case en souhaitant au halaka d'arriver de jour au marché. Ensemble le sacrificateur et les deux dignitaires boivent ; ces derniers se retirent et chantent sur le chemin : "bitane, bitane, Danana (nom de l'ancêtre de Chalba) fils de Yole ; Yole fils d'Argo ; bitane enfant de Belo".

La démarche du halaka s'inscrit dans le cadre de son initiation : il vient recevoir du sacrificateur un enseignement indispensable sur l'ascendance de ce personnage qui incarne la pérennité du quartier. La visite au ka'o se place au point culminant de la transition au statut de dignitaire : non seulement cette transition ne peut se dérouler sans la caution du ka'o, mais encore le dignitaire n'est véritablement initié que lorsque le sacrificateur lui a révélé rituellement le nom de ses ancêtres. Pourquoi offre-t-on une brebis au ka'o ? S'agit-il d'une prestation supplémentaire ? En fait le nouveau halaka fait don de la brebis en amende honorable (gosha) (13) ; grâce au sacrifice de la bête, le dignitaire sera purifié. La pratique de l'amende honorable relève d'un contexte distinct de celui de l'initiation. La brebis n'est pas donnée en échange

du savoir dispensé par le sacrificateur.

Dans le quartier de Gucha, par exemple, le dignitaire ne peut immoler le boeuf qu'il offre à ses convives sans l'autorisation du sacrificateur principal. Mais ce dernier ne doit pas cependant participer à la fête, ni même bénéficier d'une part de la viande offerte en la circonstance ; il ne faut donc pas que le ka'o tue lui-même la bête, sinon, comme le veut le woga, il aurait droit aux morceaux de choix. Entre ces deux exigences contradictoires (caution du ka'o, immolation par un autre que lui) un compromis a lieu : le sacrificateur est appelé à la maison du halaka et on lui donne un premier boeuf de faible envergure qu'il tue de sa propre main. Il emporte chez lui les meilleurs morceaux (patte arrière droite, tripes, coeur, bosse) de l'animal. Le reste de la viande ne sera pas consommé pendant la fête. En se retirant le ka'o laisse sa lance. Après le départ du sacrificateur, le nouveau dignitaire tue à son tour un boeuf ; cet animal sera consommé par les convives après le tour rituel du marché. Avant de se rendre au marché le halaka doit rapporter au ka'o sa lance. Il lui offre une brebis en amende honorable ainsi qu'une jarre du meilleur dana. Le halaka demeure à l'extérieur de la case du sacrificateur lorsqu'il lui rend sa lance ; aussitôt le ka'o immole la brebis près du pilier de sa case : "que tous te donnent un nom à ton entrée (dans la fonction de halaka)", dit-il (wurizai sumizai geleta). Dès lors le halaka peut faire son sofe.

On observe, nous semble-t-il, à Zuza et à Gucha, deux variantes de la même cérémonie. A Zuza l'accent porte sur l'étape initiatique que constitue cette démarche auprès du ka'o ; à Gucha est mise en lumière la relation de dépendance rituelle qui lie le dignitaire au sacrificateur. Le

premier n'a pas seulement à s'instruire auprès du second, comme l'indique l'analyse du dialogue rituel avec le ka'o de Zuza. A Gucha le dignitaire apparaît subordonné au sacrificateur : par l'amende qui le frappe le dignitaire est sanctionné pour avoir accompli seul l'immolation d'un boeuf. Cet aspect du kumets semble quasiment effacé à Zuza où le ka'o n'est d'ailleurs pas appelé à tuer "son" boeuf chez le dignitaire. Mais la remise de la brebis est la trace d'une pratique qui autrefois, selon les anciens interrogés, avait lieu à Zuza comme à Gucha. Simplement, le rôle du sacrificateur principal de Zuza est devenu presque insignifiant dans la période récente ; aussi dans le kumets, le rapport d'initiation rituelle est-il plus visible que le rapport de subordination. Traditionnellement l'un et l'autre formaient les deux aspects complémentaires de la relation entre ka'o et halaka.

9/ Le second sofe : tour rituel d'entrée sur le marché (ga'e gelo sofe) :

De retour à sa case, le nouveau halaka annonce qu'il est temps d'aller sur le marché ; les potiers et les tanneurs font alors savoir qu'il n'a pas rempli toutes les conditions nécessaires. Celui qu'on nomme le halaka des potiers baise la main du dignitaire et lui rappelle qu'il doit verser une prestation aux mana et degela. Si ces derniers ne reçoivent pas la somme réglementaire, ils refuseront d'accompagner le cortège et le sofe ne pourra avoir lieu. Le dignitaire fait donc remettre aux potiers et aux tanneurs une somme globalement d'environ 60 dollars.

Une motte de beurre est apportée au halaka qui s'en met un gros morceau sur la tête et fait de même pour sa mère et ses épouses. A son

tour l'aduma a droit à un morceau de beurre ; tous les hommes et les femmes présents en reçoivent également. Les citoyens à part entière (mala) mettent eux-mêmes un peu de beurre sur les cheveux des potiers et des tanneurs.

La quantité de beurre distribuée en cette circonstance est très supérieure à celle dispensée par un aduma halaka lorsqu'il effectue son sofe, non seulement à cause du plus grand nombre de participants, mais aussi parce que chacun d'eux doit recevoir un morceau appréciable de cet aliment. La quantité de beurre distribuée à chacun est proportionnelle à la place qu'il occupe dans la société : les dignitaires obtiennent des morceaux plus gros que les gens du commun, eux-mêmes mieux pourvus que les potiers et les tanneurs. Il importe que toutes ces têtes offrent le spectacle de la richesse du promoteur de la fête.

Le sofe qu'effectue le nouveau bitane halaka n'est pas fondamentalement différent de celui, décrit plus haut, du aduma halaka. Il s'agit d'un "sofe d'entrée" (ga'e gelo sofe). Par cette expression les Ochoilo indiquent qu'on a affaire à la présentation officielle du dignitaire : celui-ci fait sa véritable entrée en fonction. L'aduma halaka, en tant qu'initiateur, guide le cortège, précédé par les ts'oma ; les tanneurs sonnent la trompe. Derrière l'aduma un premier groupe est composé du halaka, de sa mère et de ses épouses entourés de leurs lignées. Viennent ensuite les anciens du quartier et les invités de marque escortés des hommes du commun ; enfin le groupe des femmes se tient quelques pas en arrière. Les dignitaires et les ade arborent leurs insignes ; chacun pour l'occasion s'est revêtu de ses plus beaux atours. Autrefois les épouses du nouveau halaka portaient des bracelets de fonte (kango) qui, juxtaposés, couvraient complètement leurs bras. En raison du poids extrême de ces ornements, les soeurs de ces femmes devaient soutenir leurs bras. Plumes d'autruche, coiffures tressées, colliers complètent leur parure.



Le cortège suit le même chemin prescrit (woga oge) que lors des sofe d'aduma. De même le nouveau dignitaire tient entre ses mains de l'herbe fraîche qu'il conserve alors que les anciens jettent l'herbe et bénissent les passants et les lieux consacrés. Rentré chez lui le bitane halaka déposera l'herbe sur sa couche. Le tour du marché se déroule dans le même sens que ceux effectués par les aduma halaka. En quoi les sofe des bitane halaka diffèrent-ils de ceux des aduma halaka ?

a) Avant de sortir de chez lui le bitane halaka doit s'entourer la tête de l'intestin du boeuf qu'il a égorgé : préalablement la membrane a été vidée et gonflée d'air. Dans cette société où la lecture des intestins joue un rôle essentiel, leur exhibition est un témoignage de la prospérité de la maison du dignitaire : aucun interdit n'y a été transgressé, et le halaka peut présenter à la population réunie en ce jour de marché l'image de sa munificence. L'intestin apparaît aussi comme un trophée : en l'exposant, le dignitaire atteste une dépense que n'effectue jamais celui qui devient aduma halaka.

b) Sur le chemin la soeur aînée du bitane halaka ramasse de la boue et lui en couvre le visage. Elle montre par là qu'elle est "une vraie soeur", parce qu'elle agit ainsi pour protéger son frère de la menace du mauvais oeil. Nous avons vu que l'aduma halaka devait aussi se protéger lors de son premier sofe ; il se dissimulait derrière ses proches, mais ne portait pas ce masque de boue. Une telle précaution est nécessaire en raison du rang qu'occupe le nouveau promu. On craint que le bitane halaka ne succombe aux atteintes du mauvais oeil : les membres de certains clans - dits igisha - sont censés provoquer d'un regard de terribles ravages

sur d'autres êtres. Leurs victimes sont torturées par des maux de ventre et sujettes à des crises d'épilepsie. Le bitane halaka qui incarne la richesse est moins que tout autre à l'abri de la jalousie des igisha : ces gens, dit-on, s'en prennent de préférence aux individus prospères.

c) Durant le sofe des chants retentissent ; les femmes hululent au moment où le cortège pénètre sur le marché. Puis, lors du tour rituel, le nouveau halaka et les autres hommes chantent des litanies où ils associent le nom de l'élu à celui du sacrificateur principal du quartier et aux hauts faits des ancêtres prestigieux. De leur côté les femmes entonnent les louanges du halaka. Tous ceux qui se trouvent sur le marché à cette heure où la population présente atteint sa densité maximale, cessent leur négoce et mêlent leurs chants à ceux des arrivants.

d) Lorsque le bitane halaka fait le tour du marché, il s'assied, comme l'aduma halaka lors de son sofe, d'abord sur la pierre d'Ochollo (Ochollo do'o), ensuite sur la pierre de son quartier (bitante do'o).

Mais au lieu de reprendre le chemin de sa maison après ces deux stations, il se rend à la pierre de son clan (zare do'o). Dans la partie haute du marché sont disposées çà et là de nombreuses pierres sans signification apparente. En fait chacune correspond à un clan du village. Autrefois quand les hommes et les femmes allaient au marché, les uns pour acheter de la viande, les autres pour négocier céréales et coton, chaque individu pouvait se reposer ou déposer ses produits près de la pierre de son clan. Aujourd'hui la pierre de clan n'est plus utilisée que dans le cadre des tours de marché des dignitaires. En s'y asseyant, le nouveau halaka rend

hommage à ses origines. Le ga'e gelo sofe n'apparaît pas seulement comme une présentation du dignitaire à la population du village dont il représentera un quartier. C'est comme un retour à ses origines qu'effectue le halaka en faisant étape au do'o de ses ancêtres. Il est révélateur que lors des trois stations sur les différents do'o, le dignitaire soit entouré non seulement de son initiateur, mais aussi de l'aîné de sa lignée. Ce dernier fait une réapparition spectaculaire, lui qui depuis l'utsuma n'occupait plus une place de premier plan.

Dans la transition au statut de bitane halaka plusieurs circonstances témoignent de la référence à la parenté. Outre le rôle de l'aîné de lignée lors du sofe, outre également l'hommage à la pierre du clan, il importe, on l'a vu d'inviter "parents de ventre". On a aussi observé le rôle protecteur de la soeur aînée du dignitaire. Alors que tout est fait pour que l'aduma halaka lors de son intronisation, apparaisse comme l'élu du quartier dans un contexte où prime le référent résidentiel, dans le cas du bitane halaka l'identité de l'individu et sa place dans le réseau parental est fortement mise en valeur. Tout se passe comme si le sofe présentait non seulement le spectacle de l'importance que confèrent ses nouvelles fonctions à l'individu, mais aussi sanctionnait la réussite d'un homme et par contrecoup l'éminence du clan où il a pris naissance.

e) Les soeurs du nouveau dignitaire sont investies de tâches à la fois pratiques et rituelles. Elles apportent les jarres de bière consommée à chaque station. Auparavant elles déposent les feuilles d'ensete sur lesquelles vont s'asseoir le bitane halaka, son initiateur et l'aîné de lignée. Autour du cortège, avant que les convives ne pénètrent dans la case du dignitaire, les soeurs de ce dernier jettent les feuilles d'ensete sur

sa couche. Elles font des vœux : "que la fraîcheur soit avec toi, que tes troupeaux soient frais" (irtsio nes, me'e irtsio). "Fraîcheur" est ici synonyme de prospérité et le troupeau est la métaphore de la richesse. Les soeurs n'agissent pas seulement en tant que protectrices, comme le faisait leur aînée, mais elles interviennent positivement en vue de la réussite du halaka. Nous avons vu ce que les soeurs d'un aduma halaka accomplissent lors de son sofe. Mais l'importance du rôle des soeurs est sanctionnée, au terme de la transition du bitane halaka, par la distribution qui leur est faite de la viande d'un bouc sacrifié aux esprits, alors qu'aucune prestation n'est présentée à ses soeurs par l'aduma halaka après son accession au titre.

On peut interpréter la place conférée aux soeurs comme un témoignage supplémentaire du rôle de la parenté dans la transition au statut de bitane halaka. De plus il est intéressant de comparer le rôle des soeurs dans cette circonstance à l'action des soeurs d'un jeune marié après le rapt de la fiancée. On peut distinguer deux épisodes dans le cérémonial qui suit la défloration de l'épousée : d'une part la préparation par la soeur aînée du mari d'un mélange de farine de sorgho, de beurre et d'épices (katja) destiné aux mariés et servi après le premier rapport sexuel ; d'autre part dans la nuit qui suit le rapt, l'invitation de toutes les soeurs réelles et classificatoires du garçon. Après la défloration la seule personne qui puisse avoir un contact avec l'épousée sans que celle-ci risque d'être contaminée, c'est la soeur aînée : sa présence établit un écran entre le monde extérieur et l'intéressée. De même lors du sofe du halaka la soeur aînée interpose le masque de boue entre son frère et l'extérieur. Dans le second épisode suivant la défloration le repas

offert aux soeurs a un rôle symbolique analogue à la remise des morceaux de viande à ses soeurs par le nouveau dignitaire. Cette reconnaissance du rôle bénéfique des soeurs - dont on n'observe aucun équivalent lors de la transition au titre d'aduma halaka - atteste la prégnance de la thématique matrimoniale dans l'initiation du bitane halaka.

Quand le bitane halaka rentre chez lui, la fête continue, mais la réclusion est terminée. Le nouveau dignitaire a fait son entrée sur le marché et il peut désormais siéger en tant qu'aîné au milieu de ses invités. Il s'installe donc à duma penge avec son initiateur. On lui présente la patte arrière droite du boeuf qu'il a égorgé ; il bénéficie ainsi du morceau réservé de l'animal. Le bitane halaka garde pour lui la part la plus grasse de la cuisse (botsa pasha) et fait don de la part musculieuse (karetsa pasha) au aduma halaka. Il doit offrir la part la plus grasse de la cuisse gauche à celui qui a détenu avant lui la charge de bitane halaka : c'est l'unique hommage rendu publiquement à son prédécesseur. Tout le reste de la viande est consommé sur place après que le bitane halaka ait lui-même goûté un mélange de reins, tripes, coeur et bosse, cru et pimenté. Il crache en signe de bénédiction : cet acte rituel comme les préséances dont il est entouré témoignent de la position prédominante qui revient au bitane halaka. Qu'il est loin le temps où immolant un boeuf lors de la fête du bitane tsunduko, le même individu ne pouvait escompter recevoir aucun morceau réservé !

#### 10 / Le oga :

Le lendemain, après une nuit passée à festoyer, vient la remise du oga. Il a déjà été question de cette transaction à propos de l'obtention

du titre de simple bitane. Tout habitant d'Ochollo peut en principe se rendre à la maison du bitane halaka et lui faire don d'une somme d'argent dont le donataire fixe le montant à son gré. Quiconque se considère comme un ami du nouveau bitane halaka accomplira ce geste destiné à épauler celui-ci : il a su dépenser ses richesses et a fait montre d'une générosité sans limites. Le présent du oga résulte d'une double motivation.

1° il s'agit, en guise de témoignage de sympathie et de reconnaissance à l'égard de l'attitude du nouveau dignitaire qui s'est véritablement donné à son village, de le soutenir même modestement.

2° un homme qui ambitionne de devenir un jour bitane halaka a tout intérêt à donner de l'argent à l'élu. En effet on se rémémore - et aujourd'hui on inscrit en amharique - les noms de ceux qui ont versé le oga. Tous les dignitaires à qui un homme a fait don du oga seront tenus de faire un geste réciproque envers lui le jour où il donnera une fête pour devenir simple bitane ou bitane halaka.

Ainsi la remise du oga s'inscrit-elle dans un vaste cycle de dons et contre-dons : un homme qui veut briguer le titre de bitane halaka a tout intérêt à "investir" en quelque sorte, en participant à de nombreux oga différents. Il se crée ainsi une quantité importante d'obligés qui, le jour venu, collaboreront indirectement au financement des fêtes qu'il organisera. De plus, la règle veut que celui qui a reçu le oga remette plus tard à son donateur une somme toujours plus élevée que le montant du premier don. Il y a là motif à une véritable spéculation, surtout quand le donneur est en mesure d'avancer un apport non négligeable.

Il n'existe pas de frontière pour les gens qui veulent participer au oga. Un habitant d'un quartier différent de celui de l'élu a le droit de payer son écot, à charge de revanche de la part de son obligé. Il appert

cependant que les mises les plus élevées proviennent des individus prospères résidant dans le même quartier que le bitane halaka. Ce sont ces gens qui donnent le ton puisque le montant de leurs dons indique la limite maximale que peut atteindre la générosité des participants. Dans certains quartiers la stratégie adoptée consiste à limiter l'importance des mises, chacune d'elles ne dépassant pas dix dollars, comme c'est le cas à Doma. Par contre à Ke'a le oga atteint un montant beaucoup plus élevé, environ 30 dollars. Aucune norme ne régit cependant le montant de ce type d'avance et chacun est libre de donner comme bon lui semble : tout dépend de ce qui l'emporte, la motivation spéculative ou le mobile amical. En général un nouveau dignitaire reçoit plusieurs centaines de dollars à l'occasion du oga. Ce ne sont pas seulement les hommes qui lui offrent ces sommes : les femmes sont reçues dans une maison voisine par la première épouse du halaka et lui font aussi des dons en numéraire. Il s'agit des relations de la première épouse, de sa famille et de femmes mariées à des individus qui dans le même temps versent le oga au dignitaire. Leurs dons sont moins élevés que ceux des hommes, mais le total dépasse souvent 100 dollars. L'épouse du dignitaire doit par la suite lui remettre ces dons : ils sont la propriété du nouveau bitane halaka.

Etant exclus du système politique, il n'est pas question que les potiers et les tanneurs prennent part au oga. A l'autre extrême, les personnages ayant les statuts les plus élevés dans le village, les sacrificateurs, ne doivent pas donner le oga : d'une part ils n'ont pas été conviés à la fête ; d'autres part leur fonction consiste à recevoir des présents en redevance des services rituels qu'ils accomplissent pour la communauté, et non à donner. La remise du oga prend son sens dans le cadre des cycles échangistes : elle donne lieu à une forme spéculation. Or il est contraire au statut et à la responsabilité rituelle des sacrificateurs de s'engager dans le jeu du don, comme nous le verrons au chapitre suivant.

Durant plusieurs jours, entre les deux marchés où ont lieu les sofe du dignitaire, les maisons occupées par le halaka et sa première épouse ne désemplissent pas ; les convives chantent et dansent ; les tanneurs sonnent la trompe. L'aduma halaka n'a plus à être présent, sauf quand il remet le oga : son rôle d'initiateur a pris fin ; il festoie chez lui, consommant avec ses amis les mets qu'il a reçu du bitane halaka.

11/ Le troisième sofe : parade sur le marché (aleka sofe) :

Le jour du marché du woga maskal, le nouveau dignitaire fait son tour rituel du marché à l'heure où la foule est le plus dense. Il est à nouveau accompagné du aduma halaka, mais celui-ci ne guide pas le cortège. Le bitane halaka s'exhibe en tête de tous ceux qu'il a invités à la fête. Les modalités de ce parcours sont semblables à celles du second sofe. Mais cette fois le dignitaire se montre à l'admiration de tous. Son visage n'est pas dissimulé ; il parade et fait étalage de sa bonne mine et de son ventre gras. On désigne ce sofe du terme d'aleka qui signifie : "le plus beau". A l'inverse du aduma halaka qui effectuait presque en cachette son second tour de marché, le bitane halaka fait de ce déplacement une démonstration triomphale. Faisant don de sa personne à Ochollo, il offre ainsi au village la consistance qu'il a acquise au cours de la transition et le prestige qu'il a accumulé grâce à son art de la dépense. Ce tour de marché est très long parce qu'on y consomme de très grandes quantités de bière d'orge. Un halaka généreux doit offrir à boire à tous ceux qui se trouvent sur la place du marché. La soirée s'achève dans la maison du nouveau promu sur un dernier festin ; chacun souhaite en se retirant longévité au dignitaire et prospérité au pays pour la durée de sa charge.



12/ Le sacrifice aux esprits :

Avant de clore le cycle des fêtes, le halaka remercie les esprits en sacrifiant à leur intention un bouc en un lieu élevé (konche) de son quartier : "esprits, soyez loués", dit-il avant d'égorger l'animal, "j'ai terminé mon sofe sans difficulté". La viande de ce bouc est offerte par le dignitaire à ses soeurs. Le même jour, tous ceux qui ont aidé à préparer les aliments et les boissons et qui ont servi les invités ont droit à consommer les restes du festin. Les voisins et les familiers reçoivent le prix légitime de leurs efforts : au maître de cérémonie, le dignitaire donne sa rétribution, rarement plus de trois dollars.

13/ La présentation du dignitaire sur le Bekero :

L'aduma halaka en exercice conduit quelques jours plus tard le bitane halaka sur le Bekero par le chemin prescrit que celui-ci empruntera désormais pour se rendre aux assemblées du village. Les deux dignitaires portent du beurre sur la tête ; ils ont dans les mains l'herbe fraîche, mais seul l'aduma peut en jeter sur les personnes qu'ils croisent. L'un des familiers du bitane halaka porte une motte de beurre. Lorsqu'ils arrivent sur le Bekero, tous les dignitaires en fonction et les "pères du pays" sont assis. Sur la place attendent aussi des jeunes gens, des parents et des amis du bitane halaka qui à son entrée, se précipitent vers lui. Le bitane halaka prend la motte de beurre qu'il a fait apporter et leur en met des morceaux sur les cheveux.

Cette opération est suivie d'un discours de l'aduma qui s'adresse en ces termes aux dignitaires : "Ochollo, j'amène l'étranger (imatsa) ; Ochollo, attrapez l'enfant nouveau-né (yela na'e aketa)". A ces mots les dignitaires font signe aux nouveaux venus de s'asseoir. Le bitane halaka de Muta se lève et accomplit la bénédiction rituelle en jetant l'herbe sur le Bekero. Comme

lors des assemblées générales les dignitaires tour à tour formulent les souhaits consacrés. Le nouveau halaka demeure à sa place au cours de ce cérémonial. Le bitane halaka de Muta questionne ensuite l'"étranger" : connaît-il la loi des différents quartiers d'Ochollo - et il énumère ceux-ci ; connaît-il la loi qui régit les relations entre Ochollo et les autres territoires gamo - et il cite chacun d'eux ? Par ordre de préséance chaque bitane halaka se lève et réitère ces questions. Lorsqu'ils ont parlé, c'est le tour de l'élu de répondre par un discours : "oui je connais la loi", dit-il et il répète les noms des quartiers et des territoires précédemment évoqués. Puis le nouveau dignitaire jette l'herbe fraîche qu'il avait soigneusement conservé et l'écrase des deux pieds devant l'assemblée. Par cet acte il s'engage à accomplir sa tâche sans jamais trahir la vérité.

La présentation du dignitaire à l'instance politique du village culmine dans ce serment (chako) auquel les autres halaka répondent par ce souhait de longévité : "dure aussi longtemps que ton bâton". Au cours de cette réunion le dignitaire est véritablement intronisé. Le même type de cérémonie a lieu lorsqu'un aduma halaka entre en fonctions : c'est le bitane halaka en exercice qui le guide ; l'aduma halaka n'a pas cependant à distribuer de beurre à ses relations sur le Bekero en cette circonstance.

La désignation du nouveau promu par l'expression "enfant nouveau-né" confirme le caractère initiatique de la transition au statut de dignitaire. Que cette appellation se double de celle d'"étranger" ne doit pas surprendre. En effet le dignitaire frais émoulu, le novice offert à l'assemblée n'a pas encore acquis sa nouvelle identité. Il a quitté l'univers des gens du commun, mais il n'entrera pas dans son nouveau personnage qu'après avoir prêté serment. Entre temps, qu'est il d'autre qu'un nouveau-né sans nom. Remarquons que d'autres sociétés, notamment les Silluk (14), interpellant leurs dirigeants en utilisant ce qualificatif lors

de leur entrée en fonction.

Ayant acquis son titre le bitane halaka fait appel à un homme renommé pour son habileté, généralement un des guérisseurs de son quartier, pour poser au sommet du pilier de sa case un oeuf d'autruche. Seuls les bitane halaka peuvent orner leur maison de cet emblème qu'ils achètent dans les marchés au Galla du Borana. L'aîné de lignée doit effectuer, préalablement à la pose de l'oeuf d'autruche, le sacrifice d'une brebis près du pilier de la case du bitane halaka. Puis le guérisseur construit un appui de bambou qui maintiendra l'oeuf accroché au haut du pilier. L'oeuf d'autruche doit désormais rester en place : s'il s'effondre, c'est qu'un interdit a été transgressé dans la maison du dignitaire. Celui-ci doit consulter le devin et accomplir les rites expiatoires appropriés avant de replacer un autre oeuf.

Au terme des cérémonies que nous avons décrites, le bitane halaka est, selon une formule fréquemment employée, "digne de respect" (halaka bonchana bonches).

## VI - L'ENJEU DES FETES.

Plus que les similitudes entre les principaux épisodes qui marquent l'accession aux titres d'aduma halaka, de simple bitane et de bitane halaka, les différences entre les trois types de fêtes décrites ne peuvent manquer de faire problème. Pourquoi la transition au statut d'aduma halaka s'opère-t-elle si simplement, quand on la compare aux étapes complexes par lesquelles un individu acquiert le rôle de bitane halaka ?

Quel intérêt pousse un homme à s'élever à cette dernière fonction, alors qu'il lui est loisible de devenir, à moindres frais, dignitaire ? Pour donner des réponses à ces deux questions il faut prendre en considération deux éléments :

- le fait que celui qui prend l'initiative de devenir halaka, ou qui est désigné par ses concitoyens, est lui-même pris dans un réseau d'alternatives déterminées, indépendamment de toute volonté subjective, par le système politique où il s'insère. C'est l'ensemble du système politique qui donne leur sens aux titres et leur consistance aux statuts.

- le point de vue de la structure politique est cependant insuffisant pour saisir l'impact sociologique des fêtes et l'enjeu réel qu'elles constituent non seulement pour les individus qui les organisent, mais aussi pour les composantes de la société à laquelle s'adressent ces dépenses. Pour rendre raison de la place qu'occupent les dignitaires dans le système politico-rituel, à l'analyse interne de ce dernier doit s'adjoindre l'examen des rapports de production et d'échange où il s'inscrit.

Grâce à la combinaison des deux modes d'approches ainsi proposés, il sera possible de comprendre mieux le rôle des fêtes somptuaires et l'attitude des membres de la société à l'égard de ce type de dépense et des formes de hiérarchie qu'elle inaugure. Cette attitude a certainement varié eu égard aux problèmes auxquels se sont trouvés confrontés les Ochoollo au cours de leur histoire ; les institutions propres à cette société ont connu des fluctuations. Mais, sans extrapoler, nous nous contenterons de rechercher la manière dont aujourd'hui nos interlocuteurs indigènes se représentent leur efficacité. L'épisode de la fête manquée pourra alors être interprété non pas comme l'affrontement déceptif de l'ethnologue et des autres, mais plutôt en tant qu'il révèle et précipite - au sens chimique - l'affrontement des principales forces sociales dans une con-

joncture donnée.

1/ La nature des fêtes de halaka : variantes ou différences ?

Les rites de passage qui mènent un homme du commun au rang de dignitaire se déroulent apparemment selon un même canevas, comme une transition initiatique, comparable à d'autres cérémonies qui scandent l'existence individuelle, mariage et funérailles notamment, qui s'achèvent de même sur une exhibition face à l'ensemble de la population. Cependant, si l'on retrouve dans la fête de l'aduma les grands moments qui scandent celle du bitane halaka (préliminaires : kumets et utsuma; invitation du quartier ; tours de marché), le nombre d'étapes que comporte le second type de cérémonial et l'importance des biens mis en jeu à cette occasion sont sans commune mesure avec la relative simplicité du premier.

a) nature des transitions :

La transition au titre d'aduma est plus courte : elle ne comporte qu'un cycle de festivités alors que deux cycles sont nécessaires pour devenir bitane halaka. De plus les rites de passage par lesquels l'individu "finit" (wursana) sa trajectoire sont considérablement plus complexes dans le cas du bitane halaka. Si l'on compare l'unique cycle de l'aduma halaka au second cycle du bitane halaka, bien des éléments essentiels de ce dernier n'apparaissent même pas dans le cycle de l'aduma. Avant de recenser les caractères propres à la fête d'intronisation du bitane halaka, il faut s'interroger sur la rallonge imposée pour obtenir ce titre de dignitaire. Comme l'indique la tradition selon laquelle un individu qui a été aduma halaka peut se dispenser de faire le bitane tsunduko, ne donnant ainsi qu'une seule fête pour devenir bitane halaka, il semble qu'autrefois le rang de bitane halaka constituait l'accomplissement suprême d'une carrière de dignitaire.

En remplissant les conditions nécessaires à l'obtention du titre d'aduma, c'est-à-dire en effectuant une dépense non négligeable, l'individu méritait le nom et les honneurs attachés au statut de dignitaire. Mais il demeurait dans une position subordonnée au sein de la catégorie dans laquelle il était entré, celle de halaka, tant qu'il n'avait pas à nouveau fait preuve de sa prodigalité. Ayant été une première fois choisi pour accéder au statut de dignitaire, en tant qu'aduma halaka, il faisait en sorte d'être désigné, au moment où la place de bitane halaka se trouvait vacante, en vue de briguer le rang le plus élevé. La dualité des titres correspondait par conséquent à une hiérarchie de positions au sein de la catégorie de dignitaire. Comme le montrent les analyses de J. Bureau (15) et de D. Sperber (16), cette démultiplication des titres est un des aspects les plus communs aux systèmes politiques gamo.

En introduisant l'étape du bitane tsunduko les Ochoollo n'ont pas cherché à compliquer le dispositif politique déjà en place. En fait il s'agit simplement d'une possibilité alterne offerte à tout citoyen qui ambitionne le statut de dignitaire sans toutefois vouloir assumer la charge d'aduma et les multiples déplacements et tracasseries qu'elle implique. Evidemment il ne pouvait être question d'accéder au rang de bitane halaka en offrant seulement la fête somptuaire requise, car tous auraient alors choisi cette voie et négligé de devenir aduma halaka. Opter pour le dédoublement de la fête somptuaire en créant le titre de simple bitane offrait un triple avantage :

1° le statut d'aduma halaka conservait toute sa valeur puisqu'un simple bitane ne pouvait jamais prétendre aux honneurs attribués aux dignitaires, n'ayant pas fait ses sofe sur le marché.

2° le titre de bitane halaka étant le plus coté des deux, ceux qui

voulaient contourner les obligations d'aduma étaient en quelque sorte pénalisés puisque la valeur des prestations à fournir pour acquérir le statut de dignitaire doublait avec l'introduction du bitane tsunduko.

3° enfin l'introduction du bitane tsunduko rendait possible un étalement de la dépense, évitant que la dépense soit trop lourde à supporter en une fois pour la majorité des individus.

Le système s'est aménagé mais il a tenu compte de l'attraction plus forte des Ochoollo pour le rang de bitane halaka, il a préservé la combinaison des deux titres de dignitaires sans qu'on prenne le risque de tarir le nombre des postulants bitane halaka par les exigences trop élevées attachées à ce titre et sans que se trouve dévalué le rang d'aduma halaka. La nature des prestations requises lors de la fête du simple bitane, et particulièrement le rôle qu'y jouent la viande et le numéraire font de cette cérémonie comme la répétition générale de la fête du bitane halaka. Mais le protagoniste du bitane tsunduko n'y reçoit nulle consécration : tout se passe comme si la société, par la voix des anciens, s'adressait au simple bitane moins pour le congratuler que pour témoigner d'une grande méfiance à son égard. Suspicion légitime, du point de vue des Ochoollo, parce qu'elle s'attache à un homme qui n'a pas atteint encore le rang suprême : à trop honorer un simple bitane ne risquerait-on pas d'en faire un dignitaire ? Ne faut-il pas aussi prévenir toute tentative visant à "bâcler" la fête du simple bitane pour parvenir au plus vite au rang supérieur ? Alors que le nouveau bitane halaka tient le premier rôle lors de l'invitation des anciens, le simple bitane est maintenu systématiquement dans une position effacée durant les festivités qu'il offre : aucune préséance ne lui est attribuée ; il n'a même pas droit aux morceaux réservés du boeuf qu'il a égorgé. Le bitane tsunduko apparaît plutôt comme

un investissement qui ne porte ses fruits que le jour où le simple bitane est assez riche pour devenir bitane halaka.

La transition au titre de bitane halaka n'est pas seulement distincte de celle au terme de laquelle on est promu aduma parce qu'elle comprend une étape supplémentaire, le bitane tsunduko. La comparaison des deux cycles de fêtes clos par les sofe respectifs du bitane halaka et de l'aduma halaka révèle que les modalités en sont fort différentes. Dans le cycle de l'aduma halaka ne figurent en effet ni l'attrapage du dignitaire, ni l'invitation des sacrificateurs, ni les invitations des jeunes filles et des femmes, ni enfin la remise du oga. Le cycle du bitane halaka s'étend sur plus d'une semaine, alors que l'aduma halaka accomplit toutes les conditions requises en cinq jours. Ce contraste dans la durée des transitions reflète la différence de composition entre celles-ci. C'est que non seulement les repas et les prestations que l'aduma est tenu d'offrir sont en nombre plus minime ; mais surtout les représentations qui contribuent à structurer les deux types de transition sont de nature distincte.

Le thème de l'initiation est présent dans la transition au titre d'aduma ; il est illustré par le personnage de l'initiateur, par la démarche auprès du ka'o et le dialogue rituel qui s'ensuit. On retrouve la même préoccupation au fondement du cérémonial imposé au futur bitane halaka. Pourtant le thème initiatique est ici remodelé selon une représentation originale qui commande l'ordonnancement des épisodes et la composition de certains d'entre eux. Il n'a pas été très difficile de dégager derrière des pratiques ambiguës, comme l'attrapage du dignitaire et le vol rituel de son survêtement, ainsi que l'hommage rendu aux jeunes filles, la prégnance de la représentation matrimoniale. L'initiation n'acquiert un sens et ne peut légitimement être fêtée par la population que parce que les



Ochollo la vivent et la pensent analogiquement, par référence au drame que constitue pour la femme le rapt, la défloration et la réclusion. Le rapt et la défloration d'abord, la réclusion ensuite sont très fidèlement reproduits et articulent les séquences successives du cycle de fêtes. Si celui-ci est aussi un spectacle, cela ne tient pas tant au fait que l'élus'y exhibe qu'à la manière dont il se donne à voir. Il n'est donc pas indifférent qu'il se trouve exposé dans un rôle féminin aux citoyens de son quartier en sorte que ceux-ci, symboliquement, le possèdent. On notera que la réclusion prend fin au moment précis où des personnes n'appartenant pas nécessairement au quartier ou même au village viennent prendre part à la fête. Lors de cette invitation où les prestations sont remises par le nouveau halaka, celui-ci a changé de peau et fait montre dans ses comportements de puissance et d'autorité.

b) le spectacle des fêtes :

Le spectacle de la fête du bitane halaka est structuré en référence à deux représentations antagoniques qui sous-tendent le thème de l'initiation :

1° La première prend appui sur la référence matrimoniale et produit l'image échangiste d'un dignitaire donné et pris. Sans dès maintenant nous interroger sur la présence de la notion d'échange, notons que cette connotation n'est pas attribuée à l'aduma halaka. Autre image proposée par ce type de représentation, celle du dignitaire passif, agressé, violenté par les hommes du commun, c'est-à-dire par la partie inférieure du corps politique. A cette image est liée celle du gavage que subit le nouveau promu : le ventre gras qu'il expose sur le marché est sur le signe du traitement bénéfique que lui a réservé son quartier, comme la rondeur de la mariée révèle la prospérité de la famille de l'époux.

2° La seconde apparaît lorsque le bitane halaka reçoit les anciens et accomplit les tours de marché. L'initiation est ici conçue comme l'acquisition d'un savoir : les deux kumets offerts au sacrificateur principal du quartier, l'un en préliminaire de la fête, l'autre au terme des diverses invitations, marquent le cheminement par lequel le futur dignitaire approfondit sa connaissance du woga. Dans cette représentation l'image du dignitaire comporte deux caractères essentiels : la puissance et la vitalité. D'un côté affirmation de soi, supériorité par rapport aux gens du commun : le bitane halaka appelle le respect ; de l'autre, exaltation du fondement sexuel de l'autorité attribuée au dignitaire : emblème phallique (kallacho), usage rituel du beurre. (17)

La combinaison de ces deux représentations fait du bitane halaka un personnage ambigu et bisexué. Certains des caractères du bitane halaka sont susceptibles de donner lieu à deux interprétations contradictoires : ainsi la "beauté" du dignitaire a une connotation féminine (ventre rond), mais témoigne aussi de la consistance et de la virilité du personnage (graisse). Cette surdétermination qui affecte l'ensemble des phases de la fête du bitane halaka est absente du cérémonial d'accès au titre d'aduma halaka : celui-ci apparaît comme le représentant de la communauté ; l'appropriation de l'aduma par son quartier ne se donne pas comme le résultat d'un échange. En second lieu le personnage n'a pas la même densité symbolique que le bitane halaka, puisque seule la référence virile lui sied. Enfin tout se passe comme si le spectacle de l'intronisation de l'aduma devait produire l'effet inverse de celui présenté par le nouveau bitane halaka ; le second sofe de l'aduma se fait, on l'a vu, hors de la présence de la population. Les Ochollo le dénomment parfois aleka sofe, mais par pure ironie, en soulignant l'aspect caricatural de ce "beau" sofe accompli en silence et, qui plus est, la nuit.

c) formes de la prodigalité :

Les fêtes d'investiture ne s'opposent pas seulement parce qu'elles mettent en jeu des modes de structuration symbolique différents. Elles mettent aussi en évidence deux conceptions divergentes de la dépense. L'aduma halaka et le bitane halaka ont en commun d'être obligés de dépenser leur fortune en redistribuant des biens à la collectivité. A la différence d'autres territoires gamo comme Gamo Chenchà où existe la même dualité de titres (aduma / bitane), mais où l'on accède directement à la fonction d'aduma sans faire aucun don, la règle d'Ochollo ne tolère pas qu'on puisse devenir aduma en faisant fi de toute générosité. Par contre, l'absence de prestations de viande et la quantité très limitée de numéraire mis en jeu lors de la fête de l'aduma témoignent des limites imparties à sa prodigalité. Alors que le bitane halaka doit faire preuve d'une capacité de don illimitée et se situer toujours au-delà de la demande, l'aduma halaka est par définition en-deçà et voué en conséquence à subir la critique et la raillerie. Les normes de la dépense selon le rang visé nous semblent refléter le style de relation qu'entretient dans les deux cas le postulant avec la communauté.

L'accès au titre de bitane halaka apparaît comme le résultat d'une ascension individuelle : c'est en effet l'intéressé qui prend l'initiative de briguer la charge et de le faire savoir aux anciens. A Ochollo il n'est pas nécessaire que la place soit vacante pour qu'on choisisse un nouveau titulaire. Le plus souvent on remplace un bitane halaka parce qu'un autre homme se présente pour lui succéder. Le dignitaire en exercice ne cherche pas à se cramponner à sa charge, trop content de passer la main et d'être déchargé de responsabilités très lourdes. Ce qui compte pour le sortant, c'est de bénéficier des avantages et de l'influence politique associée au titre sans en subir les obligations, d'où la satisfaction qu'il éprouve à l'idée

de faire désormais partie des "pères du pays". La démarche du postulant auprès des anciens pour être autorisé à devenir bitane halaka s'inscrit dans le cadre d'une stratégie individuelle amorcée de longue date. Le futur bitane halaka n'a pas seulement dû s'enrichir, mais aussi utiliser son argent selon un dessein bien établi, en le dépensant sous forme de dons lors des remises de oga auxquelles il a participé. C'est l'habileté dans le maniement de ses richesses, autant que l'importance de celles-ci, que ses concitoyens honorent lors de la cérémonie où sont distribuées les prestations, puis sur le marché, lors des sofe. L'individu a su se monnayer la communauté. Il ne fait nullement figure d'agent soumis aux volontés de cette dernière, à la différence de l'aduma halaka.

Le bitane halaka jouit d'une double ambiguïté fortement soulignée par le déroulement du cycles des fêtes d'investiture : il est la femme donnée à la communauté et l'autorité virile dont dépendent les habitants du quartier ; il est l'élu de la collectivité et l'individu le plus habile (l'outsider). Offrant de même une fête lors de son investiture, l'aduma halaka, bien que donneur lui aussi se trouve dans une position subordonnée, assujéti à la collectivité. La différence de nature entre les deux types de fêtes, celle du bitane halaka ne constituant pas une variante plus complexe de celle de l'aduma, fonde la hiérarchie des fonctions politiques.

## 2/ Les statuts de halaka.

### a) les messagers :

"Je ne suis qu'un messager", avoua Wolka, le bitane halaka de Muta, après l'échec de notre fête. Comment mieux marquer que la fonction de dignitaire s'inscrit dans le système politique d'assemblée. Le dignitaire, comme à un niveau inférieur le délégué de sous-quartier (mura), est d'abord l'émanation

de la dulata. Le bitane halaka détient le pouvoir d'exécuter les décisions prises par la communauté. Au niveau du quartier le pouvoir d'exécution est distribué selon la hiérarchie suivante : le bitane halaka est le "messager" de l'assemblée ; l'aduma halaka est l'envoyé du bitane halaka ; le mura est le "messager" de l'aduma halaka. Il y a donc subordination réelle du mura à l'aduma et de l'aduma au bitane halaka. Ce dernier a, de plus l'initiative, sous les conditions mentionnées ci-dessus (II, 2), de réunir l'assemblée ; il a enfin la possibilité d'influer par ses propositions sur la prise de décision. L'aduma halaka joue le rôle d'auxiliaire, lui-même secondé par le mura, pour la convocation des assemblées ; il a une influence moindre, même s'il jouit d'une prééminance rituelle à l'assemblée.

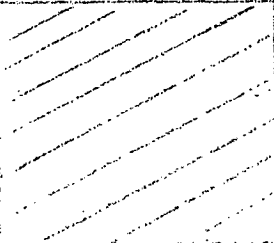
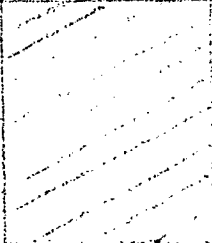
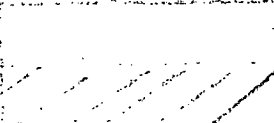
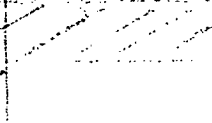
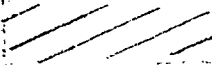
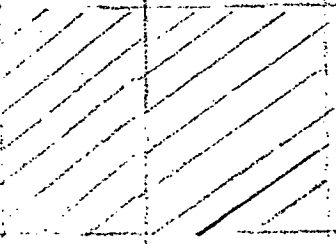

Le bitane halaka est secondé par l'aduma halaka non seulement quand il se consacre aux questions intérieures au quartier et au village, mais aussi dans ses activités de faiseur de paix (ogatsa). Dans certains quartiers existent des faiseurs de paix héréditaires ; cependant tous les bitane halaka d'Ochollo ont la responsabilité des affaires extérieures et cumulent avec leurs charge celle de faiseur de paix. Chaque quartier a en effet des relations privilégiées avec d'autres territoires gamo. Quand les champs des habitants d'un quartier jouxtent ceux d'un autre territoire, le bitane halaka est chargé des relations diplomatiques entre Ochollo et ce dere. Le bitane halaka de Doma est ainsi faiseur de paix entre Ochollo et Dorze : les terres des habitants de Doma situées sur les hauts-plateaux jouxtent en effet celles de Dorze. Si un homme de Dorze, au cours d'une altercation avec un Ochollo, tue ce dernier on envisagera de déclarer la guerre à ce dere ; mais avant d'en décider, le bitane halaka de Doma est chargé de se rendre à Dorze où il demandera des comptes aux anciens. Ce dignitaire envoie préalablement l'aduma halaka. Ce dernier, après avoir vérifié que l'affaire s'est déroulée selon la version

qu'en ont donné ses compatriotes, rend compte à son supérieur des discussions qu'il a eues avec le faiseur de paix de Dorze. Le bitane halaka se rend alors en personne à Dorze et siège avec les dignitaires de cette communauté à l'assemblée locale : il exige que le coupable soit livré aux Ochollo pour être mis à mort et enterré sans funérailles. Si les Dorze refusent, le bitane halaka soumet le problème à l'assemblée générale d'Ochollo qui décidera ou non de livrer bataille aux Dorze. La même procédure est de règle si, inversement, les Dorze accusent les Ochollo ; le faiseur de paix de Dorze s'adresse aux Ochollo sur le Bekero et passe la nuit dans la maison du bitane halaka de Doma.

Aujourd'hui où les guerres n'ont plus lieu entre dere, le rôle diplomatique des bitane halaka s'est réduit. Mais certains dignitaires continuent à faire des sacrifices en vue de maintenir de bonnes relations avec les territoires étrangers. Après son intronisation, le bitane halaka de Doma tue un bouc à Kaka, à mi-chemin entre Ochollo et Dorze : "qu'aucune querelle n'éclate entre Dorze et Kaka", dit-il avant d'égorger l'animal.

Comme on le voit sur le tableau III, il arrivait que deux dignitaires de quartiers différents exercent la fonction de faiseur de paix avec le même dere parce que les habitants de ces quartiers cultivaient des terres communes. Un même bitane halaka pouvait, à l'inverse, être faiseur de paix avec deux territoires différents. Il faut rappeler que le rôle diplomatique des dignitaires était aussi essentiel, par le passé, que leur rôle politique interne au village, étant donné que les relations extérieures ont joué un rôle important dans l'histoire d'Ochollo. La même différenciation des fonctions entre bitane halaka et aduma halaka s'observe dans la politique intérieure et dans les "affaires étrangères" du village.

TABLEAU III : Répartition des relations extérieures selon les divisions spatiales d'Ochollo.

Dere ou Ethnie	Dorze	Chencha	Shara	Koyra	Wollamo
Halaka d'Ochollo					
Doma					
Denketa					
Zuza					
Duka					
Belo					
Muta					
Ke'a					
Gucha					

b) société et stratification :

La transition imposée à ceux qui veulent devenir dignitaire ne doit pas être interprétée comme une formalité d'entrée en fonction, mais comme l'accession à un statut social plus élevé. Outre que le spectacle de la fête et les tours de marché font écho à cette ascension, l'acquisition du titre de dignitaire se traduit par l'obtention d'un ensemble de prérogatives. Avant de chercher si la supériorité du bitane halaka sur l'aduma halaka se marque par des privilèges spéciaux, une remarque s'impose : dans la représentation des Ochollo, la hiérarchie statutaire est une nécessité sans laquelle une société est inconcevable.

On sait qu'à Ochollo les potiers et les tanneurs constituent les castes inférieures. Les potiers sont cependant considérés comme supérieurs aux tanneurs ils ont notamment le droit de descendre à Lante ou à Chano mendier un peu de coton et de maïs aux propriétaires ochollo, au moment de la récolte. Les tanneurs se voient interdire de mettre les pieds dans les basses terres ; ils ne peuvent, de plus, s'attarder la nuit dans la maison d'un citoyen (mala). On leur prête des pratiques étranges : ainsi les tanneurs de Kancho auraient sacrifié un chien avant de construire leurs habitations dans ce sous-quartier. Tout sacrifice de boeuf, mouton et de chèvre est interdit aux membres des clans castés (ts'oma) : les tanneurs auraient détourné ainsi à des fins mystérieuses une activité sacrée. De nombreuses anecdotes courent aussi sur les pouvoirs maléfiques des tanneurs qui, dit-on, se transforment en hyènes pour agresser les habitants du village. Non seulement les tanneurs sont, comme les potiers, impurs en raison de leurs activités artisanales, mais aussi ils incarnent une menace permanente pour le corps social. Les tanneurs ont leurs propres assemblées, mais nos interlocuteurs des clans mala insistent sur le fait que s'ils désignent un dé-



légué, celui-ci n'est qu'un mura. On souligne l'opposition entre les tanneurs qui ne peuvent désigner qu'un mura et les potiers dont les représentants sont des dignitaires (mana halaka). Les Ochoollo considèrent les potiers comme formant une société, marginale certes, mais effective puisqu'eux aussi ont leurs dignitaires (halaka) et leurs hommes du commun (wodeha). A l'égard des tanneurs, par contre, les citoyens s'insurgent à l'idée que cette caste puisse jamais avoir ses halaka. Il est préférable que les tanneurs ne forment pas une société véritable, qu'ils déménagent souvent d'un dere à l'autre et surtout qu'ils ne se stratifient pas à l'image des mala. Ainsi, pense-t-on, faute d'être unifiés les tanneurs sont moins à craindre pour les Ochoollo. Tout ce raisonnement implique, on le voit, que société soit synonyme de groupe stratifié. Qu'en est-il chez les potiers ?

c) une "société de plaisanterie" : les potiers :

Comme les tanneurs et comme les citoyens à part entière, les potiers ont leurs propres assemblées. Elles se réunissent devant les cases des potiers de Doma, si l'affaire débattue concerne les potiers de Zuza et de Doma ; l'assemblée des potiers de Gucha et de Ke'a a lieu devant les maisons des potiers d'Abale. Les potiers et les tanneurs ne se marient jamais les uns avec les autres ; il n'est pas question non plus qu'ils tiennent des réunions communes. Les potiers n'ont pas de délégué (mura) : c'est donc leurs halaka qui convoquent l'assemblée et siègent aux places d'honneur. Le mana halaka introduit le débat mais il lui est interdit de prononcer des paroles de bénédiction au début de l'assemblée. Ce dignitaire est choisi par les potiers de son quartier : autrefois on comptait un mana halaka originaire de Zuza, un autre de Doma et un troisième de Gucha. Notons que la différenciation entre deux titres de dignitaire (bitane et aduma) n'a

pas cours chez les potiers. Un seul potier porte aujourd'hui le titre de mana halaka. Il réside à Zuza, en contrebas du Bekero, partageant avec d'autres familles de potiers un espace exigu. Pour devenir halaka ce potier a d'abord demandé l'autorisation de se faire pousser les cheveux à son aîné (baira), le bitane halaka de Denketa, personnage dont il dépend rituellement. Cet aîné n'est pas un sacrificateur, car les ka'o de Zuza n'ont pas le droit de recevoir de ts'oma chez eux. Le potier élu doit baiser les pieds du bitane halaka de Denketa qui lui donne sa caution et lui dit : "que tes pots soient bien faits ; travaille bien".

Le nouveau halaka se laisse pousser les cheveux ; puis il invite les potiers de Doma et Zuza. Certains citoyens acceptent de venir aussi à la fête, mais seul le bitane halaka de Denketa est tenu d'y participer. Des boissons et du porridge d'orge sont servis ; le soir le mana halaka se rend sur le marché accompagné de ses invités, excepté le bitane halaka qui n'a pas à conduire un sofe de potier. L'élu n'a pas le droit de s'asseoir sur les do'o où siègent les halaka mala. Il va directement à l'emplacement où les potiers s'installent pour vendre leurs produits les jours de marché. Avec ses proches le mana halaka consomme là du dana avant de rentrer chez lui. Un second tour de marché a lieu quelques jours plus tard. Aucun chant, aucun son de trompe ne doivent orchestrer ces déplacements qui se déroulent le plus discrètement possible. De plus il est interdit de jeter de l'herbe fraîche à la manière des mala. Le dignitaire des potiers peut cependant porter la culotte (bungusa) que revêtent les halaka citoyens ; mais l'insigne phallique lui est refusé. L'actuel dignitaire des potiers porte les cheveux longs et arbore, dans les circonstances solennelles, le bungusa. Mais, même le jour de son investiture, il lui est interdit de tuer un boeuf.

Les potiers sont fort attachés à l'existence d'un statut de dignitaire qui marque la reconnaissance implicite dont ils font l'objet de la part des mala. Elle sanctionne leur supériorité sur les tanneurs, qu'ils ne se font pas faute de mépriser. Du point de vue des citoyens, l'attribution d'un titre consacré à un potier ne remet nullement en cause la représentation ségrégationniste dominante. De toute façon la société mana n'est pas porteuse de menace pour le système global : la possibilité pour un potier de devenir dignitaire à l'image d'un citoyen, mais dans le cadre restreint de sa caste, ne fait que conforter ce système. Le titre de mana halaka fait sourire les Ochollo, à commencer par les potiers eux-mêmes quand ils sont en présence des mala. On se refuse à prendre au sérieux ce simulacre de dignitaire, hors des limites de "sa" société. Le mana halaka entretient une forme très particulière de relation avec son homologue mala, le bitane halaka de Denketa : il n'est pas traité par ce dernier sur le mode du mépris ; entre le dignitaire des potiers et son aîné s'est tissé un lien plus subtil, une "relation à plaisanterie", selon l'expression employée par les ethnologues à propos d'autres sociétés. Le dignitaire dont dépend rituellement le halaka des potiers se moque de lui ; l'autre accepte les taquineries avec bienveillance. Le mana halaka lui-même ironise sur son titre devant le dignitaire de Denketa et ne manque pas une occasion de s'exposer à ses railleries. La conduite des deux hommes n'a rien de convenu ; chacun est conscient du rôle qu'il assume : il s'agit bien d'une "combinaison singulière de bienveillance et d'antagonisme", pour reprendre les termes de Radcliffe-Brown (18). D'autres entretiens en tête à tête avec Kayro, le mana halaka, ont fait apparaître son extrême lucidité quant à la ségrégation à laquelle se heurtent les potiers, comme les tanneurs, et à la comédie permanente que la loi (woga) d'Ochollo lui impose de jouer.

d) les prérogatives des dignitaires :

Réelle ou simulée, respectable ou plaisante, la fonction de dignitaire ne prend son efficace que dans le cadre d'une stratification sociale. Devenir halaka, c'est pour un temps donné servir de messager ; mais du même coup l'individu acquiert définitivement l'ancienneté. Les Ochollo distinguent clairement le rôle politique, toujours transitoire, du statut désormais attaché à l'individu. En ce sens, la continuité apparente, dans l'échelle des rôles politiques entre les délégués de sous-quartier et les dignitaires, ne se reflète pas au plan sociologique : le mura demeure un homme du commun (wodena), alors que la supériorité des dignitaires est attestée par des emblèmes et des privilèges. Y-a-t-il de ce point de vue une différence entre aduma et bitane halaka ? Ils portent les mêmes insignes, mais l'aduma halaka n'a pas droit aux chants des femmes lors des cérémonies. On a vu que les bitane halaka font poser au sommet du pilier de leur case un oeuf d'autruche ; les maisons des aduma ne portent pas ce signe distinctif.

La première épouse d'un dignitaire est l'objet de certaines marques de respect : dans une réunion elle est placée à la droite des autres femmes ; lorsqu'elle va la source, les femmes qui prennent l'eau devant elle s'effacent pour qu'elle se serve en premier. Au marché, les clientes qui la précèdent lui cèdent la place. Ces dispositions s'appliquent à la première épouse de l'aduma halaka comme à celle d'un bitane halaka. Cependant le terme de référence employé pour désigner la première est : "femme d'aduma (aduma macho)", alors que l'épouse du bitane halaka est parée d'un surnom spécial : "celle qui donne le miel à volonté" (elo'ese), faisant allusion à la prodigalité dont elle a su faire preuve lors des cérémonies d'investiture. Par courtoisie envers la famille d'un aduma halaka

il est possible d'employer le même surnom en évoquant le première épouse de ce dignitaire, mais à condition que celle-ci soit décédée.

Les premières épouses de bitane halaka sont les seules femmes investies d'un rôle politique : lorsque l'assemblée générale du village traite d'une question concernant les femmes, les premières épouses des bitane halaka en exercice sont chargées de prévenir leurs concitoyennes dans chaque quartier, après que les dignitaires aient jété de l'herbe sur la place du marché, alors que celles-ci vaquent à leurs négoes. A ce geste répondent les hullulements des présentes. Le jour de l'assemblée la première épouse du bitane halaka peut prendre la parole au nom des femmes de son quartier ; elle a droit à une priorité de parole sur les autres femmes. La première épouse d'un aduma n'occupe pas dans ce contexte une position différente de celle des femmes du commun. Notons enfin que l'elo'ese bénéficie de funérailles similaires à celles des dignitaires : les potiers et les tanneurs viennent sonner la trompe à la maison de la défunte et les habitants des quatres quartiers se réunissent sur la place du marché pour accomplir en son honneur les chants et les danses rituelles. Les épouses d'aduma halaka ont les mêmes funérailles que les femmes du commun : aucun chant ni danse n'ont lieu à cette occasion ; les potiers et les tanneurs n'ont pas à participer au deuil.

Le statut de dignitaire comporte certains avantages économiques. Dans le système traditionnel de redistribution périodique des sols, chaque individu reçoit un lopin dans les basses terres, mais l'assemblée accorde aux dignitaires des champs de dimensions un peu plus grandes : on ajoute à la mesure également appliquée à tous une lance supplémentaire, c'est-à-dire environ deux mètres en longueur. Les aduma halaka comme

les bitane halaka ont droit à ce privilège. En fait il s'agit d'une faveur plus honorifique que réellement avantageuse.

Le véritable intérêt matériel associé à la position de dignitaire consiste dans le recouvrement des prestations à l'occasion des fêtes somptuaires. Ceux qui détiennent le titre de bitane halaka touchent des sommes d'argent importantes ; par contre les aduma halaka, à l'exception de celui qui exerce la fonction dans le quartier du nouveau dignitaire, ne reçoivent aucun numéraire. L'aduma halaka en exercice, lui-même, ne peut exiger autant qu'un bitane halaka. Par contre le nouveau dignitaire donne aux aduma et anciens aduma halaka des présents en nature supérieurs ou équivalents en quantité à ceux remis aux dignitaires de rang supérieur. La différence de position entre les bitane halaka et les aduma halaka ne se traduit pas seulement dans le montant des prestations qui leur sont faites. L'attitude qu'ils sont en droit d'adopter à la remise des présents est significative. Nous avons décrit l'arrogance du bitane halaka en exercice lors de la fête d'investiture d'un aduma halaka : il serait aberrant que la réciproque se produise lors de l'intronisation d'un bitane halaka ; quand ce dernier reçoit les anciens, l'aduma en fonction tient un rôle très effacé. La règle impose aux dignitaires de second rang de se montrer conciliants ; au contraire les bitane halaka ne doivent jamais accepter sans discussion ce qu'on leur donne. L'aduma halaka est un peu le parent pauvre de son collègue, fonctionnaire du quartier et non expert dans le maniement de l'argent et l'investissement de ses richesses, homme de la loi plutôt que du savoir-faire. Les bitane halaka ne se privent pas d'une certaine condescendance à l'égard de leurs subordonnés. Ils refusent souvent d'employer le terme de "halaka" à leur sujet, parlant d'eux en usant simplement du mot "aduma". Plusieurs bitane

halaka nous ont ainsi expliqué avec une certaine perfidie que c'était pour faire plaisir aux aduma en rendant à cette fonction peu recherchée un peu de son lustre passé, qu'on appelait ces personnages "halaka". En fait l'insinuation est purement gratuite, bien qu'elle reflète assez fidèlement la relative dépréciation qu'a subi cette fonction. Comme nous l'avons vu, s'il apparaît comme l'auxiliaire politique du bitane halaka, l'aduma halaka n'en est pas moins son aîné rituel.

De cette situation paradoxale où le supérieur hiérarchique est traditionnellement considéré comme le second rituel de son subordonné, il a déjà été question. On a signalé que, lors du parcours rituel précédant l'assemblée de village, l'aduma halaka de Muta guide le bitane halaka ; c'est toujours à l'aduma halaka d'ouvrir l'assemblée en jetant l'herbe le premier. Ajoutons que lorsqu'un sacrificateur officie au nom de son quartier, il est accompagné des deux dignitaires en fonction : ceux-ci jettent l'herbe fraîche tour à tour avant l'immolation de la victime et l'aduma halaka accomplit cette opération le premier. En principe l'aduma doit s'asseoir à la droite de l'assemblée ; mais cette préséance n'a plus cours et c'est le bitane halaka qui occupe le siège l'aîné. Chacun sait cependant que l'on a enfreint la formalité ancestrale, à commencer par les aduma qui ne se privent pas de faire remarquer la légèreté des Ochollo à l'égard du woga. Dans tous ses déplacements vers les basses terres, le bitane halaka est toujours précédé du aduma halaka.

Les Ochollo justifient la prééminence de l'aduma sur le bitane halaka en se fondant sur des légendes selon lesquelles "l'aduma a poussé sur le rocher quelques temps après que les Argama (le clan originaire) s'y soient développés". On indique que le terme "aduma" vient du vocable "duo" signifiant : "pousser, germer". Ainsi la primauté des aduma halaka sur les bitane

halaka est-elle expliquée par l'antériorité d'origine des premiers.

Les bitane halaka, dit-on, "sont venus après". Il est en tout cas remarquable que l'autorité politique des bitane halaka trouve sa contrepartie dans la primauté rituelle des aduma halaka. Pour comprendre le décalage entre d'une part, la différence de rang des aduma et des bitane halaka et, d'autre part, la position rituelle qu'ils occupent respectivement au sein du système, nous analyserons maintenant les fondements socio-économiques de ce dernier et les modalités contradictoires selon lesquelles il s'est historiquement reproduit

### 3/ La reproduction de la dualité de rangs inhérente au système politique Ochollo.

Faut-il retenir l'explication indigène selon laquelle les bitane halaka sont apparus après les aduma halaka ? Il est séduisant d'imaginer que le système s'est compliqué au cours de l'histoire et que l'introduction du titre de bitane halaka soit chronologiquement postérieure à l'apparition du titre d'aduma halaka. Rien cependant dans l'histoire telle que nous pouvons la reconstituer à partir des documents oraux recueillis, ne permet de retenir cette hypothèse évolutionniste. A défaut, on préjugerait d'un sens de l'histoire où les institutions iraient en se différenciant. De plus, les matériaux recueillis par J. Bureau dans son analyse comparative des systèmes politiques gamo donnent à penser que la dualité des fonctions est un phénomène fréquent dans toutes ces sociétés. Pour exemple, le cas cité ci-dessus de Gamo Chenchà où on trouve les titres d'aduma et de bitane halaka, sans que les habitants semblent justifier une relation homologue à celle décrite pour Ochollo, par l'antériorité présumée des aduma halaka. Il serait donc audacieux de se lancer dans une reconstitution historique aussi fragile qu'ambitieuse.



Fort révélatrices sont, par contre, les données comparatives fournies par l'analyse des fêtes des aduma et des bitane halaka, et des relations d'entretiennent les deux personnages. On y dénote une tendance caractéristique à la dépréciation du statut d'aduma halaka et à l'exaltation du titre de bitane halaka. On a vu que l'introduction du titre de simple bitane s'est opérée dans une période récente et a contribué à la désaffection relative de la fonction d'aduma halaka. Il y a bien eu un remaniement interne du système, qui, sans modifier l'interdépendance structurelle des fonctions, a élargi le fossé entre les deux statuts. Pour comprendre la transformation qu'a subie la structure politique dans sa double composante; il faut rappeler dans quelles conditions économiques elle s'est développée.

a) les rapports de production traditionnels :

- appropriation des terres :

En décrivant l'espace Ochollo on a insisté sur l'importance de ses dépendances territoriales. L'essentiel des ressources agricoles du village est constitué par le coton et le maïs cultivés à Lante et à Chano ; les Ochollo se sont longtemps battus pour préserver des sols très fertiles des visées d'ethnies voisines, comme les Wolamo et les Galla. A la différence des Dorze qui doivent se contenter des terres des hauts-plateaux, mais dont l'extension résidentielle est suffisante pour leur assurer des ressources alimentaires, Ochollo, vu sa forte densité démographique et l'insuffisance de terroir cultivable autour du village, ne peut survivre qu'à condition de disposer des basses terres. L'histoire de ce dere est aussi celle des défrichements successifs de la zone qui s'étend de la rivière Baso à la rivière Hare. Le mode de production est centré sur l'agriculture, sur la base d'une appropriation collective des sols.

A Lante et à Chano, jusqu'à la réforme de 1967, le territoire était découpé en bandes d'une centaine d'hectares chacune appartenant aux quatre quartiers d'Ochollo. Ces terres étaient elles-mêmes réparties entre les sous-quartiers. Les rapports de production s'articulaient en référence au sous-quartier.

L'assemblée du guta était propriétaire des sols de Lante et Chano constituant le territoire du sous-quartier. Chaque individu cultivait son lopin, mais ne le possédait que temporairement. En effet l'assemblée pouvait, quand bon lui semblait, procéder à un nouveau découpage des parcelles et opérer une redistribution complète des sols. De telles initiatives avaient lieu sous l'effet des mouvements démographiques affectant les sous-quartiers, notamment lorsqu'émergeait une nouvelle génération d'hommes jeunes et dépourvus de possessions foncières. Ceux-ci exposaient leurs difficultés aux dignitaires, et si l'assemblée restreinte le jugeait nécessaire, le bitane halaka réunissait une assemblée plénière des habitants du sous-quartier. Quand on décidait de redistribuer les terres, on choisissait la période précédant les labours et on opérait un véritable tirage au sort.

A Kancho, par exemple, on divisait le territoire de Chano en quatre bandes parallèles au lac Abaya. Ensuite on répartissait les hommes adultes en quatre groupes. Au sein de chaque groupe un représentant (gadawa) était désigné : les quatre représentants participaient au tirage au sort sur le bale, face aux anciens ; les gadawa procédaient à cette opération en jetant à tour de rôle un bâtonnet sur une figuration dessinée à même le sol et représentant les quatre bandes de terre de Chano. Une fois les quatre groupes pourvus chacun d'un territoire, leurs représentants respectifs étaient chargés de mesurer à l'aide d'une corde d'ensete les lopins

attribués aux membres de leur groupe. Des bornes étaient disposées pour indiquer les limites des champs : on était très attentif à obtenir des parcelles égales, les dignitaires et les ka'o (cf. chapitre suivant) bénéficiant d'une lance de plus. Après ce découpage certaines bandes supplémentaires demeuraient la possession de l'assemblée ; on les désignait, métaphoriquement, par l'expression : "la viande qui reste à mâcher sur les os quand on a tout mangé (mekatsa dos)". Ces terres étaient attribuées par la suite aux hommes jeunes dépourvus de possession foncière ; en échange les intéressés donnaient une part de leur première récolte à l'assemblée pour organiser un repas d'anciens.

La pratique de la redistribution se déroulait de la même manière, à quelques variantes près, dans tous les sous-quartiers d'Ochollo. L'année qui précéda la réforme du gouverneur impérial, les terres du sous-quartier d'Abale furent ainsi partagées entre ses habitants. Sous peine d'amende chacun devait se plier aux volontés de l'assemblée. Il semble que les gens contestaient rarement le tirage au sort, même quand les terres obtenues étaient moins bien situées que celle qu'ils possédaient précédemment. En fait les litiges portaient sur la transgression des limites des lopins.

- coopération :

Chacun était propriétaire des produits de son champ ; mais l'organisation du travail impliquait une coopération entre les membres du sous-quartier dans les activités d'irrigation et dans les gros travaux de sarclage, de défrichage et de ramassage.

x) l'irrigation : la responsabilité rituelle de l'irrigation des basses terres était confiée à certains sacrificateurs sur l'identité et le rôle desquels nous reviendrons au chapitre 3. C'était aux dignitaires de chaque

quartier de régler l'organisation de ces activités de façon que les terrains appartenant aux quatre bitante fussent alimentés à tour de rôle. Comme l'eau était rarement suffisante pour alimenter simultanément les terres des quatre quartiers, chacun d'eux possédait un canal qu'on bloquait tandis qu'un autre quartier utilisait l'eau. Ainsi parvenait-on à irriguer les terres les plus éloignées de la Hare ou de la Baso. Les dignitaires jouaient un rôle prépondérant dans l'organisation pratiques des travaux que les habitants des quartiers effectuaient en commun. En cas d'abus de la part de certains cultivateurs cherchant à profiter du canal du quartier voisin, des amendes étaient encourues. C'était aux halaka de vérifier le bien-fondé des accusations à l'encontre des fraudeurs, de réunir l'assemblée du quartier et de prévenir des infractions le responsable rituel.

x) les gros travaux : les cultivateurs faisaient appel à des associations (tsire) pour les aider dans certaines phases de la production. Dans chaque sous-quartier existaient des associations d'hommes et des sociétés composées exclusivement de filles. Les tsire comprenaient une dizaine d'individus sous la direction de deux chefs (tokana). Ces sociétés se constituaient en référence à l'âge et à la résidence. Dans un sous-quartier, selon l'importance de la population, on dénombrait une ou plusieurs sociétés de garçons appartenant à chacun des trois types suivants :

association de garçons : ces enfants n'avaient pas atteints l'âge de la puberté ; ils limitaient leur champ d'activités aux terres situées dans les hauts plateaux autour d'Ochollo. Tout habitant du sous-quartier pouvait faire appel à eux pour sarcler un terrain situé dans cette zone. En échange de leur travail, les garçons étaient nourris et l'association recevait de petits paniers (dacho) de coton.

association d'adolescents : leur rôle était de sarcler dans les basses

terres mais on pouvait aussi leur demander de défricher. Avant l'introduction de la monnaie, l'association était payée en pièces de coton (shallo). L'employeur offrait un repas aux membres de l'association pour chaque journée de travail et devait inviter les tokana et deux membres du tsire à partager son repas du soir après le travail.

association d'hommes mariés : elle était mobilisée lors de la récolte de maïs à Lante ou à Chano. On payait l'association et on nourrissait ses membres comme dans le cas précédent.

Chaque sous-quartier comprenait deux types d'associations de filles :

sociétés de filles impubères : comme les garçons du même âge, elles travaillent autour d'Ochollo, d'une part sarclant, d'autre part portant les céréales récoltées.

sociétés de filles non mariées : ces adolescentes aidaient au sarclage des basses terres ; elles avaient aussi pour tâche, après les récoltes, de remonter à Ochollo des jarres de maïs et de coton.

Ces deux types de sociétés avaient leur tokana et leurs membres étaient nourries en échange de leur travail, recevant en guise de rémunération quelques Calebasses de grains.

Jusqu'à l'arrivée des Amhara, à la fin du siècle dernier, les tsire jouèrent un rôle économique de premier plan. Aujourd'hui encore il existe des associations de garçons. Les tsire ne sont pas sans rappeler les associations d'âge qu'on observe à Konso, au sud-ouest du Gemu Gofa. On a pu comparer Ochollo aux villages Konso avec leurs places où sont éfifiées des maisons des hommes. Ce n'est sans doute pas un hasard si les tsire masculins étaient les utilisateurs privilégiés des maisons des hommes construites sur les bale, de même que les classes générationnelles Konso usaient pour leurs réunions de constructions analogues. Notons qu'à la fin des

récoltes, chaque association organisait un repas collectif avec le produit des rémunérations obtenues. Les tsire de filles préparaient une nourriture à base de céréales ; les tsire masculins consommaient de la viande. Les associations masculines d'adolescents et d'hommes mariés accumulaient suffisamment pour tuer un boeuf ; l'animal était consommé dans le waje (maison du bale) ; en intermède à ce repas, pendant plusieurs jours, l'association organisait une grande chasse dirigée par le tokana. On mangeait, puis on partait dans la forêt où l'on chassait les antilopes. Le sous-quartier faisait un accueil triomphal à celui qui avait tué l'animal. Les cornes de la victime étaient exposées sur le mur d'enceinte du bale. Au retour de la chasse on reprenait le repas de viande : le gibier s'ajoutait à la viande de boeuf. Ainsi fonctionnaient avec leurs rites spécifiques ces associations qui intervenaient efficacement dans le travail des champs.

Comme on le voit, le rapport communautaire jouait un rôle déterminant dans l'appropriation des sols comme dans le processus de production. Non pas que l'individu ne fût en mesure d'assurer le contrôle de ses récoltes, ni qu'il bénéficiât d'une autonomie appréciable dans son travail ; cependant c'est la collectivité qui déterminait les périodes d'irrigation : de même l'assemblée du guta fixait les dates des labours. Au niveau de l'organisation comme de la réalisation de certaines tâches, l'individu en tant qu'il s'inscrivait dans le réseau communautaire l'individu était soumis à tout un ensemble de contraintes. De plus il ne pouvait rester indifférent aux initiatives du sous-quartier, notamment en matière d'irrigation : il consacrait à ces activités des journées de travail, s'associant dans cette tâche à ses co-résidents.

b) le système politique traditionnel :

La société ochollo s'est développée sur la base de ce mode de produc-

tion centré sur la terre et son appropriation collective. Dans ces conditions, le système d'assemblées constituait un outil approprié pour la gestion communautaire du dere. Le rôle des halaka était de coordonner les initiatives des différents guta au sein du quartier. Les dignitaires étant les interprètes et les exécutants des décisions de l'assemblée de quartier, leurs tâches étaient d'autant plus astreignantes que la disposition spatiale du village et de son territoire exige des déplacements fréquents : les halaka méritent bien le qualificatif de "messagers" dont on les pare.

Est-ce à dire que dans le passé les dignitaires n'étaient que des "fonctionnaires" de quartier, nécessaires dans la conduite et le règlement des affaires, jouant le rôle d'intermédiaires entre l'assemblée et les individus ? Il ne semble pas que les halaka aient jamais été de simples délégués, même si par certains aspects leurs fonctions s'apparentent à celles des mura. En effet, comme en témoignent notamment les légendes où il est souvent question de halaka et de ka'o, les dignitaires jouissaient d'un statut supérieur aux hommes du commun en raison du prestige qu'ils avaient acquis en offrant des fêtes somptuaires. La nécessité d'accomplir des rites de passage pour devenir dignitaire nous semble l'effet d'un système fondé sur l'exigence sociale suivante : contraindre tout individu en possession de richesses supérieures à la norme à s'en déssaisir au profit de la collectivité. La fête a le sens d'une dépense, mais dans un contexte où le halaka est "attrapé". Lui-même ne peut donc spontanément prendre l'initiative de réaliser son ambition personnelle en devenant un "big-man". C'est la société qui lui impose par le biais des décisions de l'assemblée son nouveau rang. Il faut donc interpréter la pratique traditionnelle de la fête somptuaire comme une redistribution contrainte.

Dans une société où dominant des rapports communautaires et où la collectivité résidentielle contrôle elle-même son propre fonctionnement politique, le type de redistribution qui s'opère dans la fête permet de limiter l'accumulation individuelle de richesses. On a dit que le cultivateur avait traditionnellement la disposition de ses propres récoltes ; mais les surplus que certains individus étaient en mesure d'amasser leur échappaient au profit de la communauté lors des fêtes qu'ils étaient contraints de donner. La coutume d'attraper les dignitaires avait donc une double efficacité : politique, d'abord, puisqu'elle permettait à la société de pourvoir les fonctions exécutives ; sociologique, ensuite, puisqu'elle opérait une véritable régulation des surplus, en empêchant l'instauration d'inégalités et la constitution d'une classe supérieure. Il y avait bien différenciation des statuts mais vu l'absence d'hérédité de rang et le caractère plutôt symbolique qu'économique de la position de dignitaire, on ne peut considérer ces derniers aient formé une classe dominante.

c) les transformations du système politique :

Il est fort possible que le système politique traditionnel ait compris deux titres d'halaka. Il est clair, par contre, que le statut de bitane halaka tel que nous pouvons l'observer aujourd'hui n'a pu apparaître que sous la détermination de modifications profondes ayant affecté le mode de production communautaire. Le développement des échanges et la monétarisation de l'économie ont eu pour effet direct d'ouvrir aux individus des possibilités nouvelles d'enrichissement. C'est l'époque où les Ochoilo ont fait la connaissance de nouvelles activités économiques, le tissage principalement. La différence de nature, que nous avons soulignée, entre les fêtes de bitane et les fêtes d'aduma, reflète clairement la contradiction entre ces formes nouvelles d'acquisition de la richesse ba-



sées sur l'expansion des échanges, et les caractéristiques communautaires des rapports de production. Si l'on tente de comparer le type de redistribution qui s'effectue dans les fêtes des aduma halaka et celles des bitane halaka, on peut dégager les oppositions suivantes :

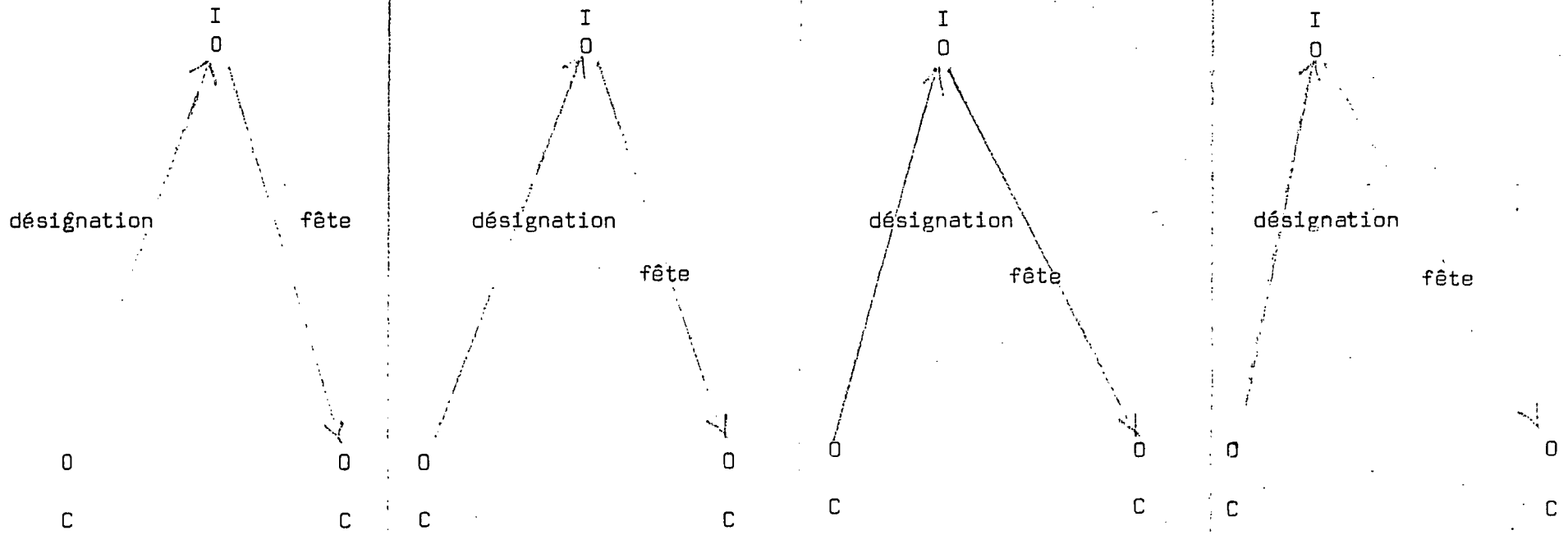
1° Alors que l'aduma est amené à pratiquer la redistribution contrainte lors de son intronisation, le bitane halaka effectue un autre genre de redistribution : la redistribution sous l'effet de l'échange. Comment la définir ? Dans le cas du bitane halaka, on constate que c'est l'individu qui prend l'initiative de la redistribution, et non pas la communauté, même si l'initiative doit recevoir l'accord de cette dernière (le bitane halaka est choisi par son quartier, de même que l'aduma halaka). Cependant l'initiative de l'individu n'est jamais isolée et volontariste. Elle s'inscrit dans un cycle échangiste puisque l'intéressé est épaulé par d'autres individus que lui-même a su aider financièrement lors des fêtes qu'ils ont donnés, ou envers qui il sera plus tard redevable du même service : c'est le sens de la remise du oga. En tant que donneur, l'aduma halaka est soumis à la détermination communautaire, d'où la pression dont il a fait l'objet pendant les festivités ; le bitane halaka est aussi un donneur : mais à ce titre, il participe au cycle interindividuel du oga, caractérisé par l'investissement de certains fonds, profitable par la suite.

2° Si l'on se place du point de vue de la reproduction du système, il est clair que les modes d'obtention des statuts d'aduma halaka et de bitane halaka obéissent à des déterminations distinctes. On définira en effet la reproduction de la fonction d'aduma halaka comme une reproduction simple déterminée par la communauté : la désignation d'un nouvel aduma halaka fait chaque fois l'objet d'une initiative spécifique de la collec-

tivité qui enclenche le processus de redistribution propre aux cérémonies d'investiture. La reproduction de la fonction d'aduma halaka s'effectue selon des cycles discontinus (cf. schéma I).

La reproduction de la fonction de bitane halaka a, au contraire, le caractère d'une reproduction élargie déterminée par un circuit d'échange interindividuel : la désignation du nouveau bitane halaka est la reconnaissance par la communauté de la position qu'il a acquise au jeu du don. Mais chaque stratégie individuelle s'inscrit dans un circuit échangiste global, en sorte que les cycles de redistribution s'enchaînent continûment. Alors que l'assemblée doit, chaque fois que le titre est vacant, faire pression sur un homme pour qu'il se prépare à accéder aux fonctions d'aduma, elle ne fait qu'entériner les ascensions sociologiques successives - et liées - d'individus au statut de bitane halaka (cf. schéma II).

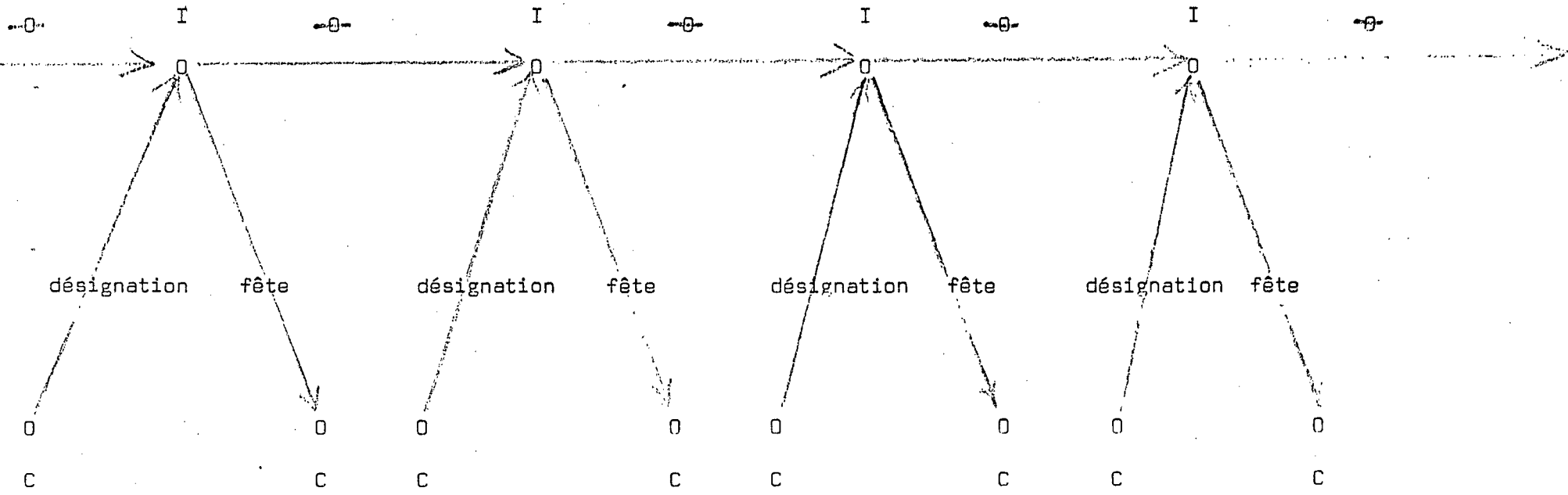
3° Du point de vue de la représentation que les Ochoollo se font du système, le statut de bitane halaka est évidemment valorisé : celui qui obtient ce titre a fait la démonstration de sa maîtrise des pratiques échangistes. Comme on l'a indiqué plus haut, le bitane halaka est véritablement l'homme du marché. Le prestige supérieur dont bénéficie le bitane halaka par rapport à l'aduma halaka ne tient pas au fait que le premier donne plus que le second, mais au fait qu'il donne autrement, c'est-à-dire dans l'horizon d'une stratégie échangiste. Que les Ochoollo considèrent les aduma comme les aînés, avec l'aura rituelle qui entoure cette désignation, mais qu'ils soient conscients de la supériorité réelle des bitane halaka, n'a pas de quoi étonner. Le statut d'aduma halaka est en effet le reflet de la dominance ancienne des rapports de production communautaires, d'où son antériorité relative ; la permanence de la fonction d'aduma est liée à



C = communauté

O = individu

Schéma II : La reproduction de la fonction d'aduma halaka.



⊖ = cycle interindividuel du oga

C = communauté

I = individu

Schéma III : La reproduction de la fonction de bitane halaka.

à l'existence du système d'assemblées qui continue d'assurer la reproduction des cycles discontinus, malgré la dépréciation qu'a subi le titre dans la représentation indigène.

Ce qui demeure le plus surprenant, en définitive, c'est la manière dont la société ochollo a su intégrer, sans bouleverser son système politique, un nouveau mode d'ascension sociale fondé sur l'accumulation privée de la richesse. Si les rites de transition au statut de dignitaire continuent d'être centrés sur la redistribution, celle-ci n'a pas la même fonction dans le cas du cycle de fêtes du bitane halaka : non seulement le type de redistribution pratiqué par le bitane halaka n'exerce pas un effet régulateur en limitant l'enrichissement individuel, mais il contribue au contraire à favoriser la circulation monétaire et à impulser les échanges. L'insertion de la dépense somptuaire dans système échangiste, l'aménagement d'une voie d'accès originale au titre de bitane halaka par l'introduction du bitane tsunduko marquent une transformation profonde de la signification sociale des titres de transition : on ne se ruine plus, comme par le passé pour acquérir du prestige, puisque grâce au oga l'individu s'assure d'un soutien financier confortable.

Si la fête dans son aspect ostentatoire, constitue un stimulant pour les individus, c'est que les motivations symboliques et politiques des Ochollo n'ont pas fondamentalement changé : la fête somptuaire offre le moyen de transformer en prérogatives (attributs du halaka) et en influence politique (rôle du dignitaire et du ade) une prospérité matérielle. Cette persistance de la titulature ne tient pas seulement à la pérennité du système d'assemblées, mais aussi au maintien d'un ordre rituel, à l'oeuvre notamment dans la transition au statut de dignitaire. Il est révélateur à cet égard que les procédures initiatiques soient encore plus développées dans le cas de l'ac-

cession au titre de bitane halaka et que ces personnages doivent faire appel à trois reprises aux sacrificateurs et leur remettre, à la différence des aduma halaka, des prestations en numéraire. En fait, l'analyse des représentations qui structurent les différentes phases des rites de passage montre qu'un compromis s'opère, dans le cas des bitane halaka, entre d'une part une idéologie échangiste - dans l'analogie du mariage où le dignitaire est à la fois agent et objet de l'échange - et fortement individualiste - exaltation de la réussite du sujet -, et d'autre part une vision plus traditionnelle où l'emporte l'aspect initiatique des rites de passage.

L'imbrication des statuts de dignitaires dans le circuit échangiste a-t-elle eu pour conséquence de contribuer à un infléchissement des rapports politiques dans le sens d'une domination des bitane halaka sur les autres composantes de la société ? On peut d'emblée répondre que les bitane halaka n'ont jamais formé une véritable classe sociale au sein du village ; par contre, selon les quartiers, leur rôle politique varie en fonction de la plus ou moins grande quantité à accéder au titre. Prenons deux exemples :

- A Doma, quartier du marché, on assiste à une très intense circulation de produits agricoles et surtout d'argent ; dans la période située entre 1930 et 1950 les bitane halaka se sont succédé à un rythme très rapide, puisqu'on en dénombre 25. Dans ce quartier de commerçants (bodo) la participation de nombreux individus au système du oga créait la possibilité d'une entr'aide et facilitait le financement des dépenses somptuaires. A cette démocratisation relative du titre correspond un amoindrissement de l'influence politiques des halaka, appréciés par la population comme donateurs de fêtes, mais ne constituant nullement une classe supérieure imposant ses normes aux autres habitants du quartier.

- A Ke'a, quartier d'agriculteurs (gesuo) durant la même période (1930-1950) six hommes seulement ont détenu le titre de bitane halaka. Ici quelques individus s'assurent la maîtrise du système du oga ; rares sont ceux qui savent manier l'argent, en sorte que seuls les hommes qui s'enrichissent en commercialisant leurs récoltes ou par d'autres négoce - l'un de ces dignitaires était marchand de viande - sont en mesure d'investir des mises suffisantes au jeu du don. On observe une véritable fermeture du système qui se double d'une monopolisation du circuit échangeur, puisque trois des halaka ont obtenu le titre à deux reprises, effectuant chacun deux cycles de fêtes somptuaires. Il appert que les six bitane halaka ont dominé la vie politique de Ke'a et ont su profiter de leur prééminence pour accroître leur fortune personnelle. Cependant, si les différences de statut sont ici productrices d'inégalités, n'émerge nullement entre citoyens du quartier une opposition de classes fondée sur la hiérarchie des positions politiques.

L'analyse de la reproduction du système politique d'Ochollo, si elle exige d'être approfondie par l'étude des pratiques et des fonctions rituelles (cf. chapitre suivant), nous a permis de mieux comprendre l'enjeu des fêtes somptuaires et la place qu'elles occupent dans le contexte social quand nous arrivâmes dans ce village. Pourquoi néanmoins, après avoir fait l'objet d'une exigence assez générale, la fête offerte par les ethnologues échoua-t-elle ?

## VII - LA FETE DEFAITE.

Qu'un individu riche, même peu au fait du woga d'Ochollo, prenne l'ini-

tiative d'effectuer une dépense somptuaire, une telle idée n'est pas contradictoire avec la manière dont agissent aujourd'hui les postulants au titre de bitane halaka. Si nous, étrangers, utilisons notre richesse aux fins de notre stratégie personnelle, cette façon d'agir consistant à dépenser pour obtenir une place, hors du commun certes, au sein de la société Ochollo, n'avait rien que de très normal. Après tout, nous prétendions nous "unir" aux habitants du village : donner une fête était du point de vue des anciens, le meilleur moyen de se faire "attraper" par la communauté et d'en obtenir une consécration proportionnelle à la générosité dont nous saurions faire preuve. Ainsi conçue, la dépense somptuaire constituait pour des ethnologues, c'est-à-dire pour des étrangers visant à pénétrer le woga d'Ochollo, un moyen de prendre place - une place ambiguë certes - au sein du village. Mais le raisonnement des anciens comportait une autre clause, alors difficilement discernable pour nous les nouveaux arrivants, et selon laquelle la tenue de ces festivités ne pourrait que renforcer une cohésion sociale fortement ébranlée, quelques années plus tôt, par la réforme de l'ancien gouverneur, et à nouveau par les répercussions des bouleversements révolutionnaires qui, deux mois auparavant, avaient abouti à la chute de l'empereur.

Les anciens, habitués à maîtriser les processus politiques dans le cadre du système précédemment décrit, n'étaient pas les seuls à nous suggérer de donner une fête. Lors des invitations auxquelles nous conviâmes les ade de chaque quartier, certains hommes beaucoup plus jeunes firent incursion dans notre maison. Ils nous demandèrent, en présence de nos invités, d'offrir notre aide au village dans les circonstances difficiles qu'il traversait, et, pour commencer, de réunir toutes les personnes jeunes pour leur offrir à eux aussi des boissons et de la viande. Visiblement, les anciens n'écoutaient pas sans agacement ce genre de discours. Ils



criaient à Kapita, notre interprète, de ne pas traduire de telles inepties. Quand nous reçûmes les anciens de Doma, ils empêchèrent eux-mêmes certains jeunes de s'introduire chez nous.

En fait le problème qui préoccupait la population était le suivant : en 1967, le gouverneur de la province avait décidé d'opérer une redistribution globale des terres de Chano à Lante. Au départ cette idée fut bien accueillie : d'abord une telle initiative n'avait rien qui pût choquer les Ochollo, habitués à repartager régulièrement les terres dans le cadre de leurs sous-quartiers. Ensuite chacun était persuadé que la réforme agraire accroîtrait les possessions du dere : de nouvelles terres seraient défrichées, disait-on, pour que tous puissent bénéficier de l'extension des territoires de Chano à Lante. Bientôt les Ochollo durent déchanter, le gouverneur ayant fait diviser Chano, comme on l'a vu au chapitre I, en trois ensembles constitués de lopins de 3 à 5 hectares où furent édifiés des habitations individuelles. Les terres de Lante furent également partagées et on y créa un petit bourg. Les grands terrains étaient réservés aux Amhara : eux avaient droit à des superficies de 40 hectares ou plus. Les Ochollo furent véritablement traumatisés quand ils apprirent que d'importants espaces les uns non encore défrichés, les autres appartenant jusqu'alors au village, seraient attribués à des étrangers : ainsi les Amhara non contents de dominer les Gamo allaient-ils s'approprier les propres terres des Ochollo !

Autre raison de désenchantement : l'organisation des basses terres fut conçue en sorte de permettre à des membres d'autres populations gamo et à d'autres ethnies d'obtenir des possessions à Lante et à Chano. La moitié des lopins seulement devaient revenir aux Ochollo. Le gouverneur justifiait cette mesure en faisant valoir que beaucoup de paysans non Ochollo

étaient installés dans les basses terres. La conquête amhara ayant mis fin aux antagonismes entre populations voisines, des Wolamo originaires des plaines septentrionales du Gemu Gofa, puis des hommes venant des te-ritoires des hauts-plateaux (Zala, Bonke, Borodda, Gofa) étaient venus travailler pour le compte des Ochollo. Avant l'invasion italienne les Ochollo employaient ces étrangers (imatsa) comme journaliers agricoles lors des périodes de labours : les Wolamo qui les premiers s'étaient mis au service des Ochollo venaient avec leurs boeufs participer à cette phase du processus de production. Alors que les associations masculines (tsire) ne possédaient pas cet instrument de travail précieux que constitue l'animal de trait, l'arrivée des Wolamo aboutit à généraliser la pratique du labour à l'araire. On appelait ces travailleurs les keri otsizade : "ceux qui font une petite partie du travail". On les rémunérait en leur donnant une part - au maximum un tiers - de la récolte fournie par les champs où ils avaient travaillé. Les journaliers n'exigeaient pas d'être nourris, comme les tsire, et coûtaient moins cher que ceux-ci, eu égard à la quantité de travail fournie.

Après l'arrivée des Italiens d'importants brassages de population eurent lieu ; les Wolamo continuèrent à venir à Lante et à Chano où ils trouvaient, en raison de la fertilité des sols, une source appréciable de revenus. D'autres paysans descendirent des hauts-plateaux pour vendre leur force de travail aux Ochollo. C'est à cette époque que ceux-ci acceptèrent que les imatsa s'installent à demeure sur leurs terres. De toute façon, non seulement les étrangers fournissaient un apport de main-d'oeuvre, mais encore ils étaient préposés à la surveillance des basses terres ; les Ochollo avaient ainsi toute liberté de se livrer aux activités politiques et cérémonielles du village sans être astreints à

descendre trop souvent dans les basses terres. "Grâce à l'installation des étrangers, raconte un de nos informateurs, on n'avait pas de difficulté à remonter à Ochollo lors des funérailles d'un habitant du village et à y rester quelques jours à l'occasion de ces cérémonies".

On appela désormais ceux qui faisaient office de métayers les "kotsade" : "les hommes des rûches" ; l'une de leur tâche était de veiller sur l'une des richesses d'Ochollo, le miel. Les kotsade recevaient des terres situées aux marges des possessions individuelles des Ochollo, qu'ils protégeaient ainsi des incursions d'animaux sauvages (do'a) ou des activités agressives des nomades Guji. En échange de ces terres cultivables, les métayers devaient non seulement garder les propriétés de leurs maîtres, mais aussi participer à leur mise en valeur : ils aidaient lors des labours et au moment de la récolte, les tsire étant surtout mis à contribution pour le sarclage. Un métayer devait à son maître la moitié de sa propre récolte. Les Ochollo qui avaient toujours craint de s'installer dans les basses terres trouvaient ainsi un moyen efficace d'assurer la prospérité de leur terroir. De leur côté, les métayers, s'ils étaient bénéficiaires dans une moindre mesure de cette prospérité, se trouvaient totalement exclus de la vie politique d'Ochollo et commençaient à prendre conscience de l'exploitation dont ils étaient l'objet.

Les Wolamo et les autres Gamo accueillirent donc positivement la réforme de l'administration impériale : elle leur permettait de devenir des petits propriétaires fonciers. Ils ne se firent pas faute de manifester le contentement qu'ils tiraient de cette revanche sur leurs anciens maîtres : les rapports inter-ethniques devinrent extrêmement tendus. L'octroi des terres des Ochollo à des Amhara ne fit qu'envenimer les choses. Les Ochollo envoyèrent des délégués dans la capitale provin-

ciale, puis à Addis-Abeba : beaucoup d'hommes se ruinèrent à financer les pots de vins offerts aux fonctionnaires impériaux dans l'espoir de faire triompher les revendications d'Ochollo. En fait les Ochollo n'obtinrent jamais gain de cause. Pendant sept années, ces tentatives infructueuses furent ponctuées d'actions violentes. En août 1974, les habitants du village s'armèrent de fusils et descendirent à Chano où ils menèrent l'assaut contre l'un des propriétaires amhara. Il y eut plusieurs blessés dans les deux camps, mais les Ochollo n'eurent pas raison de l'intrus.

La réforme administrative avait eu pour principal effet de faire place à la grande propriété amhara, sans véritablement résoudre les contradictions inter-ethniques. De manière un peu démagogique on désignait un bouc émissaire, Ochollo, coupable d'avoir exploité les populations voisines, mais on profitait d'une réformes aux apparences de justice sociale pour faire la part du lion aux propriétaires amhara. Un problème n'était pas résolu : comment Ochollo allait-il pouvoir subsister puisqu'il perdait la majeure partie de ses ressources économiques ? La réponse donnée par l'administration, ici comme dans bien d'autres régions d'Ethiopie, fut de conseiller aux Ochollo d'émigrer pour défricher d'autres territoires. Le gouverneur du sous-district suggérait ainsi qu'une partie des familles allât plus au sud, dans la région de Gidole. Mais les Ochollo savaient que règne là-bas une grande sécheresse et craignaient de se heurter aux populations locales en s'installant dans des territoires qu'elles contrôlent.

Plutôt que de quitter leur rocher, les Ochollo essayèrent de développer une autre activité économique. Beaucoup d'hommes se mirent à tisser pour faire commerce de vêtements. A la différence des Dorze, leurs voi-

sins, jamais les habitants du village n'avaient cherché à faire du tissage leur ressource principale. Il s'agissait plutôt d'une activité complémentaire pratiquée lorsque le travail des champs leur laissait quelque répit. Les Ochollo utilisaient le coton récolté dans les basses terres pour fabriquer leur vêtement traditionnel (gabi). Après la conquête amhara certains Ochollo avaient séjourné à Addis Abeba et appris à fabriquer les vêtements amhara. Il existait quelques spécialistes de ce genre de tissage. A partir de 1967 la situation se modifia radicalement : beaucoup d'hommes mûrs ayant perdu leurs possessions foncières, leurs rejetons ne pouvaient désormais obtenir de terres. Aussi la plupart des jeunes gens devinrent-ils tisserands. A notre arrivée à Ochollo, il semblait que, comme à Dorze, le tissage fut le centre des préoccupations de la population active.

Lorsque certains de ces tisserands intervinrent pour réclamer notre aide, ils indiquèrent qu'ils voulaient récupérer les terres dont le village avait été injustement privé. Ils dénoncèrent aussi l'impéritie des dignitaires et des "pères du pays" qui avaient accepté la réforme du gouverneur sans s'apercevoir qu'Ochollo y perdrait son intégrité territoriale. De telles attaques déchaînèrent la vindicte des anciens contre ces jeunes qui perdaient même le sens du respect dû à ceux qui connaissent le woga. Notre présence fut l'occasion d'un affrontement violent entre les tenants de la tradition, ces anciens dont l'influence politique n'avait jamais été mise en cause, et les jeunes qui, pour la majorité d'entre eux désormais réduits à tisser, contestaient la hiérarchie sociale encore en place. On saisit bien le sens de cette opposition à lire rétrospectivement les pages de journal où est relatée la réunion des dignitaires après la fête manquée. Ce qui affectait principalement les halaka, c'était

que le woga était "en train de changer". Ils pouvaient se défendre et répondre aux accusations portant sur leur attitude maladroite face aux Amhara lors de la réforme de 1967. Mais il leur était impossible, surtout dans le contexte nouveau créé par la révolution éthiopienne et le renversement de l'empereur, de nier que les fondements de l'édifice social ne fussent ébranlés.

Déjà, avant notre arrivée, les dignitaires et les anciens se sentaient politiquement isolés : ils avaient perdu une grande part de la crédibilité dont ils jouissaient traditionnellement. En tant que messagers, les halaka n'avaient pas su remplir leur fonction. Beaucoup d'anciens s'étaient trouvés ruinés et trop vieux pour devenir tisserands : leur prestige avait en conséquence diminué. Là venue d'étrangers prétendant s'initier au woga était un évènement d'importance ; c'était l'occasion pour les anciens de reprendre l'initiative : indispensables aux étrangers, ils seraient en mesure de les utiliser en vue de rétablir leurs positions au sein du village. En ce sens conseiller aux ethnologues de donner une fête, c'était renouer avec un type de cérémonial où sont mises en évidence les différences de rangs. De plus, se trouverait démontrée à cette occasion la capacité des anciens à obtenir des étrangers de véritables avantages au profit de l'ensemble du village. Les dignitaires et les ade allaient montrer qu'ils savaient aussi obliger l'étranger à donner.

Parmi les jeunes, cette idée de faire servir par les ethnologues les intérêts de la communauté trouvait aussi son écho. Mais les partisans d'une fête organisée par les étrangers étaient aussi désireux que cette initiative s'adresse directement et sans l'intermédiaire des anciens à la population. Ils soupçonnaient en fait les dignitaires de vouloir

détourner l'opération à leur profit. Autre motif de méfiance : les étrangers étaient-ils de bonne foi quand ils disaient vouloir uniquement s'informer de la tradition ? Ne cherchaient-ils pas en s'installant à Ochollo à acquérir des terres à bas prix ? Donnant une fête ils obtiendraient un statut sans la société de nature à justifier leur prétention sur les terres. Dans notre journal on voit se manifester une telle suspicion : elle se fonde sur un bruit - d'ailleurs dénué de fondement - selon lequel une autre ethnologue (19) aurait accaparé des terres à Dorze. Il semble que si pour certains une dépense de notre part était signe de bonne volonté à leur égard, pour beaucoup il s'agissait d'une stratégie du don visant à léser Ochollo, comme l'avaient fait avant nous ces autres étrangers : les Amhara.

Dans la préparation de la fête, on voit intervenir deux personnages centraux : le balabbat et le chika shum, le premier représentant les Ochollo auprès de l'administration provinciale, le second chargé de collecter les taxes pour la même administration. L'un et l'autre sont missionarisés et refusent le système politique et rituel traditionnel. Le balabbat, nommé Bolade, remplaça en 1973 halaka Damota qui avait assuré cette fonction durant de nombreuses années. Il y avait une très forte inimitié depuis lors entre Damota, tenant du woga traditionnel, et Bolade, adepte de la mission. Ce dernier faisait partie de la minorité d'Ochollo qui avait habilement manoeuvré pour obtenir des champs lors de la redistribution de 1967. Comme beaucoup de balabbat il avait su tirer profit de l'exercice de ses fonctions en extorquant des pots de vin (gubo) à ses administrés en échange d'arrangements à l'amiable lors de litiges fonciers. Si un homme n'était pas en mesure de payer la taxe, Bolade lui proposait de la régler à sa place en échange d'une

part de sa terre. Le balabbat avait ainsi augmenté ses possessions à Lante et à Chano en s'appropriant plusieurs dizaines d'hectares. Damota lui aussi, lorsqu'il était balabbat, agissait de la sorte ; mais il n'avait pu tirer profit de la réforme de 1967. Comme il nous l'expliqua plus tard : "Bolade est comme l'âne de la fable. L'âne avait un grand pénis, mais l'assemblée des animaux décida qu'il en distribuerait des morceaux à tous les animaux pour que tous possèdent un organe semblable. L'âne voulut cependant en garder des parts plus importantes pour lui et ses parents (dabo), la mule et le cheval. Alors il cacha ces morceaux sous la cendre. C'est depuis ce jour que le cheval, l'âne, la mule copulent sans la cendre, utilisant leur grand pénis. Bolade lui est comme l'âne : il a gardé la meilleure part des terres de Lante pour lui et ses parents. Quant à moi, j'ai tout perdu."

Quand Bolade vint discuter de la fête, nous ignorions la haine que lui portaient, outre Damota, tous ceux qui s'employaient à maintenir le woga d'Ochollo. A leurs yeux, le balabbat et le chika shum - nommé Gasha - cherchaient non seulement à détruire cette loi, mais visaient aussi à assujettir le dere aux exigences du gouvernement provincial pour tirer profit de leurs rôles d'intermédiaires. Lorsque Bolade et Gasha réclamèrent que nous fassions une dépense plus élevée, leur intention se justifiait du point de vue de l'ancien système où il est de règle, on l'a vu, de demander toujours plus au protagoniste de la fête somptuaire. Les anciens ne pouvaient qu'approuver de telles exigences. Mais subrepticement le balabbat et le chika shum introduisirent une autre demande : que les étrangers donnent de quoi sustenter tous les Ochollo. Prétention irréaliste, puisqu'il était impossible d'offrir une fête à 8000 personnes, mais qui reflétait l'option politique nouvelle de



ceux qui la formulaient. Bolade et Gasha avaient décidé de prendre le parti des jeunes contre les anciens, de se faire les interprètes des couches inférieures de la société. Par la suite Bolade, Gasha et leurs amis ne manquèrent jamais une occasion de soutenir les revendications des moins nantis.

En fait le balabbat et le chika sum étaient informés des changements qui se préparaient : ils savaient qu'une réforme agraire allait être appliquée à Ochollo comme dans tout le reste du pays. De nouvelles autorités venaient d'être mises en place et les balabbat locaux risquaient de se voir mis en cause. La tactique du balabbat et du chika sum s'explique principalement par la volonté de se "blanchir" au regard de leurs concitoyens. A ce titre, leur opposition à la tenue de la fête des étrangers revêtait l'aspect d'une dénonciation de l'incurie des anciens qui étaient prêts à accepter les dons, sans se préoccuper de nos arrière-pensées. Dans la situation où les jetaient les transformations en cours dans le pays, n'était-il pas plus habile de la part de Bolade et Gasha de prendre les devants et d'attaquer les hommes de rang pour se concilier l'opinion publique ? Cette attitude ne suffit pas cependant à effacer les actions antérieures de Bolade et Gasha. Six mois plus tard, lorsque les étudiants envoyés dans les campagnes se rendirent à Lante pour participer à l'application de la réforme agraire, ils prirent des mesures à l'encontre de ceux qui avaient bénéficié des faveurs de l'ancienne administration. Les deux hommes furent accusés de s'être approprié abusivement des terres et jetés en prison avec 28 autres Ochollo. Ils sont restés plusieurs mois enfermés, avant de rentrer au village dépouillés d'une partie de leurs biens.

L'interprétation que nous donnons ici de la conduite de Bolade et de Gasha lors de notre fête est celle que partagent la plupart des Ochollo. Si le balabbat et le chika shum jouèrent un rôle important dans l'échec de la fête, c'est que les anciens incarnaient une tradition ébranlée par les événements révolutionnaires : les hommes jeunes et non titrés firent confiance, sans d'ailleurs se faire aucune illusion sur les motivations du personnage, au balabbat. Celui-ci, de par sa fonction, était le seul homme en mesure de servir auprès des nouvelles autorités des prétentions d'Ochollo et peut-être de les faire triompher. Les anciens eux-mêmes sachant de quel crédit le balabbat et le chika shum jouissaient auprès de la population, ne cherchèrent pas à contredire les critiques qu'il nous adresse. Mais les dignitaires, comme halaka Wolka et halaka Damota, n'en continuèrent pas moins de favoriser notre entreprise. La conjonction du mécontentement des jeunes et de l'action de Bolade et Gasha eut raison de leurs projets. Halaka Wolka fut le premier surpris de se faire insulter et surtout d'être désavoué par l'assemblée. Mais en homme politique avisé, il sut attendre quelques temps avant de réunir une assemblée sur le Bekero : la situation avait évolué et les positions du balabbat s'affaiblissaient. Le but fixé à cette assemblée dont nous-mêmes avions demandé la convocation était qu'Ochollo se prononçât définitivement sur l'opportunité de notre présence.

Finalement aucun ostracisme ne fut prononcé contre nous et après que nous ayons présenté une véritable argumentation soigneusement préparée avec l'aide des anciens, les Ochollo acceptèrent de nous garder. Les dignitaires profitèrent de cette assemblée, à laquelle le balabbat et le chika shum n'assistèrent pas, pour insister dans leurs discours sur l'importance du woga d'Ochollo. Le fait que des étrangers

veillent recueillir la tradition en un livre n'était-il pas la meilleure illustration de la validité du woga ? Mais la suite des événements ne donna pas plus raison aux dignitaires qu'au balabbat, puisque quelques mois plus tard les assemblées furent interdites, les titres abolis : les étudiants firent élire un comité villageois composé des représentants des couches les plus pauvres, des clans castés et des femmes.

L'épisode de la fête manquée fait bien apparaître la nature du rapport de force existant dans la société ochollo dans les temps qui suivirent la chute de Hailé Sélassié. Parce que les rapports sociaux s'étaient transformés en conséquence de la destruction de l'économie, la hiérarchie des statuts se trouvait mise en question. Par contre, deux caractéristiques du système politique furent mises en valeur lors de l'affrontement que nous avons relaté : 1° le rôle des assemblées, où se jouent véritablement les données du pouvoir à Ochollo ; 2° les limites de l'initiative des dignitaires et de leur impact sur la prise de décision. Dans le conflit qui se déroula à propos de la fête, interfèrent trois univers difficilement compatibles : celui qui correspond au woga d'Ochollo et où les positions sociales sont assignées en fonction d'un rituel où la dépense somptuaire joue un rôle essentiel ; le monde que les Amhara imposèrent aux Gamo comme à la plupart des autres ethnies et où les fonctions de balabbat et de chika sum prennent une importance politique décisive ; un contexte radicalement nouveau, celui des bouleversements révolutionnaires, où les composantes inférieures de la société (les jeunes d'abord ; puis vinrent les revendications des potiers et des tanneurs et celles des femmes) cherchent à s'assurer une place différente au sein de celle-ci. L'avenir seul

dira de quels changements étaient porteuses semblables contradictions.

NOTES.

- (1) On dit aussi dere ade : "pères du pays".
- (2) Nous reviendrons plus loin sur le rôle des sacrificateurs dans les assemblées (voir chapitre 3, Section II, 6, a).
- (3) J. Olmstead ; D. Sperber.
- (4) Le woga maskal à Ochollo est aujourd'hui identifié à la célébration copte du retour de la croix et a lieu le même jour. On organise des feux sur les places.
- (5) Les halaka des potiers seront décrits plus loin (voir ci-dessous, section VI, 2, c).
- (6) La présentation du dignitaire est décrite à la section V, 13.
- (7) Il ne semble pas qu'à Ochollo le titre de dignitaire soit attribué prioritairement dans la lignée aînée et tende à échapper aux lignées cadettes, comme à Dorze (cf. à ce sujet les remarques de D. Sperber in "La Notion d'Aînesse et ses Paradoxes chez les Dorze d'Ethiopie Méridionale", 1974).
- (8) Voir chapitre 3;
- (9) Le montant des prestations en numéraire est donné en dollars éthiopiens. Le dollar éthiopien vaut la moitié du dollar américain ; durant notre séjour il équivalait à environ 2, 30 francs français. Certains chiffres ont été exagérés par nos informateurs ; mais dans l'ensemble, ces sommes reflètent fidèlement la réalité. On pourra confronter utilement ces données à celles recueillies par J. Olmstead, cf. "To catch a feastgiver, redistribution among the Dorze of Ethiopia", à paraître in Africa.
- (10) En chantant cette litanie le dignitaire s'accompagne parfois à la

lyre (ditsa).

(11) Cf. ci-dessus chapitre 1, VIII.

(12) Il s'agit d'un contexte où la référence résidentielle est fondamentale.

(13) La pratique du gosha est très répandue : par exemple la femme qui insulte son mari est contrainte de lui donner un mouton à sacrifier en amende honorable (gosha). Voir chapitre 3.

(14) Au moment de son accession à la fonction de reth, on désigne l' élu "esclave Dinka" : l'individu devient un étranger avant de s'identifier à son nouveau rôle. Cf. Howell and Thompson : "The death of the reth of the Shilluk and the installation of his successor", in Sudan Notes and Records, 1946 ; Evans Pritchard : "La royauté divine chez les Shilluk.", in Les anthropologues face à l'histoire et à la religion, chapitre IV ; cf. aussi nos analyses, in "Pouvoir, société, symbolique", Dialectiques n° 6.

(15) Recherches comparatives inédites sur les systèmes politiques gamo.

(16) Article cité note (7).

(17) Sur le symbolisme phallique déployé lors des sofe, cf. D. Sperber : Le Symbolisme en général, chapitres 2 et 3, pp. 29-96, Paris 1974.

(18) Radcliffe-Brown : Structure and Function in Primitive Society, p. 91, London, 1952.

(19) J. Olmstead.

CHAPITRE 3 : RITES D'IMMOLATION ET SACRIFICATEURS.

PLAN DETAILLE DU CHAPITRE.

I - LES RITES ET LES CROYANCES A OCHOLLO.

- 1/ Représentations et tabous.
- 2/ Les actes du sacrifice.
  - a) sacrifier ou tuer ?
  - b) les phases du sacrifice.
- 3/ Promoteurs et agents des rites d'immolation.
- 4/ Esquisse d'une typologie des sacrifices.
- 5/ Les lieux d'immolation.
  - A/ L'espace résidentiel.
    - a) la maison.
    - b) le sous-quartier.
  - B/ L'espace territorial.
    - a) bois et forêts.
    - b) eaux.
    - c) les chemins.

II - LES KA'O.

- 1/ Place des ka'o dans la structure sociale.
- 2/ Les prérogatives et les attributs des ka'o.
  - a) l'apparence physique.
  - b) les insignes.
  - c) la dénomination des ka'o.
  - d) naissance, mariage et mort.
  - e) la maison.
  - f) les terres.



3/ Les privilèges des ka'o.

- a) les préséances.
- b) les morceaux réservés.
- c) les premières récoltes.
- d) les services dûs au ka'o par les habitants de son quartier.
- e) les prestations aux dignitaires.

4/ Les interdits spéciaux affectant les ka'o.

- a) interdits pesant sur la personne du ka'o.
- b) interdits et relations matrimoniales des ka'o.
- c) interdits liant les ka'o à leur maison.

5/ Division du travail rituel et hiérarchie des sacrificateurs.

- a) les sacrificateurs de Ke'a.
- b) la division du travail rituel.
- c) la hiérarchie des ka'o.
- d) l'interdépendance rituelle des ka'o.

6/ Place des ka'o dans la structure politique.

- a) les ka'o et les assemblées.
- b) ka'o et halaka.

Le sacrifice est au centre des pratiques rituelles auxquelles s'adonnent les Ochoollo. Etant donnée l'extrême variété des rites sacrificiels, il ne peut être question de rendre compte exhaustivement de ce phénomène. Constatons-le : il y a des manières diverses de faire un sacrifice, mais surtout les occasions de se livrer à ce rite sont en nombre indéfini. Qu'il s'agisse de tuer un bouc pour se rendre propices les esprits, qu'il importe de se purifier d'un rapport incestueux, le sacrifice dans chaque cas particulier joue un rôle essentiel.

L'omniprésence de telles pratiques nous incite à nous interroger sur leur signification au sein de la société ōchollo, et en référence aux croyances que partagent les habitants du rocher. Nous nous servons de la notion de sacrifice pour désigner toute forme de rituel où un être vivant est mis à mort. Mais il est évident que, de par la diversité des faits auxquels elle s'est trouvée appliquée, la catégorie de sacrifice est lourde d'équivoque. Ajoutons que cette catégorie est profondément ancrée dans la tradition judéo-chrétienne; elle n'est pensable en effet que par référence à l'opposition entre sacré et profane. Le sacrifice est alors conçu comme introduisant une relation entre l'humain et les puissances supra-terrestres. Les immolations pratiquées à Ochoollo ont-elles semblable fonction ? Voilà une question qu'il importe de poser et qui concerne en fait les représentations produites par cette société.

Préférant manipuler avec précaution la catégorie de sacrifice, nous tenterons d'abord de restituer le contexte idéologique où prennent sens les pratiques d'immolation. On cherchera à savoir si les Ochoollo se représentent ou non un ordre supra-terrestre ou un univers divinisé. De plus il faudra analyser les éléments qui entrent en jeu et se combinent dans les pratiques d'immolation. En isolant analytiquement ce champ de pratiques, il

ne s'agit nullement de considérer les processus rituels et symboliques comme formant une sphère close sur elle-même et séparée des autres activités sociales. Les phénomènes sacrificiels ne relèvent, pas plus que l'univers de représentations où ils s'inscrivent, d'une superstructure qui viendrait en quelque sorte se surimposer aux autres rapports sociaux. C'est donc en tenant compte du fait que toute pratique sociale chez les Ochollo est de part en part investie par l'élément symbolique et rituel, que nous abordons l'étude des sacrifices.

Les Ochollo distinguent nettement une catégorie de pratiques d'immolation : celles effectuées au nom d'une collectivité, résidentielle ou territoriale, par un personnage investi de la fonction de sacrificateur : le ka'o. C'est surtout du rôle imparti à ces spécialistes rituels dans l'organisation sociale, et de la place qu'ils occupent dans le système politique et symbolique, qu'il sera question dans ce chapitre : on traitera surtout des sacrifices des ka'o pour ce qu'ils nous apprennent sur la structure des pouvoirs à Ochollo.

Des transformations d'importance sont intervenues avec l'installation d'une église copte dans le village, il y a une trentaine d'années. A la même époque une mission protestante est parvenue à s'implanter à Ochollo. Pourtant les représentations traditionnelles n'ont pas disparu. Les nouveaux rapports de force mettant en présence les missionarisés et les chrétiens coptes méritent d'être analysés, car la situation créée par la concurrence entre les deux églises révèle sous-jacentes des oppositions beaucoup plus anciennes axées sur les anciennes croyances.

Nous nous limiterons cependant ici à l'analyse des structures rituelles traditionnelles sans examiner les oppositions et les conflits de pouvoirs liés aux mutations récentes. Cette question sera reprise et développée

ultérieurement ; il importe pour lors de saisir et de restituer la configuration des pouvoirs symboliques encore largement présente et agissante dans la société ochollo.

## I - LES RITES ET LES CROYANCES A OCHOLLO.

### 1/ Représentations et tabous.

Comme leurs voisins gamo, l'ochollo a un certain nombre d'idées, de jugements et d'interprétations sur le monde qui les environne et sur les rapports qu'ils entretiennent avec eux. Sans chercher à reconstituer une sorte de "conceptualisation" du monde, il convient cependant de souligner quelques uns des thèmes des réflexions et des discussions auxquelles s'adonnent les Ochollo dans leur existence quotidienne. On retiendra l'importance extrême accordée, comme dans les autres territoires gamo, aux interdits (gome). Ces tabous interviennent dans la plupart des activités des habitants du village.

Prenons un exemple : une femme effleure par inattention le pilier de la case où elle réside ; quelque temps plus tard son fils tombe gravement malade. Le père de l'enfant sacrifie un mouton et va ensuite consulter le devin (era) qui interroge les entrailles de l'animal. Le devin y lit qu'un tabou a été transgressé : il a été attenté aux ancêtres morts de son client. Quelle sorte d'infraction a donc été commise ? C'est souvent lors d'une discussion animée, et en réponse aux questions du devin, que l'intéressé se souviendra que son épouse a touché le pilier de la case. Or cet élément assure symboliquement la continuité des générations en référence à la règle de filiation patrilinéaire : les rituels consacrés aux ancêtres du pro-

priétaire de la maison sont effectués face au pilier de la case. Il est donc interdit (gome) qu'une femme entre en contact avec ce symbole de la patrilocalité. Au terme de la consultation du devin, l'homme apprend ainsi quel tabou a été violé ; d'autre part son interlocuteur lui prescrit les rituels à accomplir pour effacer la transgression. S'il parvient à "en finir avec le tabou" (gome wursana), l'individu peut espérer voir son fils guéri dans les meilleurs délais.

A Ochollo il est sans cesse question des tabous : tout un discours interprétatif s'articule, comme cet exemple l'indique, autour de la violation des interdits. Les gome ne constituent pas un ensemble rigide de prescriptions négatives. Rien à voir avec un carcan qui pèserait lourdement sur l'existence des Ochollo : toute l'efficacité de la notion de gome est dans la multiplicité des explications qu'elle permet d'engendrer. Il ne faut pas voir dans le tabou une forme d'exigence morale : "il est mal de toucher le pilier de la case quand on est une femme", mais plutôt le point de départ d'un enchaînement causal : "toucher le pilier de la case est gome ; en conséquence un tel acte engendre dans la maison de celle qui le commet la maladie". Le système des gome est d'une extrême souplesse, puisque c'est en fait a posteriori, comme l'a remarqué D. Sperber à propos des tabous Dorze (1), que la transgression des interdits est invoquée comme cause des malheurs advenus. Aussi, eu égard aux circonstances et au contexte de l'interprétation, certains gome sont-ils souvent évoqués. D'autres, au contraire, sont rarement envisagés ; certains gome tombent en désuétude alors que de nouveaux interdits apparaissent. Tout cet ensemble de tabous constitue un fantastique répertoire auquel s'alimentent les représentations de la société Ochollo.

Alors que l'idée de culpabilité que la tradition judéo-chrétienne associe

à la notion d'interdit est parfaitement absente de la culture Gamo, il semble que le système des gome est suffisamment élaboré et diversifié pour permettre à l'individu de se situer et de s'épanouir dans le cadre sociologique et écologique où il s'insère. En effet, on pourrait dire sans paradoxe que les tabous ont le mérite de procurer à chacun matière à interprétation de tout évènement désagréable : le repérage des gome offre la possibilité de surmonter les obstacles auxquels l'individu se trouve affronté. Remarquons d'ailleurs que les jeunes du village qui ont été scolarisés et possèdent une information plus large sur les techniques modernes restent attachés aux anciennes interprétations. Beaucoup d'entre eux préféreront, en cas de maladie, consulter préalablement le devin ou un ancien expérimenté avant de chercher à se procurer des remèdes ou des médicaments appropriés. On a pu à plusieurs reprises constater que le traitement médical à l'hôpital provincial est dans l'esprit des étudiants une procédure tout à fait compatible avec les efforts pour "terminer" le gome dont la transgression est à l'origine de leurs maux. Comme le déclarait l'un des jeunes interrogés : "il faudrait être fou pour penser être complètement guéri, si l'on n'en a pas fini avec le tabou."

Lorsqu'on se penche sur la théorie des tabous et les interprétations auxquelles elle donne lieu, on découvre la diversité des représentations qui ordonnent l'univers des Ochollo. Au fil des énoncés prononcés sous la forme de conjectures, d'arguments, de dénégations à propos des tabous transgressés, apparaît non pas une "religion", mais la prégnance de certaines images, d'obsessions qui ont trait à la vie quotidienne et aux relations interindividuelles. L'analyse des gome est donc un moyen précieux, pour l'observateur, de saisir la réalité des croyances sans les figer prématurément en une construction arbitraire. Bien entendu les in-

terdits ne sont pas le résumé des conceptions indigènes. Par contre à l'occasion des transgressions de tabous, d'une part les thèmes les plus profonds font surface ; d'autre part les procédures rituelles qui ont lieu pour remédier à ces transgressions consistent le plus souvent dans des immolations d'animaux. Deux questions se posent en conséquence : 1/ Dans quel univers de croyances s'inscrivent la théorie et les interprétations des tabous ? 2/ Quelle est la place des pratiques sacrificielles dans ce contexte : les immolations ont-elles nécessairement rapport à la transgression des interdits ?

Répondons d'emblée à la seconde question : à Ochollo sont pratiqués de nombreux rites propitiatoires, notamment des sacrifices. On tue un animal pour assurer des récoltes abondantes, ou en vue d'être heureux dans l'accomplissement des tâches qui sont conférées par la communauté, lorsqu'on devient dignitaire. Les rituels expiatoires liés à la transgression des interdits ne constituent donc qu'un aspect des pratiques sacrificielles effectuées à Ochollo. En fait les rites propitiatoires et les rites expiatoires interviennent dans le contexte plus général des croyances dont nous devons rendre compte en réponse à la première question posée.

Lorsque les Ochollo accomplissent un sacrifice, ou simplement lorsqu'ils crachent des boulettes d'orge ou une gorgée de bière, pratique coutumière évoquée déjà à propos des fêtes d'halaka, ils prononcent en général quelques paroles d'invocation. A qui s'adressent ces paroles, à qui est dédié le liquide, l'aliment ou la victime ainsi offerts ? Il faut distinguer deux possibilités : il arrive en effet qu'on désigne nommément le dédicataire de l'offrande ; mais parfois ce dernier n'est nullement mentionné. Envisageons la première hypothèse : les Ochollo invoquent souvent un ascendant patrilinéaire. Le chef d'une maisonnée s'adresse à son père (ta awa)

ou à son grand-père (ta maiza). C'est ainsi que lors du sacrifice expiatoire accompli près du pilier de la case pour en finir avec le gome transgressé par la femme (cf. l'exemple précité), le mari interpellera "ta maiza": "mon grand-père". Avant de se livrer aux labours, tout homme qui possède un champ doit jeter des boulettes d'orge destinées aux esprits (tsalae) à moins de s'attirer de sévères représailles de leur part.

Les Ochollo n'investissent pas seulement leurs père et grand-père défunts de pouvoirs spécifiques : les esprits (tsala'e) et d'autres représentations non anthropomorphiques jouent un rôle prépondérant. Il semble que les tsala'e se manifestent par leur action négative : ils sont souvent à l'origine des maladies, des catastrophes naturelles qui affectent l'existence des humains. Les esprits sont craints par les Ochollo qui voient dans les rites propitiatoires des moyens efficaces de se les concilier. Car les tsala'e ont toujours faim. Rien de tel que d'égorger un animal à leur intention. Ils se repaissent en effet du sang de la victime que le sacrificateur projette autour de lui. L'animal réservé aux esprits est le bouc, de préférence noir ou de couleur sombre. Il importe de le faire crier en lui tirant l'oreille droite afin d'appeler l'attention des tsala'e qui sommeillent près du lieu où se déroule le sacrifice. Quand ils ne se livrent pas à des activités maléfiques, les esprits reposent dans les fentes des rochers, dans tous les trous où ils peuvent se loger. On compare souvent les esprits aux nuages ; ils ont, dit-on, la transparence de l'air. On affirme aussi que les tsala'e sont portés par le vent. Dans les très nombreuses fables qui circulent à leur propos, il est toujours question de la transparence et de la légèreté des esprits. Récemment le prêtre amhara a voulu convaincre les Ochollo de l'identité des tsala'e et de Satan. Mais la représentation chrétienne du diable ne s'adaptait pas totalement à l'ima-



ge des esprits, précisément à cause de ces propriétés qui les rendent insaisissables. Restait bien sûr l'importance accordée au bouc noir : peu à peu s'est réalisée une sorte d'assimilation par contiguité entre l'objet du sacrifice et son destinataire. Certains Oçhollo partagent ainsi l'avis du prêtre et voient dans les tsala'e un Satan noir et cornu. Beaucoup d'autres cependant demeurent réticents à un tel amalgame.

Un vieillard, un jour, prétendit nous montrer une "photo" des tsala'e, selon sa propre expression : il sortit un vieux dessin représentant le diable, qui, il nous l'apprit par la suite, lui avait été donné par le prêtre copte. Aussitôt intervint un autre ancien pour expliquer qu'il ne pouvait être produit de photo des tsala'e puisque ce qui fait véritablement leur force est leur invisibilité. A cet argument notre interlocuteur n'avait rien à répondre et s'inclina devant l'évidence. Il ajouta simplement que les esprits se conduisaient comme le diable, c'est-à-dire méchamment. Il est vrai que les tsala'e sont censés s'en prendre aux hommes avec une violence toute particulière. On prétend que parfois les individus qui circulent entre Oçhollo et les basses terres sont tout-à-coup frappés de paralysie. Ils s'écroulent et, s'ils ne meurent pas sur le champ, demeurent quelque temps privés de toute faculté de se mouvoir et de parler avant de s'éteindre dans de grandes souffrances. Il arrive cependant que l'incapacité subie soit de courte durée. Au bout de quelques heures ou de quelques jours la victime sera en mesure de reprendre ses activités. Mais il sait désormais que les esprits visent sa propre destruction : sa seule chance de survivre consiste à remédier aux torts qu'il a, consciemment ou non, fait subir aux tsala'e.

Comme on le voit, les esprits ne se contentent pas de détériorer l'environnement naturel de l'homme. Ils sont une menace permanente pour l'intégrité

de celui-ci ; ils n'hésitent pas à "attraper" (aikana) l'individu qu'ils visent. Si le phénomène de paralysie est le témoignage le plus éclatant de la pression destructrice des esprits, d'autres symptômes, notamment des maux d'estomac, sont interprétés comme étant causés par les tsala'e. Il est impossible de déterminer tous les signes typiques de l'agression par les esprits, et peut-être inutile d'y songer, puisque c'est dans chaque cas, et après coup, que les Ochollo déchiffrent si les atteintes incriminées relèvent de l'action des esprits.

Que les esprits soient en nombre indéfini, telle est l'évidence. De même on admet que les esprits sont dispersés : d'aucuns vivent dans les rochers d'Ochollo, d'autres occupent les champs à proximité. Certains préfèrent les bois ; mais les cours d'eau constituent aussi un repaire pour les tsala'e. Nos interlocuteurs s'accordent à penser que le lac Abaya est le lieu d'élection des esprits. On raconte même qu'à l'origine tous vivaient dans ce lac, et que par la suite seulement ils s'établirent sur les hauts plateaux environnants. Il faut en tout cas retenir de ces récits que les tsala'e aiment à se déplacer. Ils sont mobiles et n'ont aucune identité propre qui les distingue les uns des autres.

On raconte qu'un homme prenait son bain dans le lac Abaya, lorsqu'il fut surpris par les esprits. Ceux-ci s'emparèrent de lui et le gardèrent avec eux durant sept années. Quand il revint à Ochollo il fut questionné par ses concitoyens. On lui demanda ce qu'il mangeait là-bas. Il répondit qu'outre le sang des victimes et les boulettes d'orge laissées à leur intention, les esprits se nourrissaient de cendres. Où avait-il vécu durant ces sept années ? lui demanda-t-on. Il répondit que de l'autre côté du lac Abaya non loin de Koyra se trouvait un énorme rocher. Là vivait le chef (nous traduisons ainsi le terme ka'o employé par le locuteur) des esprits, et c'est à cet endroit

qu'ils avaient transporté leur prisonnier.

Cette histoire qui nous fut narrée à diverses reprises met en lumière plusieurs faits : d'abord le lac Abaya apparaît comme le domaine réservé des esprits ; ensuite les matières grisâtres et évanescentes dont se nourrissent les tsala'e caractérisent bien ceux-ci ; d'autre part les liens existant entre Ochollo et Koyra (2) sont ici mis en valeur, puisque c'est près de cette société que serait établi le chef des tsala'e qui exercent leur action sur le territoire d'Ochollo. Enfin ce récit corrobore une opinion généralement partagée selon laquelle les tsala'e ont nécessairement un chef, bien qu'il soit impossible de décrire exactement la "société" qu'ils forment. Êtres insaisissables mais qui savent à merveille se saisir des humains, ainsi se profilent, menace jamais exorcisée, ces forces maléfiques.

Parfois l'on prétend que les tsala'e s'incarnent dans certains serpents dont ils utilisent la rapidité et la puissance de fascination. La représentation du serpent n'est cependant pas toujours confondue avec celle des esprits. Disons qu'elles sont souvent associées ; chacun sait en effet que, comme les esprits, Dawe, un serpent géant réside dans le lac Abaya. Personne ne se choque de ce voisinage entre les tsala'e et Dawe. Celui-ci d'ailleurs ne gêne guère ses hôtes : le jour il repose au fond du lac, et la nuit seulement il s'éveille. Alors il se dresse ; il est si long que sa tête atteint le ciel. Aussi chaque nuit se sustente-t-il en dévorant les étoiles au grand dam du soleil et de la lune qui vouent au grand serpent une véritable haine, mais, dit-on, ne peuvent rien contre lui. Les Ochollo agissent, quant à eux, en sorte de ne pas indisposer Dawe, et des sacrifices spéciaux sont destinés au grand serpent : un bouc entier de couleur brune lui est offert chaque année après maskale.

Les Ochollo confient beaucoup moins volontiers leurs craintes des ombres des ancêtres, les moitile. En fait ces représentations sont nettement distinguées de celles des esprits d'une part, et des figures du père et du grand-père d'autre part. A la différence de ces dernières, les ombres ne font l'objet d'aucune personnalisation. Elles sont caractérisées par la même transparence que les esprits. Mais leur champ d'action est limité au village proprement dit. Certaines nuits les ombres se réunissent sur les bale pour tenir des assemblées où sont désignées les prochaines victimes. Les hommes qui rentrent tard des basses terres craignent toujours de troubler involontairement ces réunions. A certains bruits sourds, on reconnaît la présence des ombres dans les parages, et l'on se hâte vers sa maison. Un ancien nous raconta qu'une nuit passant près de la maison du sacrificateur principal de Ke'a, il fut surpris par une lumière fulgurante. Cet éclair était associé au bruit caractéristique des moitile. Rentré chez lui il se dépêcha de tuer un bouc en leur honneur. Car si les ombres avaient agressé l'intrus, celui-ci serait mort dans d'abominables souffrances. Les victimes des ombres sont prises de coliques et succombent en quelques heures. On dit aussi que les moitile sont à l'origine de la variole, maladie fréquente par laquelle les ombres porteraient leur vengeance non pas sur l'individu qu'elles visent, mais sur un de ses enfants.

Si l'on répugne à évoquer les ombres, alors que les références aux esprits sont innombrables, c'est que, comme on nous l'a expliqué : "ce sont nos ancêtres". Or on sait que les moitile sont responsables des plus terribles agressions. Cette représentation des ancêtres est peu compatible avec l'image valorisée des ascendants qui a cours dans la société Ochollo. Nos interlocuteurs ajoutent que le fait d'interpeller ouvertement

ne lune celle-ci est recouverte par les nuages, les femmes chantent des incantations exprimant leur angoisse devant ce phénomène : "lune, viens à notre secours", se lamentent-elles debout devant leurs maisons. La disparition momentanée de l'astre ouvre en effet la possibilité d'un désordre qui affecterait les hommes. Aucune anxiété ne se manifeste par contre, même lors des grandes pluies, en ce qui concerne le soleil. Arshe, le soleil, est invoqué dans des rituels annuels par les jeunes filles qui se réunissent sur les sites élevés pour chanter l'aurore et la venue de l'astre. De plus, des sacrifices sont effectués par les dignitaires en vue d'obtenir l'appui du soleil dans l'accomplissement de leurs fonctions. Le soleil, dit-on, est plus fort que les esprits : durant la période où le dignitaire officiera, le soleil assurera de bonnes récoltes et une prospérité générale au quartier de l'élu. S'attirer les bonnes grâces du soleil c'est se prémunir efficacement contre les maléfices des tsala'e. Tout le reste de son existence le halaka continuera d'effectuer des sacrifices pour arshe.

Comme l'indique cette évocation des êtres qui tiennent une place importante dans l'imaginaire des Ochollo, il n'est pas nécessaire de fournir une liste exhaustive des représentations indigènes pour relever certains traits prégnants des croyances collectives.

1° ) On peut distinguer parmi les objets de ces croyances ceux qui condensent des pouvoirs maléfiques et ceux dont l'efficace est bénéfique. Dans la première classe sont inclus les esprits et les ombres ; dans la seconde la lune et le soleil. Il est clair que ces éléments ne sont pas les seuls à être investis de pouvoirs spécifiques par les Ochollo. Il faudra revenir plus loin notamment sur le rôle des lieux. (3) D'autre part concernant l'opposition pouvoir bénéfique / pouvoir maléfique il est bien évident qu'un même élément peut être inclu simultanément dans les deux classes : par

les ombres, notamment lorsqu'on sacrifie un animal en leur honneur serait, comme une provocation à l'égard de ces ancêtres. En les invoquant on reconnaîtrait ainsi en eux les agents des plus grands méfaits. Voilà qui risquerait d'attirer des représailles dont les Ochollo se défient. Aussi préfèrent-ils lorsqu'ils sacrifient pour les ombres, ou quand ils les évoquent dans une conversation, les désigner du nom d'"étranger" (imatsa). D'où ce curieux paradoxe : chacun sait l'origine d'un grand nombre de maléfices, et le moyen de se concilier leurs auteurs ; mais l'identité de ceux-ci est soigneusement dissimulée dans les discours tenus à leur propos.

Le soleil et la lune se voient attribuer des pouvoirs bénéfiques, à la différence des esprits, des serpents et des ombres dont la puissance est dévastatrice. On entend parfois raconter par certains anciens le mythe de l'origine du monde : "autrefois avant que les hommes ne soient apparus sur terre, bien longtemps avant cette époque, il existait neuf ciels. Ces ciels étaient superposés, et le ciel correspondant au monde où les hommes vivent aujourd'hui était le quatrième. Mais ce ciel était confondu avec la terre. Ce fut le soleil et sa femme la lune qui séparèrent le ciel de la terre. Auparavant une grande abondance d'eau recouvrait le mélange de la terre et du ciel, et les tsala'e vivaient déjà dans l'eau. Grâce au soleil et à la lune le ciel et la terre se dissocièrent et les montagnes apparurent sur terre."

Nous ne retiendrons ici qu'un aspect de ce mythe : l'action constructive du soleil et de la lune, opérateurs décisifs pour l'engendrement de notre planète. Ce récit confirme l'importance accordée au soleil et à la lune, en tant qu'ils assurent la reproduction d'un ordre universel, par opposition aux pouvoirs des esprits, des serpents et des ombres qui tendent à perturber les processus naturels et humains. Lorsque les nuits de plei-

ne lune celle-ci est recouverte par les nuages, les femmes chantent des incantations exprimant leur angoisse devant ce phénomène : "lune, viens à notre secours", se lamentent-elles debout devant leurs maisons. La disparition momentanée de l'astre ouvre en effet la possibilité d'un désordre qui affecterait les hommes. Aucune anxiété ne se manifeste par contre, même lors des grandes pluies, en ce qui concerne le soleil. Arshe, le soleil, est invoqué dans des rituels annuels par les jeunes filles qui se réunissent sur les sites élevés pour chanter l'aurore et la venue de l'astre. De plus, des sacrifices sont effectués par les dignitaires en vue d'obtenir l'appui du soleil dans l'accomplissement de leurs fonctions. Le soleil, dit-on, est plus fort que les esprits : durant la période où le dignitaire officiera, le soleil assurera de bonnes récoltes et une prospérité générale au quartier de l'élu. S'attirer les bonnes grâces du soleil c'est se prémunir efficacement contre les maléfices des tsala'e. Tout le reste de son existence le halaka continuera d'effectuer des sacrifices pour arshe.

Comme l'indique cette évocation des êtres qui tiennent une place importante dans l'imaginaire des Ochollo, il n'est pas nécessaire de fournir une liste exhaustive des représentations indigènes pour relever certains traits prégnants des croyances collectives.

1° ) On peut distinguer parmi les objets de ces croyances ceux qui condensent des pouvoirs maléfiques et ceux dont l'efficace est bénéfique. Dans la première classe sont inclus les esprits et les ombres ; dans la seconde la lune et le soleil. Il est clair que ces éléments ne sont pas les seuls à être investis de pouvoirs spécifiques par les Ochollo. Il faudra revenir plus loin notamment sur le rôle des lieux. (3) D'autre part concernant l'opposition pouvoir bénéfique / pouvoir maléfique il est bien évident qu'un même élément peut être inclus simultanément dans les deux classes : par

exemple, les ancêtres. Il s'agit, pourrait-on dire, de classes contextuelles. De telles oppositions n'ont de sens en effet qu'en considération du corpus des énoncés diversifiés (mythes, incantations, discussions) pris dans sa globalité.

2°) On constate aisément l'hétérogénéité des représentations : on opposera ainsi les éléments surnaturels - esprits ombres, serpent géant - et les éléments naturels - soleil, lune - auxquels on peut ajouter des phénomènes météorologiques - pluie, éclipse - des données géographiques - rivières, bois - qui font l'objet de représentations connexes.

3°) Parmi les images du surnaturel, il faut opérer une distinction entre les figures anthropomorphes et les autres. Dans la première catégorie on classera les ancêtres, dans l'autre les ombres, les esprits, etc...

Ces remarques permettent d'appréhender la configuration symbolique propre à la société Ochollo. Croyances et rites portent, nous le voyons, sur les phénomènes naturels tout autant que sur les forces surnaturelles. Quatre types de représentations polarisent le champ religieux : 1) les ancêtres. 2) les esprits. 3) les éléments naturels. 4) les étrangers. Les trois premières catégories comprennent la plupart des données du recensement précédemment effectué. Quant à la quatrième catégorie, celle des étrangers, elle comprend d'une part les ombres des morts (moitile), d'autre part ceux qu'on se refuse à nommer de peur d'attirer sur soi de dangereux maléfices : les igisha, les hommes porteurs du mauvais oeil. Comme pour les ombres des morts on emploie à leur endroit la dénomination d'imatsa. La plupart des individus répugnent à évoquer explicitement les igisha, bien que chacun connaisse la manière spécifique dont ils s'en prennent aux gens : on sait en effet qu'un homme est poursuivi par le mauvais oeil le jour où il est victime de terribles crises d'épilepsie.



Sans nous étendre plus longtemps sur le contenu des quatre catégories ainsi esquissées, il nous faut cependant insister sur leur impact subjectif aujourd'hui, et même en milieu missionnarisé et scolarisé. Se fondant sur sa propre expérience, notre ami Demeke nous explique que le pouvoir des tsala'e ne peut être remis en doute ; n'a-t-il pas lui-même, dans son enfance, été enlevé par les esprits ? Ce jour-là il gardait les moutons aux abords du quartier de Ke'a. Il disparut et les recherches menées pendant plusieurs heures pour le retrouver restèrent vaines. Ce n'est que vers le soir que l'enfant réapparut. Il fut retrouvé sur un rocher fort élevé dominant le chemin de Lante. On constata que jamais le garçon n'aurait été physiquement assez fort pour s'élever seul jusqu'à ce lieu. On en conclut que Demeke avait été enlevé par les esprits. Le lendemain le père du garçon sacrifia un bouc noir aux tsala'e. Pour l'intéressé lui-même et bien qu'il n'ait aucun souvenir de l'évènement, l'explication invoquée ne fait aucun doute. Elle s'inscrit en effet dans une logique sans faille, même si en contrepartie cette interprétation du monde ne cadre nullement avec le dogme de la mission dont Demeke est l'un des plus fidèles zéloteurs.

Cet exemple est révélateur d'un attachement profond, à contrecourant des attitudes généralement confiantes à l'égard de l'église copte ou de la mission, de la nouvelle génération à un système de pensée pourtant atteint par les formes d'évangélisation pratiquées depuis trente ans. C'est avec ce système conceptuel que les pratiques rituelles entretiennent un lien organique : au sein de ces rites, le sacrifice apparaît comme le moyen essentiel d'assurer non pas tant la communication de l'individu avec, que son insertion dans l'univers naturel et surnaturel en référence auquel il se définit. C'est pourquoi nous devons nous attacher à décrire l'ensemble d'actes propres à la pratique d'immolation, avant même de nous interroger sur le statut des individus définis par la fonction sacrificielle.

## 2/ Les actes du sacrifice.

### a) sacrifier ou tuer ?

Pour qualifier toute forme de mise à mort, quel qu'en soit l'objet (animal ou humain) les Ochollo emploie le verbe shukana. On peut donc désigner par ce vocable deux actions aussi différentes que celle qui consiste à abattre un boeuf sur le marché pour en vendre la viande et celle qui consiste à immoler un mouton aux ancêtres. Cependant chacun sait que dans le second cas l'égorgeement n'est qu'un épisode - essentiel il est vrai - d'un rituel appelé sarso. Les Ochollo sont tout à fait conscients de ce que ce rituel est l'enchaînement plus ou moins complexe d'une série d'actes prescrits. On peut donc sans trahir la représentation indigène utiliser la notion de sacrifice, à condition de respecter la réalité extrêmement différenciée de ces rites. Mais avant de revenir sur les événements constitutifs du sacrifice, constatons d'emblée l'usage d'un autre verbe pour désigner les pratiques d'immolation : ekana. Seuls les sacrifices effectués par les spécialistes, les ka'o sont des eka. Il y a donc deux domaines bien déterminés : les sacrifices du tout venant (sarso) ; ceux des individus socialement investis du pouvoir rituel (eka).

### b) les phases du sacrifice.

Les sacrifices (sarso et eka) se distinguent de tout autre type de mise à mort d'animal par une série de traits bien précis :

1°) les préliminaires : La nuit qui précède son immolation, l'animal doit reposer dans un lieu spécial, choisi en fonction de la nature du sacrifice à effectuer. A Ke'a par exemple quand l'aîné du lignage Malata

Machina du clan Gaso tue un mouton en vue d'assurer l'expansion démographique du lignage, il est prévu que l'animal passera la nuit dans la maison d'un des membres de la lignée (gatsa) de l'aîné. Autre exemple : quand ka'o Afa sacrificateur principal de Gucha officie dans son bois sacré situé dans le sous-quartier de Kancho c'est dans un autre sous-quartier que le taureau, future victime, sera gardé la nuit précédente : le mura du sous-quartier de Denkera prendra chez lui l'animal et l'amènera le lendemain au lieu d'immolation.

Si certains sacrifices dédiés aux ancêtres ont lieu dans la maison même de leur promoteur, la plupart exigent des déplacements plus ou moins importants. Il peut s'agir du parcours d'un seul homme accompagné de l'animal, par exemple quand il va tuer un bouc pour les esprits. Selon le sous-quartier auquel il appartient, un individu doit se rendre sur une des perspectives élevées de Ke'a, en suivant un chemin prescrit (un des chemins de la loi, woga oge). Mais il arrive qu'on assiste, eu égard à l'importance du sacrifice, à une démarche d'une ampleur plus grande. Dans le cas du sacrifice précédemment cité de ka'o Afa, celui-ci est accompagné de son assistant rituel qui tient sa lance (la tora), des halaka du quartier, ainsi que du mura. Ce cortège est suivi d'un groupe de femmes transportant des boissons et des nourritures qui seront consommées avec la viande de l'animal. Au cours de ce déplacement le ka'o jette des boulettes d'orge (yarisho) en certains endroits (pierres ou perspectives consacrées). Sous aucun prétexte, le parcours et les différents arrêts qui le scandent ne peuvent être modifiés.

2°) la présentation de l'animal : avant que l'agent du sacrifice n'officie, lui-même ou l'un des hommes présents à la cérémonie détache l'ani-

mal et l'amène sur le lieu précis du drame. Ainsi quand il immole une brebis, le chef de maisonnée la place lui-même face au pilier de la case. Dans l'exemple du sacrifice effectué par l'aîné des Malata Machina, c'est l'homme chez qui l'animal a passé la nuit qui à l'arrivée de l'aîné sur le lieu de mise à mort détache le mouton et le remet à l'aîné en prononçant la formule rituelle : "Nous vous le donnons" (ingose). Lors du sacrifice du ka'o Afa, l'aduma halaka lui présente la victime. L'aduma tient l'extrémité de la longe et le bitane halaka placé derrière lui à la main droite sur la corde.

3°) la consécration de la victime : dans toutes les formes d'immolation rituelle cette opération est réalisée, bien que selon des modalités diverses. Toutes ont en commun d'introduire un contact entre l'officiant et la victime : mais le procédé employé à cet effet dépend de l'enjeu de l'immolation et de la nature du sacrificateur. Un homme tue une brebis à l'intention du soleil. Il lui frotte préalablement le dos du plat de la main en prononçant l'invocation appropriée. Outre ce type de caresse (pito) il existe plusieurs autres modes d'attouchement : lorsqu'on dédie la victime aux esprits, il est nécessaire outre la caresse précédente de tirer l'oreille droite du bouc. Lorsque le sacrificateur dispose d'une lance (c'est alors un aîné ou un ka'o), il utilise cette arme pour battre légèrement le dos de l'animal (bakana), s'il s'agit d'immoler des moutons et des boeufs, mais jamais s'il s'agit de chèvres ou de boucs. Quand ka'o Desta, pour écarter la menace du lion, tue successivement lors du même parcours un bouc et un mouton, il bat de sa lance uniquement le second, mais tire l'oreille du premier au vue de faire venir les esprits. Troisième possibilité : à l'aide de sa lance le sacrificateur effleure le ventre de la bête au niveau de l'estomac. Ce procédé ne s'applique jamais aux chèvres ni aux boucs. Un

aîné (de lignée, de lignage, de clan) doit toujours, après avoir battu le dos, pointer avec sa lance le nombril de la victime. Interrogée sur le sens de cette pratique, les informateurs ont répondu : "on dit souvent que l'aîné doit parler avec son ventre ; parler avec son ventre (gulafe yotetana) cela veut dire : dire le vrai. Quand quelqu'un cache quelque chose il le cache dans son ventre. Aussi lorsque l'aîné, celui qui doit dire le vrai, touche le ventre de la victime, il fait signe à l'estomac et aux intestins de celle-ci. Il leur indique de la sorte qu'ils doivent dévoiler la vérité."

4°) l'invocation (anjo) : en même temps qu'il se livre à un attouchement, celui qui va tuer prononce des paroles d'invocation. Il n'y a pas ici véritablement improvisation de la part de l'agent du rituel : invariablement lorsqu'un homme tue face au pilier de sa case, il doit au préalable avoir formulé une adresse au père et au grand-père : "tade ta maiza, dirait-il, mon père mon grand-père", puis il exposera un souhait : "que le gome soit éloigné grâce à ton aide", par exemple. Evidemment, le contenu du discours prononcé varie selon les circonstances qui sont à l'origine du sacrifice. La plupart des invocations s'ordonnent autour de formules stéréotypées : d'une part les adresses, d'autre part, dans l'exposé du souhait, des expressions traditionnelles ; "aide-moi à écarter la maladie" ("argefe mada"), ou "qu'ils grandissent, qu'elle ait des enfants, qu'elle vive longtemps" (dicha, yela, gama, ces trois termes visant respectivement les enfants, l'épouse, la mère). La part d'improvisation du locuteur consiste, soit à multiplier indéfiniment les formules de ce type, soit à intégrer sous la même forme discursive des motifs symboliques supplémentaires. Par exemple, en invoquant les ancêtres, on dit souvent "tade ta maiza, intena mada". Mais j'ai entendu un ancien plus imagiatif ajouter : "awi

otsi, maizi otsi" qui signifie : "père travaille, grand-père travaille".

Ici l'intéressé ne se contente pas d'un appel au secours ; il insiste pour que les ancêtres agissent concrètement en sa faveur.

Il faut reconnaître que bien souvent l'invocation se limite à quelques mots hâtivement prononcés. Pourtant certains hommes sont renommés pour leur savoir-faire rituel : ils n'hésitent pas à faire de longs discours, répétant l'invocation à plusieurs reprises, ou improvisant selon les modalités indiquées ci-dessus. On notera que la distinction entre ceux qui possèdent ce savoir-dire et les autres ne correspond nullement au clivage entre sacrificateurs spécialisés (ka'o) et sacrificateurs occasionnels. Beaucoup de ka'o sont décrits comme manquant totalement de ressources oratoires.

Lorsqu'on a affaire à des eka, si le ka'o est accompagné des dignitaires de son quartier, ceux-ci s'expriment avant le sacrificateur. Comme pour les assemblées, on donne une poignée d'herbe fraîche à l'aduma halaka qui procède à une invocation, puis jette l'herbe ; ensuite le bitane halaka se livre à la même opération. Quand Ka'o Chalba, l'un des sacrificateurs du quartier de Zuza tue sur le bale de Doko, l'aduma halaka dit : "ka'o, que nous soient donnés des enfants, que nous soit donné du bétail, que nous soient données des récoltes, que nous soient données des abeilles et du miel". Après que les deux halaka aient parlé, ils remettent le boeuf au ka'o : "nous vous le donnons, disent-ils. C'est alors que, pendant qu'on maintient l'animal sur le côté droit, le ka'o bat légèrement l'animal de sa lance et dit : "que pendant que je serai ka'o, soient donnés des enfants, des récoltes, etc..." reprenant les mêmes thèmes que les dignitaires. Une séquence spécifique vient donc s'intercaler entre les préliminaires et l'invocation de l'officiant.

Signalons enfin que les formules d'adresse n'ont pas nécessairement pour objet un des éléments de la configuration symbolique des Ochollo, investis de pouvoirs surnaturels. On peut apostropher le lac Abaya, la rivière Baso, sans faire aucune référence aux esprits qui occupent ces lieux. Il ne s'agit pas là d'un oubli, puisque dans un cas semblable on tuera un mouton et non le bouc qui doit être offert lorsqu'on tue pour les esprits. De même il arrive qu'on évoque directement la maladie ("mal éloigne-toi"), qu'on appelle les abeilles, comme le font les halaka et Ka'o Chalba dans l'exemple précité. On fait appel aux biens terrestres, on exorcise les maux, sans faire référence à l'aide ou au secours d'une puissance externe. Comme le confirment ces énoncés rituels il n'y a pas dans la symbolique des Ochollo de panthéon, précisément parce que, à côté des cultes d'esprits et d'ancêtres, c'est la nature elle-même, les événements qui s'y produisent, qui sont concernés par les invocations. Les agents des rituels ont affaire non à de quelconques divinités, génies, mais à la représentation effective de la matérialité de l'univers environnant.

5°) la mise à mort (shukana) : un animal tué dans le cadre d'un sacrifice doit toujours s'affaisser sur le côté droit. A cette seule prescription, on peut distinguer l'immolation rituelle des mises à mort profanes. Pendant l'opération, la bête est maintenue par les pattes, après qu'on l'ait fait basculer sur le côté droit. Les modalités de la mise à mort dépendent du contexte où s'inscrit le sacrifice. La pratique la plus fréquente est l'égorgeage à l'aide d'un couteau (masha) : l'officiant opère exactement de la même manière que lorsqu'on tue un animal pour s'en procurer la viande, dans la vie quotidienne. On égorge les boeufs, les chèvres, et les moutons, donc tout animal susceptible d'être sacrifié. Par contre il existe un autre moyen de tuer, dans le cadre d'une procédure de purification des

individus. Lorsqu'une femme a commis l'adultère, il est souvent fait appel à un personnage spécialisé dans la fonction de purificateur. A Gucha et à Doma, on nomme cet individu le make ; à Ke'a et à Zuza on l'appelle le gesho. C'est d'ailleurs le vocable geshana qui désigne l'action de purifier. Les auteurs de l'adultère ne seront lavés de leur méfait que lorsqu'ils auront offert une brebis au purificateur. Ils se placent face à lui dans la partie basse du bale. Après une invocation : "que l'étranger, que le mal ne vous attrapent pas (imatsa, arge aikefa)", le purificateur tue l'animal. D'une main il lui attrape les deux pattes de devant et l'oblige à présenter son ventre. Avec son couteau qu'il tient de la main droite il perce le ventre et troue la panse de l'animal. Il laisse alors retomber ce dernier sur le flanc droit ; de sa main droite il retire le contenu de la panse (toche) qu'il jette sur les coupables.

Le ka'o principal du quartier de Ke'a dispose quant à lui d'une prérogative spécifique : lorsqu'il tue un mouton, il n'emploie pas le couteau, comme le font ordinairement les sacrificateurs. Deux jeunes hommes saisissent le mouton par les pattes avant et le dressent devant le ka'o. Celui-ci prend sa lance et transperce le coeur de l'animal. Il s'agit là d'une pratique inhabituelle puisqu'il est exceptionnel à Ochollo qu'on tue un animal avec sa lance : les coups de celle-ci sont réservés aux adversaires humains.

Très spectaculaire est l'exécution d'une vache trop vieille pour allaiter (gawa miza) lors d'un combat rituel où chacun s'approprie des morceaux de l'animal. Ce type de mise à mort a lieu lorsqu'un homme a tué un membre de son clan. Le coupable doit offrir en amende honorable (gosha) deux taureaux outre la vache. A l'extérieur de la case de l'aîné du clan, les parents du mort par les femmes (michina) les enfants de ses



soeurs, de ses filles, de ses tantes se réunissent. On amène la vieille vache : aussitôt tous se précipitent et découpent sur l'animal vivant des parts de viande. On se bat pour obtenir les meilleures parts (ce combat est le bogets). La vache doit mugir longtemps avant de mourir, pour attirer l'attention du défunt. C'est, selon nos informateurs, la raison qui conduit à employer un procédé aussi cruel plutôt que d'achever d'emblée la victime. Comme le montrent tous ces exemples, il y a manière et manière de tuer ; ce qui donne sens à l'immolation, c'est la position où l'on place l'animal, mais aussi l'arme employée, et évidemment le geste effectué. Il y a, selon le contexte et la finalité du sacrifice, des règles qui prescrivent les modalités de l'action.

6°) jeter le sang (suts yegana) : presque tous les sacrifices comportent, postérieurement au coup de grâce, une séquence où l'officiant trempe sa main droite dans le sang de l'animal. Il projette ce sang devant lui. Quand le sacrificateur est un ka'o il utilise une feuille de l'arbre majo pour accomplir ce rite. C'est toujours avec cette feuille qu'il tient sa lance, sauf lors des sacrifices aux esprits où il se sert uniquement de son couteau et où il jette le sang avec la main droite. Il faut accomplir ce geste au moins deux fois, et l'on prononce quelques mots : "bien, bien (lo'o, lo'o)" ; quand l'immolation est dédiée aux esprits on dit : "esprits mangez cela (tsalaezo aisa ma)". L'acte de jeter le sang est fondamental puisqu'il définit l'une des finalités du sacrifice et apparaît ainsi complémentaire de l'invocation : au message oral s'ajoute une offrande matérielle. Pour les Ochollo le jet du sang fait partie de la même catégorie de rites que le jet des boulettes d'orge ou le fait de cracher de la bière. Certains de nos interlocuteurs soutiennent que l'on pourrait englober sous une même notion toutes les offrandes ainsi effectuées : qu'il y ait ou

non mise à mort serait une question secondaire. Sarso signifierait selon eux l'acte de jeter l'offrande, quelle que soit la nature de celle-ci. Nous avons à plusieurs reprises provoqué par nos questions des discussions serrées entre les tenants de cette interprétation et ceux qui distinguent nettement entre l'action de jeter l'offrande (yegana) et la mise à mort rituelle d'animal (sarso). Les parties en présence s'accordaient en tout cas sur un point : il est dans la nature de l'immolation rituelle de comporter le jet du sang. De plus, lorsqu'il y a déplacement vers le lieu du sacrifice, dans le cas des immolations opérées par les ka'o, ceux-ci s'arrêtent à plusieurs reprises pour jeter les boulettes d'orge (cf. § 1). Se conjuguent ainsi l'offrande de céréales et celle du sang lors d'une même cérémonie.

A parler d'offrande, on s'expose à la question du destinataire de ce bien ; parfois celui-ci est clairement indiqué : "mange", dit-on en désignant "mon père et mon grand-père" ou les "esprits" ou les "étrangers" c'est-à-dire les ombres. Il arrive aussi, qu'il s'agisse de sacrifices propitiatoires ou de sacrifices expiatoires, qu'au moment où le sang est jeté on prononce simplement une formule de bienséance comme "sara, sara" ou "lo'o, lo'o". Dans ce cas l'alternative est la suivante : ou le destinataire de l'offrande a déjà été désigné dans l'invocation qui précède la mise à mort ; ou aucun être - naturel ou surnaturel - n'est véritablement retenu comme unique destinataire. Dans cette dernière éventualité on a affaire au type de sacrifice dont nous avons donné un exemple ci-dessus (cf. § 4) : lorsque ka'o Chalba tue sur le bale de Doko, on prononce un certain nombre de souhaits ; mais aucune puissance efficiente n'est évoquée, aucun élément qui tiendrait le rôle de donateur des biens attendus. Les Ochollo à qui la question est posée de savoir à qui s'adresse le sang jeté sont bien en peine

d'y répondre. Ou, plus exactement, ils affirment que la question n'a pas grand sens. Selon eux l'acte de jeter s'inscrit dans la logique du rite dont il est un moment essentiel ; par contre la mention du destinataire est un élément secondaire du processus. Dans leur représentation, l'évocation du destinataire n'ajoute rien à l'efficacité symbolique du sacrifice.

Toutes les mises à mort rituelles ne sont pas accompagnées de l'offrande du sang. Font notamment exception le bogets, lors duquel est immolée une vieille vache (cf. § 5), et certains sacrifices effectués dans les forêts sacrées qui bordent le lac Abaya. A l'occasion du bogets on ne jette pas le sang de la victime, puisqu'on la découpe et la consomme vivante. Mais il faut constater que cet épisode s'intègre dans un contexte sacrificiel global : pour expier le meurtre d'un homme par un membre de son clan, sont nécessaires deux autres sacrifices de taureaux où l'officiant jette le sang face à lui. Si l'on prend en considération l'ensemble des opérations rituelles, on doit donc admettre que le bogets ne fait pas véritablement exception à la règle générale. Quant aux sacrifices effectués dans les forêts sacrées, ils sont dédiés aux esprits ; mais, contrairement à l'usage, on ne projette pas le sang à leur intention. Cependant les esprits ont toutes raisons de se réjouir, puisqu'on leur fait cadeau de l'animal entier auquel on joint un grand plat de porridge d'orge (puntsa kàtsa). Il semble bien que l'offrande, compte tenu du contexte global du sacrifice et des formes variées qu'elle peut prendre, soit une procédure indispensable.

7°) imposer le sang (suts tiana) : l'officiant, de sa main droite, se met un peu de sang sur le front. Ensuite il applique la même marque aux individus qui participent au sacrifice. Lorsque l'officiant a fait usage d'une lance (tora) il importe de tremper préalablement cette arme dans le

sang. La lance symbolise en effet la continuité du groupe de parenté où s'inscrit l'agent du rituel. Il est donc essentiel que soit communiqué à cette arme le sang de la victime. Notons enfin que l'imposition du sang s'effectue selon un ordre bien déterminé : d'abord la lance, ensuite l'officiant, puis ses femmes et ses enfants (s'ils participent au sacrifice) ; dans les sacrifices de ka'o où sont présents les dignitaires, l'officiant les marque à tour de rôle en suivant la hiérarchie des statuts : d'abord le bitane halaka, ensuite l'aduma, puis les anciens halaka, etc...

8°) goûter et cracher : on dépèce la victime dont on ouvre le ventre. A ce moment le sacrificateur coupe un petit morceau du coeur qu'il doit mettre dans sa bouche pour aussitôt le recracher. Quand cette action a été accomplie à deux reprises, il est alors possible d'une part de retirer les entrailles de la victime qui seront présentées au devin, d'autre part de consommer la viande.

9°) la consommation de la victime : bien qu'on ne consomme pas toujours la viande de l'animal aussitôt après le sacrifice, la distribution s'opère toujours sur le lieu de l'immolation. Celui qui tue a droit aux morceaux réservés (tsera) : la patte arrière droite, les reins, le coeur, les tripes, la peau et la tête. A ces parts s'ajoutent la bosse quand c'est un boeuf qui est mis à mort. Dans certains cas le sacrificateur obtient aussi la poitrine de la victime. Evidemment, l'intéressé est libre de faire don de l'un de ces morceaux à qui bon lui semble. A condition cependant qu'il en consomme une partie avant de faire preuve de sa libéralité. Même dans le cas des sacrificateurs domestiques, ces formalités sont observées, bien que l'on ne déploie pas un cérémonial particulier dans de telles occasions. Le chef de famille goûte le premier un mélange composé de petits morceaux des parts réservées. Ensuite ses femmes et ses invités

peuvent eux aussi se servir. On mangera ensuite le reste de l'animal : le maître de maison est friand de la partie grasse de la patte arrière droite qui lui revient ; aussi la consomme-t-il solitairement. Selon l'importance de l'animal le festin peut durer plusieurs jours. Le promoteur du sacrifice est libre d'inviter qui lui plait, ou de faire don de certaines parts à des voisins ou amis qui les emporteront chez eux. Notons enfin que seul le mouton est consommé cuit.

Dans le cas des sacrifices effectués par les ka'o au nom d'une collectivité résidentielle (sous-quartier, quartier), la distribution des parts s'effectue selon le même principe : d'une part les morceaux réservés attribués au ka'o, d'autre part le reste de la viande destiné aux participants du sacrifice. En fait la réalité s'avère souvent plus complexe : en effet, outre les tsera qui reviennent au ka'o, il est de règle que certains parmi les présents se voient remettre, à raison de leur fonction et de leur statut social, des morceaux particuliers qu'ils mangeront chez eux. On procède alors en trois étapes : 1) d'abord la distribution des tsera pour le ka'o et des morceaux spéciaux - et, remarquons-le, non désignés par le mot tsera - à certains hommes : les halaka par exemple. Ainsi le bitane halaka a droit à la patte arrière gauche et le aduma à la patte avant droite. 2) le ka'o goûte le mélange des tsera, et en offre à tous les participants : par exemple aux deux halaka et au mura. Ensuite tous ensemble mangent la viande à l'exception des morceaux distribués. 3) chacun rentre chez soi avec ou sans part de viande ; ceux qui en ont obtenues sont libres de les consommer avec leurs familiers, leurs amis ou leurs voisins. On fait souvent remarquer que rien n'est perdu de l'animal immolé. Il est vrai que les seules traces du sacrifice sont les os éparpillés ça et là et qu'on a soigneusement dépouillé de tout reste de viande. Même les entrailles de la victime

sont attribuées, après consultation, aux tanneurs : c'est le seul morceau de viande qu'il leur est permis de consommer, et sur le marché ils sont les spécialistes du commerce des intestins et des boyaux des animaux.

A notre connaissance, les pratiques d'immolation rituelle consistent dans l'enchaînement des neuf opérations qui viennent d'être décrites. Les mises à mort profanes, telles qu'on les pratique sur le marché ou chez soi ne comprennent aucun de ces traits distinctifs. Certes les actes de tuer et de consommer sont identiques du point de vue fonctionnel ; cependant on n'observe nulle prescription spécifique à leur endroit ; or, dans l'immolation rituelle un ensemble de règles strictes s'applique, tenant compte des conditions et de l'enjeu du sacrifice. Remarquons que : 1) nous avons distingué neuf opérations ; mais il est vrai que les préliminaires comportent à eux seuls plusieurs moments distincts. De plus il arrive que des actes nettement différenciés dans l'exposé précédent se trouvent concentrés en un seul moment. Ainsi, il se peut que le sacrificateur goûte et crache le morceau du coeur de l'animal au moment où il consomme le mélange des parts réservées ; les opérations 8 et 9 se condensent alors en une seule. De même, dans les sacrifices domestiques la présentation de l'animal n'a nullement la même importance que dans les immolations des ka'o. Bien souvent présentation et consécration sont quasiment confondues, quand le sacrificateur aidé de ses familiers attrape l'animal et lui frotte aussitôt le dos. Le découpage proposé se veut général, et il tente d'inclure toutes les possibilités. L'intérêt d'une mise en séquences du sacrifice est telle qu'elle permet de saisir la pluralité des actes constitutifs, sans privilégier a priori l'un des moments par rapport aux autres. Ce qui d'ailleurs ne signifie pas que, selon la nature du sacrifice, un des éléments ne prenne plus de relief que les autres.

2) Les immolations sont des pratiques concrètes, et leur déroulement est aussi fonction des agents qui s'y livrent et de leur savoir-faire individuel. A observer un sacrifice, on est frappé de la rapidité avec laquelle s'enchaînent présentation, consécration, invocation et immolation. En quelques minutes tout est consommé. De quoi démystifier quelque peu la représentation spontanée qu'on a tendance à se faire du sacrifice : c'est qu'en fait ce type d'évènements fait partie du quotidien. Il apparaît bien que les gestes et les paroles qui forment le rite sont fonction de règles strictes. Mais ces règles sont intériorisées par les sujets, en sorte que leur façon de procéder semble d'une grande simplicité à l'étranger observateur. On se retient parfois de dire : "ne bâclez pas la cérémonie !" C'est qu'on oublie de tenir compte de deux facteurs : d'abord, de la nature du savoir et de l'expérience rituelle de l'actant, notamment de ses capacités oratoires lors de l'invocation ; ensuite, de la volonté, dans chaque cas, d'extérioriser la règle, de la mettre en scène : dans l'action, comme dans les récits qu'ils font a posteriori, les Ochollo déploient ou non, mais toujours en connaissance de cause, un appareil, un cérémonial lié à l'impact social de l'évènement. D'où le rythme plus lent avec lequel se déroule un sacrifice socialement valorisé, par exemple quand le ka'o principal de Ke'a tue sur le Bekero. D'où la profusion de détails qui caractérise la façon dont les interlocuteurs racontaient ce genre de sacrifice.

Nous concluons cette première approche du sacrifice sur deux questions :

1) Faut-il véritablement opposer, suivant la distinction faite par les Ochollo, les sacrifices domestiques et les sacrifices de ka'o ?

2) Est-il possible de déterminer des catégories de sacrifices, en référence aux conditions qui déterminent les individus à les pratiquer ?

### 3/ Promoteurs et agents des rites d'immolation.

Pour répondre à la première des questions précédentes, on doit prendre en compte le rôle essentiel joué par les aînés (baira) lors des sacrifices. Dans le cadre de la maisonnée, c'est l'aîné, c'est-à-dire le plus ancien des membres du groupe domestique (4) qui a seul le droit de sacrifier. Il est cependant interdit à un homme de se livrer, du vivant de son père (5), à des pratiques d'immolation. S'il effectue un sacrifice au mépris de cette prohibition, il viole un tabou essentiel, et peut mourir ou être gravement affecté par suite de la transgression du gome. Il lui faut, en pareil cas, et sous peine d'être aussi sanctionné dans sa personne ou dans celles de ses proches, donner en amende honorable (gosha) un animal que son père sacrifiera. Au cas où les intestins de la bête révéleront qu'il n'a pas été mis fin au tabou, d'autres offrandes seront nécessaires. Evidemment il se peut qu'un homme soit contraint par les circonstances de faire un sacrifice du vivant de son père : s'il veut agir selon la loi, il fera appel à ce dernier pour mettre à mort la victime.

Notons que l'ordre de l'aïnesse est purement masculin : les femmes, âgées ou non, sont, de par leur sexe, écartées des rôles sacrificiels. Dans la maison, quand la femme a commis une faute grave, elle ne peut elle-même accomplir le rite expiatoire prescrit. Par exemple, lorsqu'une des épouses a laissé couler par terre quelques gouttes du sang menstruel, elle offre au conjoint, c'est-à-dire à l'aîné de la maison (ketsa baira), un mouton qu'il tuera dans le coin de la case (duma penge) ; l'époux mettra du sang de l'animal sur le front de la coupable qui assiste au sacrifice. Mais celle-ci demeure passive tout au long de la cérémonie. En fait, c'est la



maison, et non pas la femme seulement, qui est mise en cause par l'action néfaste de celle-ci et menacée des conséquences désagréables de la transgression du tabou ; c'est ce qui justifie, aux yeux des Ochollo, le fait que l'aîné de maison intervienne en purifiant sa demeure.

Il existe pourtant une catégorie de sacrifices purement féminins. Lorsqu'un couple ne parvient pas à assurer sa descendance, l'époux a recours à une démarche exceptionnelle. Il va rendre visite secrètement à sa belle-mère et lui expose le problème. Celle-ci, informée de l'affaire, va sur une perspective élevée (konche) et s'adresse aux esprits : "esprits, donnez un enfant à ma fille, donnez un garçon à ma fille ; je tuerai pour vous."

Si dans les mois qui suivent le souhait se réalise, la vieille femme, accompagnée cette fois de sa fille et du bébé tant désiré, se rend à nouveau au lieu d'où elle avait invoqué les esprits. Elle s'est procurée un bouc noir et a emprunté aux voisins leur couteau. Elle fait hurler l'animal en lui tirant l'oreille droite, lui frotte le dos du plat de la main et dit : "esprits, mangez cela !". Ensuite elle égorge le bouc et jette par deux fois du sang de la victime, et en marque successivement son propre front puis ceux de sa fille et du bébé en disant : "grandis" (diche nes). En rentrant chez elle, elle apporte le corps de l'animal à son époux pour qu'il le dépèce. Mais avant de le lui remettre, la vieille femme offre à son mari unealebasse de bière d'orge en amende honorable (gosha) parce qu'elle a elle-même procédé au sacrifice. En fait le père de la jeune mère était informé de l'affaire et lui-même avait offert le bouc. Mais il est de règle que d'une part il ne tue pas en cette occasion, et que d'autre part son épouse lui offre la bière d'orge dont il crachera deux gorgées en disant ; "que tout se passe bien". Ensuite toute la fa-

mille consomme le bouc, excepté la patte avant droite réservée aux voisins qui ont prêté le couteau du sacrifice.

Les immolations de ce genre sont très fréquentes à Ochollo ; mais il apparaît clairement que les femmes demeurent rituellement liées à leurs conjoints puisqu'il n'est pas question pour elles de se livrer à ces pratiques, sans rendre des comptes - ce que symbolise laalebasse de bière - à l'aîné de maison, leur mari. On remarquera, de plus, que ce dernier, bien qu'au courant de l'affaire, fait mine de tout ignorer. D'ailleurs la maison n'est pas concernée directement par l'évènement : son propre couteau est intentionnellement laissé de côté. Emprunter le couteau du voisin est un acte fondamentalement ambigu ; la femme qui en prend l'initiative parvient à répondre à deux exigences contradictoires : tenir sa promesse envers les esprits, c'est-à-dire sacrifier elle-même un bouc ; ne pas enfreindre le woga qui prescrit que jamais la femme ne peut se substituer à son époux pour accomplir des rites qui sont l'apanage du sexe masculin.

Du cas des sacrifices féminins, comme de l'exemple précité du tabou transgressé par une épouse, on peut conclure que la femme peut être partie prenante du rite sous des conditions fort restrictives. En effet jamais la femme ne sera simultanément le promoteur et l'agent du sacrifice : le plus souvent elle offre la victime, mais c'est l'époux qui sacrifie. Au mieux elle agit elle-même, mais utilise les fonds de son époux pour obtenir l'animal. De plus elle doit recevoir après coup la caution du mari. Le cercle domestique est donc l'objet de règles rituelles qui déterminent sans équivoque la prééminence de l'aîné de maison. Etant donnée la multiplicité des sacrifices rendus nécessaires, notamment par l'attention portée aux interdits, il s'agit dans la pratique d'accorder le principe de l'aïnesse avec les circonstances particulières auxquelles la maisonnée

se trouve confrontée.

Comme l'a montré D. Sperber (6), l'aïnesse chez les Gamo est une notion essentiellement relative ; selon le contexte sociologique un individu peut se dire l'aîné ou au contraire s'effacer devant un tiers plus respectable. Par exemple lorsqu'un homme est assis chez lui entouré de ses femmes et enfants, il occupe la place réservée à l'aîné et peut se prévaloir effectivement de ce titre. Entre un dignitaire ; aussitôt l'intéressé, à moins qu'il ne jouisse d'un statut encore plus élevé, se lève et lui laisse son siège : désormais l'aîné n'est autre que l'arrivant. Dans le contexte des pratiques rituelles, la relativité de la notion d'aïnesse se traduit par une forte interdépendance entre les personnages susceptibles par leur position d'être les agents des sacrifices .

Du point de vue généalogique l'aîné de maison, en tant que membre d'un clan (zare), occupe une place définie au sein d'une lignée (gatsa) de ce clan : sont ainsi distingués l'aîné de lignée (gatsa baira) d'une part et les autres membres du groupe rituellement dépendants du premier. Le statut d'aîné de lignée est héréditaire ; traditionnellement le personnage sacrifie au nom de la lignée lorsque celle-ci est menacée par les conséquences d'une violation de tabou. Il lui arrive aussi de tuer pour que la lignée prospère et s'accroisse. Les hommes de ce groupe offrent à l'aîné l'animal qu'il doit sacrifier, et il a droit aux morceaux réservés lors de la consommation de la victime. On a parlé de dépendance rituelle du gatsa par rapport à son aîné : en effet, si, en principe, chaque membre du gatsa peut sacrifier chez lui en tant qu'aîné de maison, en fait la situation est plus complexe. L'aîné de maison est le cadet de l'aîné de gatsa. Or certains sacrifices concernent l'aîné de maison en référence à la lignée de maison à laquelle il appartient. Lorsqu'il s'adresse à ses

ancêtres, lors des immolations face au pilier de la case, l'aîné de maison est conscient des implications généalogiques d'un tel acte. Si l'aîné de maison est aussi l'aîné de lignée, il peut faire lui-même les sacrifices du pilier ; sinon, il doit faire appel à l'aîné de lignée, à qui revient la tâche d'invoquer les ancêtres lignagers. De même on a recours à l'aîné de lignée pour accomplir certains des sacrifices offerts aux esprits sur les perspectives élevées (konche).

Le pouvoir rituel imparti à l'aîné de lignée semble avoir décliné. On fait de moins en moins appel à ce personnage pour opérer les mises à mort domestiques. Peut-être cet affaiblissement du rôle de l'aîné de lignée est-il dû au processus de christianisation. En tout cas l'argument invoqué par les anciens eux-mêmes est que le respect de l'aînesse dans ce contexte aboutit à une monopolisation des morceaux réservés par l'aîné de lignée au détriment de l'aîné de maison qui a procuré lui-même la victime. Or le sacrifice est une occasion de consommer de la viande, et on accepte malaisément de se voir, au nom des coutumes ancestrales, privé des meilleures parts de l'animal.

En pratique, l'aîné de maison tue le plus souvent à duma penge, c'est-à-dire dans le coin de la case où sont situées les places d'honneur. D'autre part après avoir tué à duma penge, l'intéressé se rend chez l'aîné de sa lignée et s'excuse de ne pas lui avoir offert de sacrifier l'animal. Ensuite l'aîné de maison remet en amende honorable (gosha) une jarre de bière d'orge à son interlocuteur, quelques fois aussi du tabac. L'aîné de lignée crache deux gorgées et prononce une formule consacrée. L'individu est ainsi quitte - il arrive que l'aîné de lignée ait renoncé à sa préséance rituelle. Notre ami halaka Damota explique ainsi que pendant une période de sa vie il devint un fidèle de la mission : "j'ai

réuni, dit-il, les parents de mon gatsa, je leur ai dit : "il n'est pas interdit (gome) pour vous de transporter les fagots sur les places (bale) lors des fêtes de maskale (autre tâche impartie à l'aîné de lignée)" Ils m'ont offert un mouton que j'ai égorgé, un mouton de pilier (tusa dorsa). J'ai invoqué les ancêtres face au pilier. Depuis, chacun tue dans sa maison". Selon les lignées, la situation diffère, et nous avons observé des individus très attachés à leur rôle d'aîné de lignée. L'un d'eux nous déclarait que jamais il n'accepterait de laisser un membre du gatsa faire lui-même de tels sacrifices : "de toutes façons, ajoutait-il, même si je leur permets, ils violeront l'interdit ; ils seront attrapés par le gome."

En analysant la manière dont sont écorchées les vaches lors du bogets, on a évoqué (cf. 2 §5 et 6) des sacrifices accomplis dans le cadre, non plus de la maison, ni de la lignée, mais du clan. A ces occasions, c'est l'aîné du clan qui officie : ainsi, après le bogets, tue-t-il l'un des deux taureaux offerts par le coupable, l'autre animal étant réservé au ka'o. L'aîné du clan, qu'on appelle souvent Korofine, est investi d'une mission sacrée comparable à celle de l'aîné de lignée, puisqu'il veille sur la prospérité du groupe. Régulièrement il sacrifie pour assurer l'expansion du groupe et la réussite des entreprises de ses membres. Ceux-ci offrent dans ce but un mouton ou une chèvre. Le korofine est le détenteur de la lance du clan. Il est souvent investi d'un prestige considérable, bien qu'il n'occupe pas toujours une place importante dans le fonctionnement politique du quartier où il demeure. En effet le rôle généalogique d'un individu, même si celui-ci est fort honoré du fait de sa position dans le clan, ne retentit pas au plan politique. C'est que la politique se fait dans le cadre résidentiel, selon un réseau spatial spécialement aménagé. Dans ce contexte la notion même d'aïnesse est fonction des titres et des charges que détiennent les individus.

Dans le contexte des pratiques sacrificielles que nous avons décrites, la notion d'aïnesse généalogique constitue au contraire un élément essentiel. Elle commande en effet les rapports qu'entretiennent ces pratiques ; les sacrifices d'aînés constituent une catégorie homogène et hiérarchisée en fonction des trois types de positions possibles : aîné de maison, aîné de lignée, aîné de clan.

C'est à cette catégorie des sacrifices d'aîné qu'il faut opposer les pratiques d'immolation qui ressortissent à un contexte distinct. Disons que l'aïnesse généalogique n'est pas dans tous les cas l'unique critère pertinent pour définir l'agent ou le promoteur du sacrifice. Il existe en effet un grand nombre d'immolations qui dépassent le cadre domestique sans toutefois concerner la lignée ou le clan. Les promoteurs du rite se définissent par une appartenance résidentielle commune : c'est un quartier par exemple qui décidera d'offrir collectivement l'animal, et fixera le temps et le lieu de l'opération. Il peut s'agir d'un ensemble d'individus qui se reconnaissent des intérêts territoriaux communs ; des hommes cultivant les terres de Lante prendront l'initiative de tuer un bouc pour les esprits. Notons qu'ici la référence n'est plus l'espace résidentiel mais le territoire cultivé. Cependant les promoteurs de sacrifices auxquels on a affaire ne forment pas un groupe défini par une appartenance clanique homogène. D'autre part, si celui qui tue est bien un aîné, il faut saisir quel sens on donne au mot baira dans ce cas.

On pourrait dire que les sacrificateurs sont des baira parce qu'ils tuent et non qu'ils tuent parce qu'ils sont les aînés. Ceux qu'on appelle indifféremment à Ochollo les ka'o ou les demutsa sont des socialistes des rites d'immolation. Ils doivent accomplir ces fonctions au nom de la collectivité, et c'est au sein de celle-ci, et parce qu'ils ont des respon-

sabilités rituelles, qu'ils prennent la dignité d'aînés. Si l'on désigne quelqu'un du nom de baira, c'est toujours dans l'un ou l'autre des contextes d'énonciation suivants : 1) contexte spatial : on évoque le lieu où le ka'o tue l'animal, et on dira que le ka'o est le baira de ce lieu ; ainsi ka'o Anka, l'un des sacrificateurs du quartier de Gucha est shesha baira, c'est-à-dire baira pour la forêt sacrée qui borde le lac Abaya.

2) contexte résidentiel : ka'o Afa est dit le baira des gens de Gucha parce qu'il effectue certains sacrifices offerts par tous les habitants du quartier. Ceux-ci se reconnaissent comme les wodena, les dépendants du sacrificateur. En assemblée celui-ci occupe la place réservée à l'aîné.

Il apparaît donc possible de distinguer clairement deux types de sacrifices : dans l'un, c'est l'aïnesse généalogique qui définit le sacrificateur ; dans l'autre, c'est l'espace et la résidence qui constituent les référents pertinents pour définir le sacrificateur. Cette opposition recouvre celle, chère aux Ochollo, des sarso et des eka.

#### 4/ Esquisse d'une typologie des sacrifices.

En réponse à la seconde question soulevée à la fin du § 2, on reconnaîtra que les rites d'immolation peuvent être divisés en deux groupes.

I - Le premier comprend :

1/ l'ensemble des mises à mort effectuées pour se rendre propices les esprits, les ancêtres lignagers ou claniques, etc... : c'est-à-dire tout destinataire invoqué explicitement dans l'invocation précédant le sacrifice ; il s'agit d'immolations dédiées à un agent naturel ou surnaturel ;

2) l'ensemble des mises à mort effectuées à des fins propitiatoires,

mais sans qu'aucun destinataire naturel ou surnaturel soit explicitement désigné dans l'invocation prononcée lors du sacrifice : les immolations sans dédicataire.

II - Le second groupe de sacrifices comporte toutes les immolations consécutives à la transgression d'interdits. Là encore il faut distinguer entre les mises à mort à dédicataire ou sans dédicataire. On désignera ce second groupe sous la rubrique : sacrifices liés aux gome, qui se subdivise en :

1/ les sacrifices liés aux gome sans dédicataire ;

2/ les sacrifices liés aux gome dédiés à un agent naturel ou surnaturel.

Comme on le voit la grille d'analyse proposée vient compléter la distinction générale introduite dans le § 3. Ce qui signifie qu'il existe quatre formes possibles de sarso et le même nombre d'eka envisageables. On peut ainsi réaliser le tableau ci-dessous qui a l'intérêt de présenter une classification des formes sacrificielles ; il nous semble que cette classification pourrait servir de base, ou, en tout cas, de repère pour une étude destinée à recenser et à analyser dans leur spécificité les différentes pratiques d'immolation. Nous n'aborderons pas ici cette analyse, puisque nous avons décidé de centrer ce travail sur le rôle et les pouvoirs des ka'o : mais il était nécessaire de dessiner la configuration générale des rites d'immolation, pour saisir la place des eka dans l'ensemble de ces rites.

Etant donné d'autre part l'importance du rôle de l'espace, référent essentiel des pratiques de ka'o, nous procéderons, préalablement à l'exposé des fonctions de ka'o, à un bref inventaire de la toponymie ochollo en matière de sacrifices.



rites	propitiatoires à dédicataire naturel/surnaturel	propitiatoires sans dédicataire	liés aux gome à dédicataire naturel/surnaturel	liés aux gome sans dédicataire
sarso	+	+	+	+
eka	+	+	+	+

Tableau des rites d'immolation pratiqués à Ochollo.

5/ Les lieux d'immolation.

De nombreux points dans l'espace sont répertoriés par les Ochollo eux-mêmes en fonction des mises à mort qui s'y déroulent. On peut distinguer plusieurs catégories de lieux d'immolation : les lieux situés dans l'espace résidentiel, à l'intérieur de la maison ou dans le cadre du sous-quartier ; les lieux situés dans les terres appartenant au village.

A/ L'espace résidentiel.

a) la maison :

- à l'intérieur, deux emplacements : le pilier et le côté valorisé de la case. Tusa : le pilier ; ici s'effectuent les sacrifices dédiés aux ancêtres morts (tade ta maiza : mon père et mon grand-père). L'animal immolé est toujours une brebis.

Duma Penge : le côté valorisé de la case ; dans ce coin où siège l'aîné de maison ce dernier tue lui-même les moutons destinés au père mort (ta ade).

- à l'extérieur, quatre emplacements :

Kare penge : l'extérieur de la case. Kare penge se situe à l'intérieur de l'enclos où se trouve la case. On ne s'adresse jamais ici ni au père, ni aux ancêtres morts. C'est là qu'ont lieu les sacrifices dédiés au soleil et aux ombres des ancêtres, notamment.

Une remarque s'impose : dans la représentation des individus ces trois points de l'espace forment une configuration spécifique. En effet les sacrifices qui y sont accomplis entretiennent entre eux une relation bien définie. Lorsqu'un interdit a été transgressé et que le groupe domestique est affecté directement par les effets négatifs de la mau-

vaise action d'un de ses membres, l'aîné de maison tue près du pilier. Si la lecture des intestins révèle que le gome n'est pas "terminé", il faut tuer une seconde fois : on immole alors à duma penge ; si la consultation des entrailles est encore négative, de nouveau l'aîné de maison sacrifie, mais à kare penge. On applique aussi systématiquement cette procédure consistant à tuer successivement à tusa à duma penge et à kare penge, lorsque l'on construit une maison ou quand on acquiert un nouveau statut. D'ailleurs les Ochollo désignent eux-mêmes ces trois sacrifices comme suit : tusa dors : brebis du pilier, penge dors : mouton du coin de la case, penge desh : chèvre de l'entrée de la case. On ne tue jamais deux fois de suite devant le pilier et on respecte fidèlement l'ordre des trois sacrifices. Il serait aberrant, par exemple de sacrifier à kare penge juste après avoir immolé face au pilier.

Shio shucha : pierre de l'aîné ; seuls en effet les aînés de lignée, de lignage et de clan d'une part, les ka'o d'autre part, possèdent dans l'enclos de la case cette pierre. Ils font là des offrandes de boulettes d'orge (yarisho) ; parfois ils immolent des moutons en invoquant leurs ancêtres.

Oge penge : le chemin qui longe l'enclos de la case ; les sacrifices pratiqués là sont dédiés aux esprits. Mais les tsala'e concernés sont ceux qui exercent leurs pouvoirs sur l'espace de la maison et non sur les terres appartenant au même propriétaire. Dans l'un des quartiers d'Ochollo, à Ke'a, aucun sacrifice ne s'effectue sur le chemin qui borde la maison.

b) le sous-quartier :

Dans ce cadre spatial trois types de personnages officient : les

aînés, les ka'o, les mura. On distinguera les emplacements situés en bordure du sous-quartier, et les emplacements localisés en son centre.

1° emplacements périphériques : les perspectives et les clôtures.

Konche : perspectives élevées dominant les basses terres. De nombreux sacrifices dédiés aux esprits ont lieu à cet endroit. En principe seul l'aîné de gatsa ou de clan peut tuer sur le konche. A Ke'a n'importe quelle immolation pour les esprits se déroule sur le konche : dans ce quartier le konche se substitue à oge penge. Notons que chaque sous-quartier d'Ochollo possède son konche où, selon les circonstances, officient les aînés ou les ka'o.

Mitsa : les clôtures de bois qui constituent les entrées des sous-quartiers. La plupart ont disparu aujourd'hui, mais on continue de tuer à leurs emplacements. Les rites d'immolation pratiqués là sont organisés par la collectivité. L'ensemble des habitants offrent au délégué du sous-quartier (le mura), chaque année après les fêtes du maskal, une chèvre noire qu'il tue à mitsa.

2° emplacements centraux : les arbres ou bois sacrés, les places et les pierres.

Kasha : arbre ou bois sacré ; ils appartiennent aux ka'o. Il est interdit de toucher ces arbres et de pénétrer dans ces bois, sous peine de commettre une grave violation de tabou. Seuls les ka'o peuvent immoler face aux arbres sacrés sur lesquels ils projettent le sang de la victime. Dans les invocations, les sacrificateurs s'adressent aux kasha ; lorsqu'ils jettent le sang sur l'arbre sacré ils disent : "arbres sacrés, mangez cela" (kashazo, aisa ma). Si un sacrificateur passe devant son bois sacré lorsqu'il se dirige vers un autre lieu de sacri-

fice, il s'arrête quelques instants et jette des boulettes d'orge.

Bàle : places d'assemblées ; l'espace du bale est, du point de vue rituel, nettement différencié, puisqu'on y dénombre au moins trois lieux d'immolation : le premier à garsa bale (le bas de la place), le second à afa bale (le haut de la place), le troisième sur l'oiza (où siège les ka'o lorsqu'ils sont appelés pour une affaire de leur ressort). La règle veut que seuls les ka'o sacrifient sur les bale des sous-quartiers où ils résident ; aucun autre homme, à l'exception du purificateur (make), n'officie sur les places d'assemblées.

Kistale : lieux d'immolation appartenant aux groupes définis par leurs origines territoriales qui résident dans le quartier de Zuza. On a déjà évoqué (cf. chapitre 1) ces quatre points de l'espace rituel appartenant respectivement aux gens de Belo, de Denketa, de Duka et de Muta. Ces groupes offrent des sacrifices propitiatoires dans ces emplacements marqués par des pierres qui servent aussi de sièges lors des réunions d'anciens.

Shusha : pierres ; certaines sont consacrées aux sacrifices offerts par les membres du sous-quartier.

En conclusion, ajoutons que certains lieux rituels du sous-quartier (kasha, bale, shusha) sont utilisés à des fins sacrificielles dépassant le cadre du sous-quartier. On y tue pour l'ensemble du quartier ou même pour tout le village, comme c'est le cas près de l'arbre du Bekero.

#### B/ L'espace territorial.

La plupart des immolations ayant pour objet la prospérité économique du village sont pratiquées hors du rocher. Les seuls spécialistes

ayant le privilège de tuer dans les terres environnantes sont les ka'o et les faiseurs de paix. Chacun de ces personnages a une responsabilité rituelle à l'égard de certains points de l'espace où ils jouent le rôle d'aînés (baira).

a) bois et forêts :

Kasha : on dénombre dans les zones cultivées dépendantes d'Ochollo, dans les hauts-plateaux, à Chano et à Lante, des bosquets d'arbres sacrés, possessions exclusives des ka'o qui immolent en ces lieux.

Shesha : forêts sacrées en bordure du lac Abaya. Ces lieux font partie des territoires de Chano et Lante. Ailleurs la forêt est dénommée wura : on ne s'y livre pas à des pratiques rituelles. Aujourd'hui ces sites ont été quasiment détruits lors de la construction de la piste reliant Arba Minch et Addis Abeba. A Lante comme à Chano on immolait notamment des vaches trop vieilles pour allaiter (gawa miza). Cette pratique est rigoureusement interdite dans les bosquets d'arbres sacrés (kasha). Ce qui confirme que dans la représentation des Ochollo les forêts sacrées constituent le lieu de pratiques rituelles obéissant à des prescriptions particulières. Shesha est le destinataire des invocations faites lors de ces sacrifices.

b) eaux :

Atsa : cours d'eau ; autour du village des rivières descendent vers les basses terres. Par le vocable atsa on désigne aussi les sources où les habitants viennent s'alimenter en eau. Lors de notre séjour un mouton s'étant abreuvé à l'une d'elles, l'assemblée du sous-quartier intéressé se réunit et décida que l'on offrirait un mouton pour purifier la source. L'immolation eut donc lieu en cet endroit. Dans les hauts-plateaux comme dans les basses terres il est de règle de tuer régulièrement près des

cours d'eau pour s'assurer contre les risques de sécheresse.

Waro : canaux d'irrigation ; chaque année d'importants rites d'immolation ont lieu à Chano et à Lante, avant de déclencher l'irrigation de ces territoires. Le ka'o principal de Gucha officie à l'embouchure du canal central de Chano : Yoche Waro. Le ka'o principal de Ke'a.tue, lui, à Lante à l'ouverture du canal Gidabo.

Abazo : le lac Abaya ; des sacrifices ont lieu périodiquement sur sa rive, destinés aux esprits qui vivent au fond de l'eau. D'autres immolations sont dédiées, remarquons-le, au lac lui-même. Il existe plusieurs emplacements, les uns du côté de Chano, les autres du côté de Lante, réservés à ces initiatives. Seuls certains sacrificateurs sont habilités à tuer en ces lieux ; les autres hommes, s'ils désirent invoquer les esprits du lac, le font du haut des konche.

c) les chemins :

woga oge : chemins de la loi ; la plupart des trajets des ka'o sont ponctués d'arrêts au cours desquels le sacrificateur officie sans quitter le chemin. C'est pourquoi on désigne par l'expression "immolation de chemin" (oge shuka) les sacrifices que le ka'o accomplit ailleurs que dans les lieux ci-dessus répertoriés. Il est souvent difficile de distinguer la trace du sentier - surtout en saison des pluies - mais, pour les Ochollo, il importe de rester dans le chemin, aussi évanescant soit-il. Il n'existe pas de sacrifice qui ait lieu véritablement dans les champs cultivés. Le choix d'un espace différent, le sentier, même si celui-ci traverse le champ cultivé, est clairement réaffirmé par tous nos interlocuteurs indigènes.

Nous nous sommes limités à un recensement des principaux lieux d'immolation, mais à l'énoncé de ces marques toponymiques l'on sai-

sit le soin avec lequel les Ochollo s'efforcent d'établir une topique des rites d'immolation. Tel se dessine le paysage où se meuvent ces personnages de premier plan, les ka'o, dont l'ombre rassurante plane sur la société d'Ochollo.

## II - LES KA'O.

Avant même d'en avoir rencontré, l'étranger, à peine au contact des habitants du village, se trouve informé de l'existence des sacrificatèurs. Je me souviens qu'à notre première incursion sur le marché, un individu qui devint plus tard un ami, nous tint à peu près ce langage : "Saro, sarò (formule de salutation), mon nom est Maga ; je suis de ce quartier. Tout ce quartier s'appelle d'un seul nom : Doma. Pour nous le ka'o est l'homme appelé ka'o Aldo." Il ne fut question que plus tard des dignitaires d'Ochollo. Il apparaissait à nos hôtes plus naturel de se faire connaître en indiquant d'emblée leur ancrage résidentiel et le nom du ka'o dont ils s'intitulaient les wodena, mot qu'on peut traduire par dépendants. D'ailleurs quand nous croisions des anciens nos guides aimaient à nous montrer les ka'o et nous présentaient à ces individus prestigieux. Aujourd'hui encore les ka'o font l'objet de l'admiration et du respect de leurs concitoyens. Ils n'hésitent pas à marquer leur supériorité par rapport au commun des mortels en s'abstenant de se joindre aux festivités organisées par des individus de moindre rang.

Quelque temps après notre arrivée, quand nous invitâmes les anciens, aucun ka'o ne répondit positivement à notre initiative. C'eut



été mesquinerie que de manifester par un tel geste de la curiosité à l'égard de l'étranger. Ainsi nous l'expliquèrent, plus tard, les ka'o qui acceptèrent de travailler avec nous.

Si la seule traduction rigoureuse du vocable ka'o est "tueur spécialisé", il ne faut pas cacher que les Ochollo attachent une connotation particulière à ce terme. On associe assez généralement l'idée de prestige à la fonction de ka'o. Quand on parle de l'ex-empereur Hailé Sélassié on dit : le ka'o de l'Ethiopie. De là à faire du ka'o une sorte de monarque, il n'y avait qu'un pas que certains observateurs d'Ochollo et plus largement des territoires gamo, ont allègrement franchi. Straube nous apprend ainsi qu'il existe un "ordre monarchique" à Ochollo. L'idée d'une telle institution a de quoi faire sourire, tant elle demeure étrangère à l'organisation sociale qu'il nous a été permis d'investiguer. Il faut se rendre à l'évidence : rien d'analogue au pouvoir d'un seul ne se manifeste à Ochollo. Ce point a été mis clairement en lumière, lorsque nous avons décrit le rôle essentiel des assemblées, et les responsabilités politiques qu'exercent les halaka. La seconde constatation qui infirme l'idée d'une monarchie ochollo est la suivante : il existe un nombre assez considérable de ka'o : 18. On est loin de la situation postulée par Straube où il n'y aurait qu'un seul ka'o. Il faut donc se garder de projeter une interprétation préconçue, avant de se livrer à l'analyse du rôle effectif des sacrificateurs. On s'interrogera sur la place des ka'o dans la structure sociale du village, sur leurs attributs et leurs privilèges, avant de présenter les différents sacrificateurs et les fonctions qu'ils exercent.

<u>QUARTIERS</u>	<u>NOMS</u>	<u>CLANS (lignage)</u>	<u>SOUS-QUARTIERS</u>
DOMA	ALDO	BOLA (woshte)	KASHA
	MEGARO	GAOMALA	DALO
	MALEMUKO	BOLA (woshte)	AFAZE
	BEKELE	BOLA (woshte)	AFAZE
ZUZA	CHALBA	SHAMECHA	DOKO
	KANKO	ARGAMA	AFAUTETSA
	INFISI	KOGOMALA	GARSAUTETSA
KE'A	GARENO (kaza)	GASO (kaena)	KANSHAMA
	ZARA	GASO (kaena)	OPA
	DESTA	GASO (kaena)	URPE
	ASHA	GASO (kaena)	URPE
	KANKO	BOLA (oro)	MOALE
	ZAME	ZUTUMA	OPA
GUCHA	AFA	SHAMECHA	ABALE
	WORDOCHO	KOGOMALA	ABALE
	ANKA	AISAMALA	GASTUMA
	AMA	ZAURA	GASTUMA
	KASKE	KARI	GASTUMA

LISTE DES SACRIFICATEURS D'OCHOLLO.

1/ Place des ka'o dans la structure sociale.

Les ka'o se définissent par le savoir dont ils sont les détenteurs d'une part, par les pratiques dont ils ont le monopole d'autre part. La société reconnaît en effet que ces individus maîtrisent une compétence rituelle et un ordre de pratiques où est mise en oeuvre cette compétence. Il faut préciser que les ka'o ne sont pas les seuls spécialistes du sacré ; en situant brièvement les sacrificateurs par rapport aux autres rôles rituels, on saisit mieux la place qu'ils occupent dans la société.

Il n'est pas sans intérêt de confronter les positions respectives dans l'organisation sociale du sacrificateur, du devin et du thérapeute. Chacun d'entr'eux, à sa manière, élabore ou met en oeuvre des procédures symboliques. Le devin et le thérapeute ont en commun d'établir des prescriptions à l'usage des personnes qui viennent les consulter. Au contraire le ka'o agit directement lui-même au nom du groupe qui fait appel à sa compétence. Pourtant ces trois personnages font recours au même ordre de représentations ; observons les techniques de soins à Ochollo pour mieux comprendre comment intervient cet ordre de représentations.

Lorsqu'un homme est blessé au combat ou tombe malade, il a recours au hila, un homme réputé pour guérir certains maux ; il choisit son guérisseur en fonction du mal dont il est frappé. Ainsi sait-on que pour une blessure, on a intérêt à s'adresser à un hila habitant Afalaketsa. Pour un mal de dent, c'est un hila de Gucha qu'on ira consulter. Ces thérapeutes utilisent des moyens matériels, notamment de petits batons incandescents (pige) avec lesquels ils cautérisent les blessures. Mais toujours ils s'enquièreent auprès du patient sur la cause véritable du mal : se souvient-il d'avoir transgressé un interdit, a-t-il oublié un sacri-

fice important ? La souffrance corporelle n'est jamais seulement l'effet d'un préjudice matériel ; elle renvoie aussi à une causalité distincte, à des pouvoirs dépassant l'individu et la circonstance où le mal est advenu. C'est l'ordre des représentations qui donne leur efficacité et leurs significations à de tels pouvoirs. Aussi le thérapeute ne se contente-t-il pas d'employer des techniques de guérison ; il doit recourir à des invocations par lesquelles il tente d'écartier les forces maléfiques.

Cependant les prescriptions du hila se limitent à des conseils pragmatiques sur le repos à respecter, le régime à suivre, etc... Le guérisseur n'est pas en mesure d'orienter son patient en vue de conjurer le destin qui lui échoit. Cette tâche relève des fonctions de devin. On dénomme ce dernier de façon caractéristique : celui qui sait (era). On l'appelle aussi : celui qui a rapport aux intestins (maro). Remarquons que la fonction de devin est beaucoup plus valorisée que celle de guérisseur. On reconnaît que l'un et l'autre font preuve de compétence ; mais le devin est apte à déployer une stratégie symbolique et à guider son client en lui permettant de se situer au sein de l'univers de représentations où s'inscrivent les Ochollo. Le hila n'a qu'une faible maîtrise des enjeux symboliques. Il utilise le discours rituel (l'invocation) comme auxiliaire des procédés thérapeutiques reconnus efficaces. En ce sens il agit plus qu'il ne sait, à la différence du devin qu'on peut légitimement définir comme un homme de savoir.

Le devin et le guérisseur possèdent un second trait commun : leur compétence a été acquise. Tout homme peut se spécialiser dans ces arts. Evidemment, certains possèdent des dons qui leur permettent par la suite d'acquérir une renommée exceptionnelle dans l'exercice

de la thérapeutique ou de la divination. Ainsi des individus, de plus en plus sollicités pour la pertinence de leurs interprétations, seront-ils reconnus comme era ; de même, des hommes qui traitent les maux avec une efficacité particulière seront-ils réputés comme hila. Mais de semblables capacités ne sont nullement censées être transmises héréditairement ; en sorte qu'il est très rare que le fils d'un devin reconnu succède à son père. A notre connaissance, il n'existe pas de cas où les fonctions de era soient héritées de la sorte. La situation est analogue en ce qui concerne les hila.

Autre caractéristique commune aux devins et aux thérapeutes : ni les uns, ni les autres n'exercent dans des limites territoriales strictes. Tel qui s'adresse à un devin résidant dans le même sous-quartier que lui, n'hésitera pas, s'il est mécontent du résultat de la consultation, à aller chez un era d'un autre quartier. Même le dere ne constitue pas une limite pertinente hors de laquelle le devin ne pourrait exercer son art.

Dans les circonstances graves, lorsque la collectivité se préoccupe, par exemple, de choisir un dignitaire, elle envoie, nous l'avons vu, des délégués chez un devin particulièrement réputé et résidant dans une autre contrée. Lorsque, autrefois, le sacrificateur de Gucha officiait, on envoyait les entrailles de la victime à un devin de Zuza d'abord, et invariablement on les présentait ensuite à l'era de Ke'a. L'un et l'autre étaient les devins les plus écoutés d'Ochollo à cette époque (première moitié du siècle). C'est dire à quel point la divination et l'art de guérir sont le fait d'individualités ; leur renommée d'habileté est seule à l'origine de leur spécialisation, puisque de la reconnaissance de leur talent par un groupe dépend leur possibilité de consacrer le principal

de leur temps aux pratiques où ils excellent.

Rien n'apparente la divination et la thérapeutique à de véritables institutions ; en fait ceux qui se livrent à ces arts ne se voient conférer aucun statut particulier au sein de la société. Il faut cependant signaler que les devins appréciés jouissent d'un réel prestige. Il leur est même parfois témoigné des marques de respect semblables à celles qu'on confère aux sacrificateurs importants du village. Quand les Ochollo vont consulter le devin de Koyra, de l'autre côté du lac Abaya (7), ils doivent avant d'entrer dans sa case attendre que celui-ci ait répondu à leurs sollicitations. Ils ne parlent jamais à ce devin sans lui avoir préalablement baisé les pieds. Les era tirent parti de leur art en se faisant rétribuer leurs consultations. En principe ils n'admettent que des cadeaux, mais ceux-ci sont aujourd'hui souvent effectués en numéraire. Certes aucun devin ne peut fixer un prix pour ses services ; cependant serait vite éconduit celui qui profiterait des conseils du era sans lui remettre un don. Il est clair d'autre part que le cadeau offert doit toujours être en raison directe du prestige du devin consulté.

Le hila n'occupe jamais une position élevée au sein du groupe à qui il dispense ses compétences techniques. Rien à voir, de ce point de vue, avec le era. On explique communément le dédain dont on fait preuve à l'égard des thérapeutes par les préoccupations principalement matérielles de ces derniers. Ils mettent en effet tous leurs dons au service du corps : ce rapport essentiel à la chair ne peut, dans la représentation des Ochollo, que dévaloriser le rôle du guérisseur. De plus les spécialistes ne sont pas nécessairement des hommes des clans mala. A Gucha le hila fait partie d'un clan de tanneurs ; à Ke'a c'est une femme qui est réputée comme thérapeute. Nos interlocuteurs ont toujours nié donner une rétribution aux guérisseurs. En fait, il est rare qu'on ne leur fasse aucun don, ne serait-ce qu'une

calebasse de grain ou une jarre de bière d'orge.

Une autre explication de la position peu enviable assignée aux hila tient sans doute au fait qu'ils n'exercent jamais que sur la sollicitation des individus. Les era sont, quant à eux, souvent consultés par les représentants d'une collectivité - sous-quartier ou quartier - comme on l'a vu à propos de la désignation des halaka. De plus, les interprétations des devins mettent toujours en cause, au-delà de l'individu, un ensemble sociologique plus vaste : groupe domestique, lignée, voisinage, etc... Le champ d'intervention du era est donc extrêmement étendu ; cela tient en grande partie à l'influence de la théorie des gome dans la société ochollo.

Les remarques précédentes font apercevoir qu'il existe, à côté des sacrificateurs, d'autres individus caractérisés par le savoir dont ils font preuve. Le devin et le guérisseur témoignent l'un et l'autre de compétences rituelles. Mais le guérisseur les met au service de techniques matérielles, alors que le devin est avant tout un homme de savoir, un conseiller. D'autre part, si l'un et l'autre ont acquis leur savoir, seul le devin peut en tirer un certain prestige. Enfin le hila exerce ses dons sur des cas individuels, le era étant indistinctement consulté par une collectivité ou des individus. Ainsi s'esquissent les principaux traits d'une catégorie de personnages définis par une compétence acquise et auxquels la société ne confère jamais un statut supérieur à raison de cette compétence.

Les ka'o font partie de la classe des connaisseurs, comme les devins et les guérisseurs. Pour accomplir les rites d'immolation, il est, en effet, à tout le moins nécessaire d'être en mesure d'appréhender l'ordre des représentations impliqué dans ces pratiques. Mais les sacrificateurs n'ont pas à faire preuve d'un savoir hermétique comme les

devins. Chaque ka'o a son woga, dit-on : posséder la loi suffit à faire d'un tel individu un personnage public. Le sacrificateur n'est pourtant pas un simple récitant d'une règle impersonnelle qui le dépasse. Au contraire on pourrait définir le ka'o comme le détenteur héréditaire d'une règle que lui seul maîtrise, bien qu'elle ait trait à la collectivité dont il est membre. C'est d'une telle définition qu'il faut partir pour comprendre mieux ce qui distingue un sacrificateur d'un devin d'une part, et, d'autre part, la place faite aux ka'o à Ochollo, quel que soit le rayonnement propre à chacun d'eux. Notons que des rapports profonds unissent la fonction de sacrificateur et l'art du devin. Aux sacrifices de ka'o succèdent les interprétations du era ; bien plus, les prescriptions du devin sont souvent l'occasion d'une mise en cause du sacrificateur. Le era est en mesure de déceler des aspects dissimulés, consciemment ou non, mais parfois fort négatifs, de la vie du sacrificateur, quand les entrailles de la victime révèlent que ce dernier a transgressé un interdit (gome).

A la différence des autres spécialistes du sacré, les sacrificateurs jouissent d'un statut élevé dans la société. Cependant, pour obtenir le titre de ka'o, il n'est pas nécessaire d'accumuler des richesses ou de se voir choisi par l'assemblée de son quartier, comme c'est le cas pour ceux qui ambitionnent une autre dignité éminente : le rang de halaka. Un seul principe prévaut : l'hérédité. C'est en effet en tant qu'il appartient à un clan où se transmet en ligne paternelle le statut de ka'o, que l'individu peut à son tour y accéder. Sur la quarantaine de clans qui résident à Ochollo, dix seulement comprennent respectivement un ou plusieurs titre (s) de sacrificateurs. La distribution des statuts de sacrificateurs n'est pas liée à l'importance démographique ni au rôle politique des clans à l'intérieur de chacun des quartiers. Prenons



un exemple : à Zuza les clans Mash et Mazar constituent les groupes numériquement les plus importants ; un grand nombre de dignitaires locaux sont issus de ces clans. Par contre aucun sacrificateur du quartier n'en fait partie. Dans le même bitante, le clan Kogomala est représenté par une quinzaine de familles tout au plus. Malgré son poids démographique très faible, c'est au sein de ce clan que se transmet le titre de ka'ö.

Aucune régularité n'est donc observable en matière de répartition des titres de ka'o entre les différents clans d'Ochollo. Ainsi les clans Bola et Gaso comprennent-ils chacun quatre dynasties de sacrificateurs ; deux titres de ka'o se transmettent dans le clan Kogomala, le même nombre dans le clan Shamecha. Il est vrai que les Bola forment la majorité de la population de Doma, et les Gaso l'essentiel des habitants de Ke'a. Que dire de clans comme les Kogomala et les Shamecha, au demeurant dispersés à travers le village sans cependant occuper dans aucun quartier ni même sous-quartier une place prépondérante ?

C'est à une tradition remontant au passé mythique que certains groupes doivent de compter en leur sein un ou plusieurs sacrificateurs. C'est pourquoi un ka'o se réfère toujours à ses ancêtres et au woga que ceux-ci lui ont légué. Bien que le woga concerne, nous le verrons, les membres d'une communauté résidentielle ou territoriale, il n'est pourtant nullement nécessaire que le ka'o soit lui-même originaire de cette collectivité. Il faut dès maintenant signaler que rien n'interdit, en droit, au ka'o d'être d'une origine résidentielle différente de celle de ses dépendants rituels. L'observateur constate ainsi que l'actuel sacrificateur principal de Ke'a, ka'o Kaza, est né et a vécu à Doma avant de venir exercer ses fonctions dans son actuel quartier. Aux questions posées par nous au ka'o kaza lui-même, celui-ci répond en expliquant que, certes, on l'appelle le ka'o

de Ke'a, mais que, s'il a acquis ce titre, c'est parce qu'il appartenait au lignage Gaso kaena. En effet l'appartenance clanique ou lignagère est le fondement essentiel de la position de sacrificateur.

Une telle continuité, qui fait comprendre pourquoi la notion de dynastie employée par Straube, est à la base de la considération dont jouissent les sacrificateurs. Le ka'o n'est pas comme le halaka un homme "arrivé", ce qui suffit à justifier qu'il apparaisse aux yeux de tous comme en situation d'aïnesse (baira) par rapport aux dignitaires. Alors que l'accès au titre d'halaka comporte une procédure d'initiation (cf. chapitre 2) la société n'impose pas à l'individu appelé par sa naissance à devenir ka'o un cheminement analogue. Il est évident pour tous que le sacrificateur possède le woga, quel que soit l'âge où il est intronisé. Aucun homme, si ancien et si vénéré soit-il, ne saurait prétendre conseiller un ka'o ou rectifier ses manquements à la règle. D'ailleurs, à l'opposé du halaka entrant en fonction, le ka'o lors de son investiture n'est jamais traité d'enfant, et ses dépendants rituels témoignent de leur foi envers sa compétence.

Chaque ka'o doit faire preuve d'une connaissance approfondie des prescriptions qu'il applique dans ses rites. C'est qu'il n'existe pas une règle unique, une loi universelle que tous les sacrificateurs suivraient sans faillir. De la pluralité des traditions on peut donner une illustration simple : lorsqu'un ka'o sacrifie accompagné des halaka de son quartier, fréquemment ceux-ci bénissent leurs concitoyens et jettent de l'herbe en direction des spectateurs de l'immolation. Ensuite a lieu l'invocation du sacrificateur. Celui-ci doit-il prononcer d'emblée les formules consacrées en frottant le dos de l'animal ? Doit-il auparavant, à la manière des halaka, bénir ses dépendants en jetant non de l'herbe,

mais des feuilles de majo ?

Ka'o Worocho, un des sacrificateurs de Gucha, affirme que son woga lui prescrit de ne jamais jeter ces feuilles lorsqu'il tue dans les basses terres, à Chano. Par contre à Zuza toutes les personnes questionnées sont d'accord sur ce point précis : autrefois ka'o Chalba, le sacrificateur principal du quartier, jetait des feuilles de majo à la suite des halaka lorsqu'il officiait dans les basses terres, à Lante. Cela donnait même lieu à un cérémonial particulier, le ka'o restant assis pendant la bénédiction des dignitaires, alors que ceux-ci devaient se lever durant la bénédiction du sacrificateur et lui baiser la main après qu'il ait jeté les feuilles de majo. Ka'o Worocho à qui est rapportée cette coutume n'est nullement choqué par la différence d'attitude de son collègue. Elle ne fait, selon lui, que confirmer cette évidence : chaque sacrificateur obéit à une règle spécifique. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il ne faut pas chercher auprès d'un sacrificateur d'information concernant les rites d'un autre ka'o avec lequel il peut cependant entretenir des relations étroites. Il est admis qu'un sacrificateur n'a pas à divulguer le woga d'un autre ka'o.

Le woga du ka'o est fonction de la position qu'il occupe, des prérogatives qui lui sont imparties. Ainsi le ka'o Kaza de Ke'a a un rang élevé, puisqu'on indique qu'il est l'aîné des ka'o d'Ochollo. Alors que les autres sacrificateurs doivent utiliser leur lance uniquement pour froter le dos de leurs victimes ou toucher leur ventre avant de les égorger en se servant du couteau, le woga du ka'o kaze lui prescrit de tuer les moutons en perçant le coeur de sa lance. A ce personnage prestigieux correspondent des impératifs d'exception.

Dans l'application des règles rituelles les sacrificateurs ne cher-

chent pas à s'écarter du schéma auquel se pliaient déjà leurs ancêtres. Il semble même que le cérémonial accompli lors des rites d'immolation socialement valorisés ne laisse, la plupart du temps, guère place à l'improvisation. Les sacrificateurs s'en tiennent assez fidèlement aux normes traditionnelles, mais la variété de celles-ci est suffisante pour donner lieu parfois, à hésitation sur la marche à suivre. Comme nous l'expliquait le ka'o kaza, il ne faut pas faire de confusions qui auraient pour effet de violer un tabou. Par exemple, lorsque le ka'o kaza tue à l'intérieur de sa maison il lui est interdit de faire usage de la feuille de majo. S'il tue à l'extérieur de sa case, mais sans quitter son enclos, il ne peut se servir du majo pour saisir sa lance au moment où il frotte l'animal. Pourtant il lui est permis de jeter le sang de la victime à l'aide du majo. Ce n'est donc que lorsqu'il sacrifie à l'extérieur de l'enclos que le ka'o kaza utilisera le majo pour frotter le dos de l'animal et pour jeter le sang. L'intéressé avoue lui-même avoir certains jours, dans le feu de l'action, utilisé le majo pour ces deux opérations dans les limites de son enclos.

Pour chaque situation rituelle, il s'agit de trouver dans le registre de la règle les réponses adéquates. Il est facile d'énumérer les opérations constitutives d'un sacrifice. Mais chacune d'elles nécessite une série de prescriptions qui varient selon les woga des différents spécialistes. D'autre part d'un rite d'immolation à l'autre un même sacrificateur appliquera des règles hétérogènes. L'absence d'improvisation n'est pas synonyme d'un manque d'initiative du ka'o. En effet le répertoire auquel il doit puiser est suffisamment riche pour qu'il ait à mobiliser en toute circonstance un savoir complexe. Ce que confirme une autre occurrence rituelle : le parcours du ka'o. Il importe à cette occasion que le sacrificateur fasse certains arrêts en des lieux précis et jette des boulettes

d'orge en prononçant certaines invocations. Comme on l'a indiqué dans le chapitre 1, chaque ka'o a son chemin de la loi (woga oge). Il faut souligner cependant que les modalités du trajet effectué par chacun des sacrificateurs ne sont nullement uniformes. Par exemple si ka'o Anka, l'un des sacrificateurs de Gucha, suit un chemin identique pour aller tuer à la clôture (mitsa) qui marque l'entrée de son quartier et lorsqu'il tue près du lac Abaya, les emplacements où il fait halte pour jeter des boulettes d'orge ne sont pas les mêmes dans les deux occasions. Dans le premier cas, il s'arrêtera devant deux autres clôtures (mitsa) par où l'on accède à Gastuma et à Kancho, deux des sous-quartiers de Gucha. Dans le second cas il ne fera pas halte aux lieux des clôtures, mais marchera directement vers la rivière Hare où il effectuera un premier sacrifice avant de se diriger vers le lac Abaya.

Le choix des emplacements tient à la nature des sacrifices envisagés ; il faut au ka'o une compétence suffisante pour savoir que dans un cas le but du trajet est un sacrifice dédié aux esprits du lac, et que dans l'autre circonstance évoquée il doit conjurer des maux qui pénètrent par les portiques dans le quartier de Gucha : aussi importe-t-il de n'omettre aucune station rituelle aux mitsa.

Idéalement un sacrificateur devrait être en mesure de ne jamais faillir à sa tâche : il lui faudrait faire preuve d'une grande rigueur dans l'application du woga. La réalité est moins exaltante. Certains sacrificateurs ayant succédé très jeunes à leurs pères se révèlent incapables d'accomplir les rites ancestraux. Ce sont les anciens de leur lignée qui dirigent leur apprentissage. Officiellement il est interdit de prétendre que le jeune ka'o est initié au woga par ces parents, puisque ceux-ci sont dépendants rituels. Mais dans les faits, c'est aux "parents de ven-

tre" (ga'o dabo) que revient la responsabilité de former le nouveau ka'o. Nous avons ainsi vu un enfant dont le père venait de mourir, appelé à tuer pour éloigner une maladie (8) qui affectait ses dépendants.

Kanko avait moins de dix ans quand il devint ka'o de Muta. Il n'avait pas la force physique suffisante pour tuer un boeuf ou même un mouton. Le jour où il dut sacrifier une brebis, son oncle paternel guida son bras au moment où il égorga l'animal. L'enfant tenait lui-même le couteau ancestral, et l'oncle paternel avait posé sa main sur celle du ka'o en sorte de ne pas toucher le couteau. Chacun reconnut que le jeune ka'o avait lui-même égorgé l'animal dont il reçut les morceaux réservés. Par la suite, lorsqu'il apparut que le mal s'était atténué, on se félicita d'avoir provoqué ce sacrifice.

En général un enfant acquiert assez rapidement les compétences nécessaires en matière d'immolations. Afa, le sacrificateur principal de Gucha, est considéré comme un bon ka'o bien qu'il ait été intronisé tout enfant. On fait donc confiance aux très jeunes ka'o, car on admet que le manque de savoir-faire est un handicap mineur. Le plus gros défaut que puisse présenter un sacrificateur, c'est la négligence. Beaucoup d'histoires circulent à ce sujet, sur des ka'o qui se refusaient soit à préparer des boulettes d'orge en quantité suffisante pour les offrandes, soit à exécuter les arrêts prescrits sur les chemins de la loi. On n'hésite pas à les traiter de mauvais sacrificateurs (ita ka'o). Va-t-on jusqu'à pénaliser les nonchalants ?

Lorsqu'un ka'o fait mal son travail, cela se traduit par une suite d'évènements néfastes qui fondent sur la collectivité au nom de laquelle ce sacrificateur officie. De mauvaises récoltes, des inondations dans le secteur pour lequel le ka'o a tué, sont, d'après nos interlocuteurs

indigènes, les signes pertinents de son manque de savoir-faire. A l'occasion de ces catastrophes, les intestins d'un animal spécialement sacrifié par le ka'o doivent être présentés au devin, en vue de savoir si le sacrificateur n'a pas transgressé un tabou. Au cas où il aurait effectivement violé un interdit dans sa négligence à appliquer le woga, le ka'o se verrait alors lui-même mis en cause par ses concitoyens. Il lui faudra en finir avec le tabou (gome wursana) en accomplissant à ses frais des sacrifices d'animaux qui se révèlent parfois fort coûteux. Mais il arrive qu'un sacrificateur soit sanctionné plus gravement : l'assemblée décide de le dessaisir de ses fonctions en désignant parmi ses parents son successeur. Une telle mesure n'est cependant pas applicable à toutes les dynasties de ka'o, comme nous le verrons plus loin. Il importe cependant de signaler dès maintenant (9) que le principe de l'hérédité des fonctions à l'intérieur du groupe de filiation n'est pas incompatible, en fait comme dans la représentation des ochollo, avec la pratique de l'amovibilité des ka'o : le quartier de Zuza est le seul où aucun sacrificateur ne peut se voir révoqué de son vivant.

On remarquera que le jugement sur l'incompétence ou la négligence du ka'o ne peut se fonder sur de simples observations concernant la manière dont il officie. Personne n'est en droit d'accuser un sacrificateur de mal agir, tant que la lecture des entrailles de l'une de ses victimes n'a rien révélé de négatif à son endroit. Etant donnée l'importance du verdict du devin, il est strictement interdit que le ka'o participe à la consultation. "Jamais, nous disait Ka'o Worocho, je ne me suis déplacé pour aller voir le devin après un eka. Les halaka de mon quartier (Gucha) étaient délégués pour porter les entrailles au devin lorsque je tuais à l'intention du quartier."

Investis d'un statut supérieur par la société Ōchollo, les sacrificateurs sont en possession d'une compétence héréditairement transmise. A elle seule l'exclusivité qui s'attache au woga des ka'o justifie la position qui est la leur. Cependant, pas plus que les autres hommes, les ka'o ne sont à l'abri des répercussions graves qu'entraînerait tout manquement aux règles qu'il leur incombe d'observer. Absence de savoir-faire ou faute grave dans le comportement prescrit sont passibles de sanctions rituelles. Pour certains sacrificateurs, c'est la perte du statut qui guette celui qui exécute mal son woga. Avant de rechercher les limites des pouvoirs rituels des ka'o, interrogeons-nous sur les attributs et les prérogatives qui s'attachent au statut de ces personnages.

## 2/ Les prérogatives et les attributs des ka'o.

### a) l'apparence physique :

Il suffit d'avoir croisé une fois un ka'o sur le chemin pour être en mesure de repérer désormais tous les sacrificateurs, en raison d'un trait distinctif : la longueur de leur chevelure. Comme les dignitaires, les ka'o portent les cheveux longs, sans cependant se les faire tresser pour les grandes occasions. Ils se contentent d'exhiber leur casque de cheveux mais ne dédaignent pas de l'enduire, parfois, de beurre. Il est vrai qu'aucune dépense de beurre n'incombe aux ka'o, à la différence des halaka. On raconte cependant qu'un des ancêtres du sacrificateur principal de Ke'a est resté célèbre pour sa chevelure resplendissante : "On l'appelait woga ka'o (le sacrificateur de la loi) : il était grand, aucun homme d'Ōchollo n'atteignait la hauteur de son menton. Mais surtout, lorsqu'il travaillait dans ses terres de Doba, à Chano, on le voyait des places qui domi-



ment les basses terres. En effet il se mettait beaucoup de beurre sur les cheveux, et comme ceux-ci étaient très longs et couvraient son grand dos, malgré la distance, on apercevait brillant au soleil le dos courbé du ka'o".

Cette légende qu'aiment à raconter nos amis de Ke'a met l'accent non pas sur la quantité de beurre dont fait usage le ka'o. Ce qui compte essentiellement, c'est plutôt la grandeur du personnage et la longueur de son attribut distinctif : la chevelure. Le beurre n'est pas en lui-même un signe d'ostentation. Il sert d'auxiliaire pour mettre en valeur la beauté de ce ka'o "fin et long comme un serpent" dit aussi la légende.

Tout individu lorsqu'il prend les fonctions de ka'o est invité à se faire pousser les cheveux. Cette coutume s'applique aux enfants comme aux adultes : ainsi le jeune ka'o Kanko évoqué précédemment avait-il une chevelure fort épaisse, se distinguant nettement des autres garçons et filles du même âge qui, eux, sont tonsurés par mesure prophylactique. On nous a aussi indiqué qu'il est nécessaire que chaque jour le sacrificateur se lave les cheveux pour éviter toute souillure.

Aucun autre trait physique, aucun vêtement particulier ne différencie les sacrificateurs des hommes du commun. Le ka'o peut, s'il est riche, arborer des vêtements de qualité, mais aucune obligation ne le pousse à dépenser pour sa toilette.

b) les insignes :

Dans certaines dynasties de ka'o des insignes se transmettent avec le titre. Lors de son intronisation le sacrificateur reçoit des emblèmes qu'il portera pendant tout le temps qu'il assumera sa fonction. De quels objets s'agit-il ? La nature des emblèmes varie selon les différentes dynasties. Mais on dénombre deux insignes caractéristiques : le collier

de pierreries (golda) et les bracelets de cuivre (kango). Il est tabou pour le ka'o de se séparer, même quelques heures, de son collier. Par contre il arrive que le sacrificateur se désaisisse momentanément des bracelets. Ka'o kaza de Ke'a nous expliquait ainsi que ses bracelets étaient parfois abîmés lorsqu'il se livrait à des travaux agricoles. Aussi allait-il porter ces insignes à un forgeron voué à son service, membre du clan zutuma. Il pouvait donc laisser entre les mains d'un autre homme les bracelets, le temps de les réparer. Le Kaza porte aussi un collier, mais de mémoire d'homme, affirme-t-il, cet emblème n'a jamais été endommagé. Le Kaza porte son collier jour et nuit ; de la moindre infraction à cette règle résulterait la mort immédiate du contrevenant. Les autres ka'o porteurs de collier obéissent au même impératif.

Lorsqu'un ka'o porteur de collier est démis de ses fonctions, ou décède, il est prévu que le purificateur officiant pour son quartier remettra lui-même l'insigne à son successeur. A Gucha, c'est le make (10) qui, pendant les quelques jours qui précèdent l'intronisation du sacrificateur, porte sur lui le collier et les bracelets. Lorsque ka'o Anka du clan Aisamala se voit investi du titre de sacrificateur, le make accomplit un sacrifice de brebis sur le bale de Gastuma, le sous-quartier de Gucha où se trouve la maison de fonction du ka'o. Après avoir tué la brebis, le make trempe le collier du futur ka'o dans le toche, c'est-à-dire le liquide emplissant la panse de la victime. Le make lui-même attache le collier au cou du nouveau ka'o, et lui remet les bracelets. Dans cette circonstance, c'est au make, agent principal du rite d'immolation, que reviennent les morceaux réservés de la victime.

Un cérémonial semblable est pratiqué lorsque le ka'o kaza entre en fonction. A Doma cependant, ce n'est pas le sacrificateur qui remet le collier au sacrificateur principal, mais un homme dont l'ancêtre avait

été coopté par les habitants du quartier pour régler les questions afférentes à la succession du ka'o principal et arbitrer ses démêlés matrimoniaux. On donne à ce personnage, qui est l'aîné du clan kogomala, le titre d'angachi. La remise du collier et des bracelets constitue la phase essentielle de l'intronisation de ces sacrificateurs. Elle a lieu en présence des dignitaires du quartier et des autres ka'o : les habitants participent à cette manifestation et chantent en l'honneur du nouveau sacrificateur, avant de l'accompagner à sa maison.

Tous les sacrificateurs ne détiennent pas de tels emblèmes. Il semble même que la majorité des ka'o d'Ochollo n'ont jamais porté ni collier, ni bracelets. Ceux-ci auraient-ils pour fonction de manifester l'importance de leur détenteur ? Il est vrai que les sacrificateurs principaux de trois des quartiers du village portent ces insignes. Mais notons qu'à Zuza, aucun des ka'o n'en possèdent. Pour les Ochollo, ces bijoux ne symbolisent pas des positions sociales supérieures. Comme on le fait communément observer, les femmes aiment à se parer de colliers et de bracelets. Dans le cas des ka'o ces insignes témoignent surtout de la continuité d'une dynastie. On raconte que le premier sacrificateur de la lignée est venu au monde porteur du collier et des bracelets que ses successeurs se transmirent par la suite. Quant aux ka'o démunis d'insignes, certains prétendent qu'ils les égarèrent lors d'une guerre, d'autres reconnaissent que leur aïeul naquit simplement couvert de cheveux.

c) la dénomination des ka'o :

Les termes d'adresse ou de référence par lesquels on désigne les sacrificateurs sont de deux ordres. En principe il est possible d'évoquer un sacrificateur ou même de converser avec lui en employant le terme

ka'o. Le plus souvent, cependant, le terme de référence et d'adresse choisi est : wogade "homme de la loi". Ce vocable est plus valorisé que celui de ka'o qui a une signification plus générale et s'applique plutôt à la fonction qu'aux sujets.

Les sacrificateurs principaux de Zuza et Gucha doivent cependant être appelés ka'o ; ici ce terme prend un sens particulier, par opposition à wogade, puisqu'il marque la supériorité des sacrificateurs qu'il désigne. D'autre part l'emploi du mot ka'o permet de distinguer les deux sacrificateurs principaux de Zuza et Gucha, qui sont l'un et l'autre inamovibles, des sacrificateurs principaux de Ke'a et Doma qui, eux, peuvent être démis de leurs fonctions. Ces derniers sont appelés kaza. A Doma le terme d'adresse est aussi terme de référence : on parle de kaza Aldo et non de wogade ou de ka'o Aldo. A Ke'a le terme de référence diffère légèrement du terme d'adresse : pour évoquer le sacrificateur principal on ajoutera le mot ka'o et on dira ka'o kaza, alors qu'on utilise simplement le terme kaza lorsqu'on s'adresse à lui. Cette légère différence dans l'appellation de référence vise à indiquer le statut supérieur du sacrificateur principal de Ke'a par rapport à son homologue de Doma : en effet le ka'o kaza est le seul tueur habilité à sacrifier sur le Bekero au nom de tous les Ochollo. En résumé il existe donc quatre termes de référence : wogade, ka'o, kaza et ka'o kaza et trois termes d'adresse : wogade, ka'o et kaza.

N'omettons pas l'existence de surnoms attribués aux sacrificateurs par leurs dépendants rituels. A Gucha par exemple, trois ka'o sur les cinq qui officient répondent aux dénominations suivantes : Aroganje, Afile, Adento, dont chacune possède un sens précis. Le sacrificateur principal est appelé Aroganje, expression traduisible par : "les belles tripes".

Ganje signifie en effet la tripe de l'animal, qui, nous le savons, fait partie des morceaux réservés du sacrificateur. Par Ganje on n'entend pas seulement évoquer la tripe consommée, mais la panse du sacrificateur même. Souvenons-nous de l'importance attribuée au ventre, et convenons avec les Ochollo que le possesseur des plus belles ("aro" est employé pour désigner notamment les vêtements dont la qualité fait envie) tripes mérite bien d'être honoré comme le plus important des ka'o. Des trois sacrificateurs, Adento est celui dont les fonctions sont les moins valorisées, car il ne tue pas dans les basses terres. On l'affuble donc d'un surnom couramment employé pour désigner un homme âgé et respectable : littéralement grand-père. Il est impossible, par contre, d'obtenir des habitants de Gucha la signification du mot Afile. C'est, dit-on, une appellation si ancienne qu'on en a oublié l'explication. Nous savons, grâce au travail de J. Bureau, que certains halaka de Doïna et Chale (DoKo), autres territoires gamo, portaient le titre d'Afile. Resterait à savoir comment ce titre d'halaka est parvenu à Ochollo, et s'est transformé en surnom de ka'o.

Il faut préciser que, hors du quartier pour lequel officient les sacrificateurs, leurs surnoms ne sont jamais prononcés ; seuls les concitoyens de ces ka'o sont censés connaître ces surnoms. Dans les autres quartiers on emploie à leur propos les termes distinctifs d'ardesse et de référence.

d) naissance, mariage et mort :

Des cérémonies spécifiques marquent-elles l'accès au rang de ka'o ? Des phases nodales de l'existence de ces personnages, comme la naissance, le mariage et la mort sont-elles ponctuées de rites originaux ?

A la première question, il a été en partie donné réponse quand nous avons décrit la remise des insignes comme la phase essentielle de l'intronisation. En fait le sacrificateur n'a pas à organiser une fête, ni à se montrer envers ses dépendants d'une générosité ostentatoire, comme cela incombe au dignitaire. Dans la période récente il semble qu'on ait tendu à faire pression sur les sacrificateurs pour qu'ils se livrent à des dépenses de beurre et qu'ils offrent des boissons aux habitants de leur quartier le jour de leur investiture. Mais rien dans la tradition n'incite à observer une telle attitude. La règle à laquelle le ka'o est tenu lui impose une seule obligation : accomplir dans les délais les plus brefs tous les sacrifices qui sont de son ressort. C'est l'assemblée pour le compte de laquelle il tuera qui doit lui offrir les victimes, à une exception près : le ka'o doit en effet se procurer lui-même les animaux qu'il tuera dans sa maison en entrant dans ses fonctions. Mais notons que même à l'occasion de ce sacrifice, il n'est pas tenu d'inviter ses relations.

Tournons-nous vers la seconde interrogation : compte tenu du rôle que jouent les sacrificateurs à Ochollo et du respect qu'on leur témoigne, on est frappé du peu de répercussions qu'ont des circonstances comme la naissance d'un futur ka'o ou le mariage de l'un d'entre eux. Il est clair que l'importance du sacrificateur tient au fait qu'il incarne au sein de la société une essentielle continuité. Il serait donc vain de souligner par un apparat exceptionnel les ruptures que constituent le mariage ou même la naissance. On nous a dit souvent qu'une naissance de ka'o ne doit pas faire de bruit ; l'individu en lui-même n'a guère d'intérêt, socialement parlant, jusqu'au jour où il émerge à la mort de son père, ou qu'il est appelé à remplacer un parent déficient. Quant au ma-

riage, il est de règle qu'un sacrificateur soit marié ; cette condition est essentielle : mais le ka'o n'a pas à se distinguer des mortels par les formes cérémonielles de l'alliance. La seule question pertinente, lorsqu'on se penche sur les mariages de ka'o, est celle de la virginité de la fiancée.

En principe un ka'o peut épouser une fille non vierge ; il arrive souvent, vu le nombre élevé des divorces dans les sociétés gamo (11), et à Ochollo en particulier, que le sacrificateur épouse en secondes noces une femme elle-même divorcée. Cela pose cependant un problème pour les ka'o porteurs d'insignes. En effet il est de règle que, comme son conjoint, celle qu'on dénomme la ka'e porte elle aussi collier et bracelets. Mais seule une épouse vierge lors de ses noces est apte à détenir ces emblèmes. En cas contraire, ceux-ci se trouveraient souillés en raison de l'état d'impureté de leur détentrice. Pour ne pas transgresser cet interdit et permettre aux ka'o d'épouser selon leur choix, la solution pratiquée est la suivante : une femme non vierge est épousable par le sacrificateur à condition que celui-ci porte lui-même les insignes que devrait s'approprier son épouse. Le ka'o kaza et l'un des sacrificateurs de Gucha ont ainsi le cou orné de deux colliers, puisque l'un et l'autre ont épousé des femmes divorcées (sayo).

Aujourd'hui les ka'o morts ne bénéficient pas de funérailles distinctes de celles des dignitaires ou des hommes réputés d'Ochollo. Par le passé les rites funéraires des sacrificateurs différaient sensiblement de ceux qu'occasionnaient les autres décès. On avait coutume de ne pas pleurer le ka'o défunt en dehors de son habitation, alors que l'on se réunissait sur les places pour accomplir les funérailles des autres hommes. Le fils aîné du défunt, aussitôt son père enterré, lui succédait, selon

le principe de primogéniture : tout était fait en sorte d'assurer sans heurt la transition. Ici encore l'accent est mis sur la continuité.

Un autre trait caractérise l'attitude des Ochollo face à la mort, quand elle atteint leurs sacrificateurs : aujourd'hui encore les ka'o sont enterrés dans des lieux spéciaux. A la différence des autres personnes, ils possèdent ainsi leur propre cimetière. Les sacrificateurs morts sont enterrés près de bosquets d'arbres sacrés (kasha). A Doma, les ancêtres de kaza Aldo reposent tous en dehors du village près des bambous d'où, dit-on, émergea le fondateur de la lignée. A Gucha un lieu est réservé aux sépultures de trois des dynasties de ka'o, les deux autres ayant chacune leur propre cimetière. Dans le choix de leur dernière demeure les ka'o sont traités comme des personnages à part. Si rien n'est fait pour entourer leurs funérailles d'un cérémonial, c'est qu'il serait de mauvais aloi de traiter les ka'o comme des personnages "arrivés", sur le même plan que les dignitaires ou les héros. Cependant il importe aussi de marquer l'écart entre les sacrificateurs et les autres humains ; c'est pourquoi d'une part les habitants du quartier du ka'o défunt sont appelés à se déplacer pour rendre hommage à celui-ci dans sa propre maison et non dans un lieu public, d'autre part les corps des sacrificateurs reposent à part.

Ces coutumes font apparaître dans leur déroulement les préoccupations profondes qui animent la société Ochollo à l'égard de ses ka'o ; ces rites visent en effet à renforcer la continuité, c'est-à-dire la tradition et le woga qui s'incarnent dans la personne du sacrificateur. La représentation d'évènements comme la naissance, le mariage et la mort du ka'o tend à faire prévaloir la distance qui s'inscrit entre le statut de sacrificateur et tout autre position sociale, sans que le titre de ka'o puisse être



confondu avec quelque dignité que ce soit sanctionnant une réussite individuelle.

e) la maison :

La demeure du ka'o n'a jamais un simple rôle fonctionnel d'habitation. Pour les Ochollo, la maison est un attribut essentiel du sacrificateur, comme leur vocabulaire l'indique en distinguant eka so : la maison du sacrificateur, de l'habitation commune : so. Le ka'o bénéficie en quelque sorte d'une case de fonction. Même s'il est né dans cette demeure, il y demeure étranger jusqu'au jour où, succédant à son père, il effectue les trois sacrifices réglementaires aussitôt après avoir revêtu les insignes ancestraux et pris possession du couteau et de la lance de son prédécesseur.

Il faut tuer, dans l'ordre, une brebis destinée aux ancêtres devant le pilier (tus), un mouton offert au père défunt à duma penge, et un bouc pour chasser les ombres, exécuté la nuit à l'extérieur de la maison (kare penge). Par cette procédure le nouveau ka'o fait son entrée dans l'univers symbolique où il se mouvra désormais. On a indiqué que le sacrificateur est lui-même le promoteur de ces trois rites d'immolation. Mais il est rare que les halaka et les mura du quartier n'assistent pas aux deux premiers de ces sacrifices. Leur présence témoigne que les actes du ka'o ont une portée exceptionnelle. Par ses gestes et ses invocations le sacrificateur rétablit entre l'univers symbolique et la communauté une communication brusquement rompue par la disparition de son prédécesseur.

Quand un sacrificateur en remplace un autre qui vient d'être désaisi de son titre, il ne peut à son tour exercer ses fonctions qu'à si

préalablement le ka'o sortant a quitté l'eka so. Les dignitaires viennent signifier à l'impétrant qu'il lui faut abandonner la maison au plus vite. Aussitôt le déménagement terminé, une troupe de jeunes menés par les dignitaires attrape symboliquement le nouveau ka'o qu'ils portent de la demeure où il résidait jusqu'alors à l'eka so. Ils doivent garder un jour et une nuit le nouveau sacrificateur, et celui-ci inaugure son règne en faisant les eka du pilier et de duma penge devant une assistance nombreuse. N'oublions pas que le ka'o doit être entouré de sa (ses) femme (s) et de ses enfants. L'un après l'autre il les marquera du sang des victimes. Le sacrifice de kare penge a lieu sans aucune assistance.

Désormais, sous aucun prétexte, le sacrificateur ne doit déménager. Certains ka'o possèdent ainsi deux maisons, comme l'actuel ka'o kaza, dont l'une des épouses et les enfants de celle-ci vivent à Doma. Souvent le ka'o kaza leur rend visite, mais il ne lui est pas permis de demeurer dans cette case où cependant il est né. Autrefois ce sacrificateur était citoyen d'Afalaketsa, l'un des sous-quartiers de Doma : lorsqu'il a été désigné pour prendre le titre de kaza il a changé d'appartenance résidentielle, puisqu'il est devenu membre d'un sous-quartier de Ke'a, Kanshama, où se trouve sa case de fonction. Du même coup, remarquons-le, il a quitté la lignée (gatsa) dont il était membre pour faire partie d'un autre gatsa auquel tout homme choisi comme ka'o kaza appartient de droit.

Nous constatons ainsi l'extrême importance que les Ochollo accordent à la maison du sacrificateur, que ce dernier soit ou non amovible. Citons un cas qui confirme l'attachement des sacrificateurs à la demeure ancestrale. Ka'o Zame, du clan Zutuma habite dans la partie haute de Ke'a. Je m'étonnais lorsqu'il m'expliqua qu'en succédant à son père les premiers rites d'immolation qu'il pratiqua n'eurent pas lieu dans sa propre case. Au contraire, de

grand matin, accompagné des dignitaires, du mura, et de sa famille, il descendit dans un autre sous-quartier de Ke'a. Tous s'arrêtèrent face à un arbre, et c'est là que le ka'o tua une brebis en invoquant ses ancêtres. Quelle était la raison de ce déplacement ? Réponse de ka'o Zame : "je suis allé tuer devant le pilier (tus)". En fait l'arbre près duquel le ka'o tua avait été planté à l'endroit où se trouvait autrefois la maison des sacrificateurs zutuma. Pour des raisons conjoncturelles l'aïeul de ka'o Zame fut obligé de s'installer dans un endroit mieux protégé. Mais l'eka so demeure, aux yeux du ka'o et de ses dépendants, dans la partie basse de Ke'a. L'arbre sert à figurer le pilier. Régulièrement on replante un arbre, car il est nécessaire que, en dépit des accidents naturels, le contact entretenu symboliquement avec les ancêtres ne soit jamais rompu. Ainsi perdue l'ancrage originel de la dynastie des ka'o.

D'autres sacrificateurs ont leur case de fonction à l'extérieur du village. Ka'o Chalba, par exemple, réside à Zuza, mais doit cependant se plier à la tradition selon laquelle ses ancêtres vivaient à Belo, zone aujourd'hui dépeuplée, mais toujours cultivée, des environs d'Ochollo, dans une case qu'il lui faut entretenir avec soin. Aussi le ka'o doit-il, lors de son intronisation, sacrifier dans l'eka so de Belo. Personne d'autre en son absence ne peut entrer dans cette maison. Mais il faut noter qu'une fois que le ka'o a tué dans cette case, il peut désormais utiliser son habitation de Zuza à la manière d'une demeure de fonction où il effectuera le sacrifice du pilier. Il importe surtout de ne pas rompre le contact avec l'origine, et chaque année, ka'o Chalba reviendra tuer à Belo.

Nous n'avons connu qu'un seul sacrificateur qui n'hésitait pas à délaisser sa demeure de fonction. Ka'o Megaro avait longtemps vécu à Afaze, sous-quartier de Doma, avant de succéder à son père. Cependant il

laissa la jouissance de l'eka so paternelle, située dans le sous-quartier de Dalo, à sa propre mère qui y résidait avec une des femmes de Megaro. Celui-ci continua à vivre avec sa seconde épouse à Afaze. Quand sa mère mourut, le ka'o ne changea pas ses habitudes. Mais ce comportement original n'a jamais conduit Megaro à transgresser la règle ; en effet le ka'o sacrifie dans la case de Dalo. De plus, lorsqu'il doit tuer dans cette maison ou sur le territoire où il officie, Megaro a soin de passer la nuit qui précède l'immolation dans la case de Dalo en compagnie de sa première épouse.

f) les terres :

Dans le système traditionnel l'espace cultivé était périodiquement redistribué entre les habitants de chaque sous-quartier. Comme les dignitaires, les sacrificateurs avaient droit à un champ plus long que ceux réservés aux gens du commun : on leur attribuait une lance de plus qu'aux autres (cf. chapitre 2). Il s'agissait là d'un avantage destiné à honorer tout homme jouissant de la considération de ses concitoyens. Cependant le ka'o se distinguait véritablement des autres hommes par la jouissance exclusive de certains terrains associés à sa maison. Le sacrificateur en prenant possession de sa case de fonction devenait non seulement l'aîné (baira) dans cette case, mais aussi à l'extérieur du village, sur les territoires où il accomplissait ses rites. Les arbres sacrés (kasha), les forêts qui bordent le lac (shesha) appartenaient ainsi à ceux qui immolaient en ces endroits.

Quiconque tentait de défricher ces zones ou même d'y ramasser du bois, transgressait un tabou et s'exposait à de graves représailles de la part du ka'o maître de ces lieux. On raconte que l'un des sacrificateurs de

Gucha, officiant dans l'une des forêts sacrées de Chano, se vengeait de toute atteinte à ses territoires en accomplissant un déplacement rituel bien particulier. Il se dirigeait vers le champ du coupable et quittait le chemin pour fouler cet espace cultivé. Une fois qu'il avait posé ses pieds en celieu, toute activité agricole y était interdite. Ce champ faisait désormais partie de la forêt sacrée du ka'o. Les forêts sacrées furent donc vénérées, et nul ne se risquait sur ces territoires. Seul le sacrificateur avait la possibilité de se servir du bois des arbres de la shesha, mais il lui était interdit de défricher ces zones pour son propre compte.

Aujourd'hui les shesha ont disparu, mais les bosquets sacrés (kasha) demeurent. Les sacrificateurs possèdent toujours ces kasha. Mais, surtout, certaines dynasties ont la jouissance de terres cultivées à Lante, à Chano et dans les hauts-plateaux. Ces terrains ne firent jamais l'objet d'une redistribution. En effet les eka gada, ces terres réservées aux sacrificateurs, n'étaient jamais considérées comme propriété du sous-quartier, en sorte qu'il ne pouvait être question de les inclure dans le tirage au sort périodique. Dans ces champs avaient lieu d'importants sacrifices, et il était nécessaire de les préserver de tout usage profane en laissant au ka'o qui jouait le rôle d'aîné en ces lieux la disponibilité réelle de ceux-ci.

Lors de la réforme agraire organisée par le gouverneur impérial en 1967, les eka gada de Chano et de Lante disparurent ou furent grandement amputées. Par contre ceux de ka'o qui avaient des possessions à Ochollo et dans les environs les ont conservées : il ne semble pas que la réforme agraire de 1975 ait modifié cette situation ; nous avons pu observer les étudiants envoyés par le gouvernement révolutionnaire pour faire appliquer la réforme, s'appliquant à labourer un champ pour le compte du ka'o kaza.

Il leur était évidemment difficile de deviner qu'ils travaillaient sur une terre de sacrifice appartenant à un privilégié du système traditionnel qui observait le déroulement des opérations non sans une pointe d'ironie.

Il faut enfin préciser que tous les ka'o ne possédaient pas des terres de fonction. Comme les insignes, ces dernières se transmettaient au sein de certaines dynasties deulement. A Ke'a, quatre des six sacrificateurs avaient des eka gada à Lante. Les deux autres avaient des terres de sous-quartier (guta gada) à Lante, redistribuables selon les volontés de l'assemblée, comme celles des autres membres du sous-quartier. Ajoutons que trois des quatre sacrificateurs bénéficiaient d'eka gada à Lante en possédaient d'autres en bordure d'Ochollo. Le quatrième sacrificateur, le ka'o kaza, concentrait entre ses mains, outre les terres de fonction qu'il possédait à Lante, trois terrains situés à l'intérieur d'Ochollo, dans la partie basse de Ke'a ; l'un des champs jouxtait sa maison et les deux autres s'étendaient non loin de là : l'ensemble occupait plusieurs hectares, ce qui signifie qu'à lui seul le kaza possédait presque tout l'espace cultivable du rocher. Cet état de choses suffisait à conférer à l'intéressé une position économique nettement supérieure à la moyenne des habitants du quartier. On dit souvent que les sacrificateurs se sont arrogés par le passé les eka gada, en subordonnant à leur intérêt personnel les fonctions rituelles dont ils étaient investis : ils se seraient mis à défricher des lieux sacrés en transgressant les interdits traditionnels. Il est évidemment difficile de vérifier ces assertions : elles traduisent bien la suspicion qui s'attache aux sacrificateurs jugés trop prospères et avides de pouvoir.

Les sacrificateurs amovibles sont invités à abandonner les eka gada

lorsqu'on choisit de les remplacer. Cette mesure peut avoir de lourdes conséquences pour un individu, quand celui-ci est chassé de sa position de ka'o au moment des récoltes. Il lui est interdit en effet de bénéficier dans ce cas des fruits de son travail : le sacrificateur sortant est d'autant plus lésé que les eka gada constituent une part importante de ses possessions foncières. Mais aucun ka'o ne s'est jamais opposé à cette règle en cherchant à conserver les eka gada après avoir perdu ses pouvoirs rituels.

### 3/ Les privilèges des ka'o.

#### a) les préséances :

En toute circonstance le ka'o est tenu pour un personnage supérieur aux dignitaires et aux personnalités respectées, dans l'ordre des préséances. Dans les réunions auxquelles il participe, il a droit à la place d'honneur. Il est le premier à boire et à manger dans les lieux où il est invité. Il doit cracher les deux premières bouchées des aliments qu'il ingère et les deux premières gorgées des boissons qu'il absorbe, pour qu'ensuite chacun puisse consommer sans transgresser un tabou.

Les sacrificateurs principaux des quartiers bénéficient de préséances spéciales. Lorsqu'ils sont conviés à un repas en présence d'autres personnes il faut qu'ils mangent et boivent les premiers, mais hors de la vue des autres invités. Ils s'assoient à cet effet dans le compartiment où dort le maître de maison, et on tend un tissu pour les dissimuler durant leur repas. Lors de certains sacrifices où l'on consomme en plein air l'animal sur les lieux mêmes où il vient d'être égorgé, on installe

le sacrificateur principal derrière un rideau d'arbres ou entre des rochers. En aucun cas ce ka'o ne doit être aperçu pendant qu'il se nourrit ; de plus, le ka'o, sous peine de violer un tabou, ne peut utiliser les mêmesalebasses ou se servir des mêmes plats que les autres hommes. Ces prescriptions sont rigoureusement respectées. En principe on ne doit pas se servir avant que le sacrificateur principal ait mangé, mais lui-même peut autoriser les gens à se nourrir, une fois qu'il a goûté les aliments.

Dans les assemblées les ka'o siègent sur l'oiza du bale quand ils sont directement concernés par les affaires mises en délibération. Autrement, ils occupent les sièges d'honneur à la droite des dignitaires.

Sur le chemin tout homme est tenu de s'effacer s'il croise un sacrificateur et il est de règle que personne ne marche devant un ka'o.

b) les morceaux réservés :

Les sacrificateurs ont droit aux morceaux les plus appréciés des animaux qu'ils mettent à mort. Avant l'implantation de la mission, seuls les sacrificateurs principaux avaient droit de tuer des boeufs. Lors des fêtes de maskale tout individu désireux de faire abattre un de ces animaux en vue d'en consommer la viande ou de la vendre à d'autres personnes - car le boeuf est l'aliment le plus prisé lors de cette grande fête - devait faire appel au sacrificateur principal de son quartier ; celui-ci s'arrogeait en conséquence les morceaux réservés (tsera) de la bête abattue par ses soins. Cette pratique fut progressivement mise en cause dans chacun des quartiers : le ka'o kaza notamment fut obligé de faire un sacrifice de boeuf destiné à remettre aux habitants de Ke'a le droit de tuer eux-mêmes ces animaux.



Il est clair que le droit aux morceaux réservés constituait un privilège fort appréciable et, aujourd'hui encore, les ka'o obtiennent les tsera de tout animal tué par eux, sauf dans certaines circonstances rituelles : des sacrifices de bouc dont le cadavre est abandonné aux esprits ou les sacrifices de vaches suivis de combats rituels (bogets).

c) les premières récoltes :

Les habitants des territoires pour lesquels les ka'o sacrifient sont tenus de leur faire parvenir les produits nouvellement récoltés. Dans la représentation des Ochollo les prémices des récoltes équivalent aux morceaux de viande réservés ; on les désigne du même terme : tsera. A Chano le sacrificateur principal de Gucha, ka'o Afa, tuait notamment pour assurer la venue des abeilles, car le miel a toujours été un aliment très valorisé. Aussi chaque année envoyait-on à Afa les tsera du miel. Chaque homme de Gucha qui possédait des terres à Chano apportait une petitealebasse de miel à ka'o Afa. Celui-ci détachait les feuilles d'ensete couvrant le récipient et goûtait le miel en prenant soin de recracher deux fois le liquide. Puis il autorisait son hôte à se retirer et à consommer à sa guise le miel qu'il possédait.

Outre les tsera de miel et de céréales que recevait le ka'o, il avait droit aux prémices du lait. Ainsi tous les cultivateurs de Lante se devaient d'adresser au ka'o kaza qui était rituellement responsable de ce territoire, le lait obtenu après le premier velage de leurs vaches. Le propriétaire de la vache se rendait à la case du sacrificateur et lui baisait les pieds en prononçant ces paroles : "faites que les enclos soient pleins", c'est-à-dire : "que les bovins soient nombreux à Lante". Le ka'o kaza goûtait ensuite le lait qui lui était offert dans unealebasse et

permettait, en quelques mots, à son visiteur de consommer le lait ou d'en faire du beurre. Ces coutumes furent véritablement abolies lors du repartage officiel des terres de Lante et Chano en 1967. Mais auparavant l'implantation du christianisme les avait affectées sans les détruire.

Les sacrificateurs qui tuaient dans les environs immédiats d'Ochollo bénéficiaient des mêmes avantages ; ka'o Ama de Gucha tuait au nord-ouest d'Ochollo dans un bois sacré appelé Argebo Kasha. Les habitants de Gucha qui cultivaient aux alentours lui apportaient, avant de consommer leurs récoltes, quelques épis d'orge, de blé ou d'ensete, céréales répandues en ces lieux. Si le sacrificateur passait par là, avant qu'on lui eût apporté les tsera, il faisait halte pour goûter ces céréales, afin qu'on pût désormais les vendre ou s'en nourrir. Aux hommes qui lui offraient ces prémices, il souhaitait : "que les céréales viennent en quantité."

Faut-il conclure que les sacrificateurs s'enrichissaient à recevoir ces dons en nature ? D'abord ces prescriptions imposant aux individus de dédier aux ka'o les fruits de leur récolte étaient inégalement appliquées. Aux dires des anciens que nous avons consultés, on se contentait le plus souvent de remettre au sacrificateur quelques épis de céréales seulement ; de même il n'était pas question que chacun fit don d'un panier de coton. Le lait et le miel semblent avoir fait l'objet de prestations plus importantes. En second lieu, seuls les sacrificateurs de premier plan étaient en mesure de prétendre à des quantités de biens intéressantes vu le nombre de leurs dépendants rituels. Mais jamais ces quantités n'atteignirent un seuil suffisant pour qu'il soit permis de voir là l'équivalent de l'extension d'un tribut qui aurait servi à entretenir

le ka'o et les siens. La remise des tsera est une opération symbolique nécessaire au bon fonctionnement de l'économie du village. Dans la représentation des Ochollo le don des prémices n'est pas synonyme de l'assujettissement à un homme, mais plutôt conçu comme une procédure rituelle intransgressible où chacun, cultivateur ou ka'o, joue le rôle qui lui est assigné. Laissons pour lors ouverte la question de savoir dans quelle mesure certains sacrificateurs tiraient profit de ce privilège.

d) les services dûs au ka'o par les habitants de son quartier :

Le sacrificateur ne peut exiger de ses concitoyens aucune prestation en travail sur ses terres de fonction. La seule tâche qui incombe aux hommes et aux femmes est de construire et d'entretenir les cases des sacrificateurs de leur quartier. Lorsque la demeure du ka'o a été très endommagée par des intempéries, la population du quartier est mobilisée afin de reconstruire en une journée une résidence sur le même emplacement. Il faut en effet que le sacrificateur puisse passer la nuit dans sa nouvelle case, sous peine de transgresser un tabou essentiel.

A Doma, lorsqu'on reconstruit la case du ka'o Megaro, tous les gens de Doma sont appelés à participer à ce travail par les délégués des différents sous-quartiers ; il est de règle que les habitants de Kog'ma, la partie de Doma où vit ka'o Megaro apportent de l'herbe et du bois ; les citoyens des autres sous-quartiers de Doma n'apportent, eux, que le bois utilisé pour la charpente de la case. Au cas où il s'agit seulement de changer la paille du toit et des murs, cette tâche revient exclusivement aux gens de Kog'ma. En principe le ka'o doit offrir à boire aux travailleurs. Ensuite le sacrificateur inaugurer sa nouvelle maison, en effectuant les trois sacrifices du pilier, du coin consacré et de l'extérieur

de la case, après avoir congédié ses hôtes. Remarquons que la construction des maisons n'est jamais une entreprise individuelle à Ochollo, puisqu'on fait appel aux voisins ou aux amis. Mais dans le cas des sacrificateurs cette entreprise collective a lieu dans des limites de temps strictes, d'une part ; d'autre part, le ka'o, à la différence des particuliers qui bénéficient d'une aide extérieure, n'a pas à participer lui-même à la construction. Cette distinction est capitale, puisqu'elle indique bien que la population du quartier ne fournit pas seulement une aide au sacrificateur, mais, le temps d'une journée, met son travail au service du ka'o.

e) les prestations des dignitaires :

Un homme ne peut devenir halaka sans obtenir l'autorisation du sacrificateur principal de son quartier. Le postulant au titre de dignitaire doit donc apporter une jarre de bière d'orge au ka'o : il est d'usage que celui-ci le bénisse et lui donne la permission de laisser pousser ses cheveux. Nous avons vu aussi que lors des fêtes qu'ils organisent pour devenir bitane halaka les candidats doivent inviter tous les ka'o de leur quartier pour goûter les nourritures qui seront servies à leurs hôtes. On indique que les ka'o reçoivent ainsi les prémices (tsera) des aliments offerts tout au long des rites de transition. De plus, tous les sacrificateurs ont droit à des prestations monétaires. Le montant de la somme remise à chacun d'eux est fonction de leur importance relative au sein du quartier. Le sacrificateur principal reçoit, outre cet argent, du beurre et du miel.

Les obligations des futurs dignitaires envers les sacrificateurs semblent avoir pour objet de marquer clairement la subordination rituelle.

elle qui lie les halaka au ka'o. Nous aurons à nous demander si cette dépendance est purement symbolique, ou si les ka'o exercent une autorité réelle sur les halaka. Dès maintenant il est clair que les sacrificateurs jouissent d'un nombre de privilèges qui leur permet d'occuper une position supérieure dans la société Ochollo.

#### 4/ Les interdits spéciaux affectant les ka'o.

Les sacrificateurs sont astreints à se conformer à certains tabous spécifiques : les uns concernent la personne même du ka'o ; d'autres ont trait aux relations matrimoniales des sacrificateurs ; il faut enfin retenir les prohibitions qui s'appliquent à la résidence du ka'o. Essayons de recenser quelques uns des interdits les plus caractéristiques.

##### a) interdits pesant sur la personne du ka'o :

Lorsqu'il accède à la dignité de ka'o un individu doit se laisser pousser les cheveux. Se couper la chevelure, à moins d'avoir été préalablement déchu de ses fonctions, équivaut non seulement à abandonner le titre et à redevenir un homme du commun ; c'est aussi transgresser un tabou essentiel.

Il est gome d'exercer la fonction de ka'o alors qu'on souffre d'une infirmité corporelle. Quelques années avant notre arrivée à Ochollo, un sacrificateur de Ke'a fut ainsi déchu de son titre. Ce ka'o, dénommé Bele, et membre du clan Zutuma, s'était blessé en travaillant dans son champ et avait perdu un oeil. Les habitants de Ke'a se réunirent en assemblée et jugèrent qu'il valait mieux remplacer Bele par son parent le plus proche, Zame. L'oeil mort de ka'o Bele apparut comme un signe. On soupçonne Bele d'avoir transgressé autrefois un tabou et de n'avoir

Jamais effectué les procédures rituelles destinées à mettre fin au gome. Cette marque indélébile sur le visage du ka'o témoignait de l'impureté du personnage ; il ne devait donc plus officier, puisque ses gestes et ses invocations apparaissaient désormais comme dépourvue de tout pouvoir bénéfique.

Il arrive cependant que les Ochollo refusent de se plier à ce genre de tabou ; ils préfèrent garder un homme expérimenté dans les pratiques d'immolation, même s'il est affecté d'une infirmité évidente. A Gucha, l'un des sacrificateurs, Kaske du clan Kari, devint borgne. Ce ka'o était fort apprécié de ses concitoyens, car ses invocations avaient toujours d'heureux effets. Pendant des années il continua d'officier malgré cette infirmité. Un jour pourtant il perdit son autre oeil. Alors seulement il fut remplacé par un autre ka'o. Il se plaignit amèrement de son sort auprès de ses amis ; mais ceux-ci lui répondirent : "pourquoi te lamentes-tu ainsi ? Tu devrais être plutôt content d'avoir pu continuer à sacrifier pendant longtemps. Car tu étais borgne, ne le nie pas. Tous les gens le savaient, mais on a fait semblant de ne pas s'apercevoir qu'un de tes yeux ne fonctionnait pas. Tu étais un bon ka'o, mais maintenant nous ne pouvons nous dissimuler ton infirmité, sinon Gucha violerait le gome."

Quand nous étions à Ochollo nous avons assisté à des discussions entre les gens de Muta, le centre historique du village. Le jeune Kanko, ce ka'o enfant déjà évoqué ci-dessus (12), était boiteux. Or de mémoire d'Ochollo, jamais un sacrificateur de Muta n'avait été déchu ; le principe de l'hérédité s'applique très rigoureusement dans le clan des Argama dont les ancêtres émergèrent du rocher. Le sacrificateur du clan originaire et autochtone doit être inamovible. C'était donc porter un coup à une tradition essentielle que de démettre un sacrificateur aux ancêtres prestigieux.

Cependant nul ne pouvait nier la claudication dont était affecté Kanko. Devait-on garder ce sacrificateur, au risque de violer un tabou ? Fallait-il devant cet évènement inédit, ébranler une règle ancienne ? A notre départ les gens de Muta n'avaient toujours pas tranché.

b) interdits et relations matrimoniales des ka'o :

Il est nécessaire qu'un ka'o soit marié. Comme les autres hommes il peut s'adonner à la polygamie. Il importe que dans sa case de fonction le sacrificateur partage sa couche avec son épouse principale, la ka'e. Un ka'o ne peut donc sous aucun prétexte passer une nuit seul dans sa case. Lorsqu'un sacrificateur divorce il doit ... , le jour même où il se sépare de la ka'e, se procurer une autre épouse. Au cas où le sacrificateur a plusieurs femmes, s'il se sépare de l'épouse principale, il lui est interdit de la remplacer par l'une de ses autres conjointes. Il doit se marier à nouveau et sans délai. Cette règle d'avoir toujours une épouse auprès de soi pose parfois de délicats problèmes. En effet, comme les autres habitants du village les ka'o se disputent fréquemment avec leurs femmes : dans cette société celles-ci n'hésitent pas à s'en prendre violemment à leurs époux ; si les disputes s'enveniment, la femme prend le chemin de sa maison natale et le divorce est consommé. Devant une procédure aussi expéditive, les ka'o se trouvent fort démunis. A moins d'avoir engagé des tractations en vue d'obtenir une nouvelle épouse avant que la rupture n'intervienne, le sacrificateur esseulé ne peut se permettre d'enlever une femme à seule fin de ne pas transgresser le tabou.

Pour éviter semblables complications les dépendants rituels des sacrificateurs s'ingénient, en cas de litige entre ces derniers et

leurs épouses, à ramener la paix dans le ménage. Au moindre signe de mésentente, de longs palabres ont lieu entre les proches du ka'o et les voisins de son épouse. S'il apparaît impossible de réconcilier les conjoints, le sacrificateur doit se mettre en quête d'une femme, et le plus souvent la ka'e patiente quelques jours en attendant l'installation de sa remplaçante.

A Doma, une procédure spéciale a été anciennement instaurée pour épargner au sacrificateur principal les ruptures trop brusques. Un homme du quartier, le azige, celui même qui a pour tâche de remettre au nouveau kaza ses insignes, est chargé de faire revenir sur sa décision l'épouse qui a quitté la case de fonction. Le woga du sacrificateur principal veut en effet que sa conjointe, si elle l'abandonne, suive un chemin prescrit pour se rendre chez ses parents. La ka'e fait halte à la maison du azige où un lit spécial lui est réservé. Durant la journée et la nuit qu'elle passe dans sa case, ce personnage a tout loisir de faire entendre raison à l'épouse transfuge. Parfois la ka'e refuse de se réconcilier avec son époux : celui-ci doit alors aussitôt la remplacer.

c) interdits liant-les ka'o à leur maison :

Un sacrificateur n'a pas le droit de fermer la porte de sa case. De plus il est gome pour un sacrificateur de passer la nuit hors de sa maison. De tels tabous rendent difficile l'existence de ceux auxquels ils s'attachent. Un jour ka'o Worocho vint nous rendre visite et s'attarda plusieurs heures dans notre maison. Tout à coup il s'aperçut que le soleil déclinait et se leva bien vite en nous reprochant de l'avoir retenu si longtemps. Nous ne comprîmes que plus tard la raison de sa



mauvaise humeur. C'est que la porte de sa case était restée ouverte ; aussi craignait-il qu'un voleur ne s'y fût introduit. Pour éviter de tels désagréments, un ka'o doit faire garder sa case, ce qui est rarement possible aujourd'hui où les gens circulent sans cesse entre le village et les basses terres.

Remarquons qu'outre ces tabous qui s'appliquent à tous les sacrificateurs sans exception il existe des gome propres à certaines dynasties. Par exemple ka'o kaza de Ke'a ne doit ni toucher, ni consommer les chèvres. Il est le seul sacrificateur d'Ochollo à tuer des moutons et non des boucs à l'intention des esprits. Aucune chèvre ne doit même pénétrer dans l'enclos où se trouve la case du ka'o kaza. Les trois ka'o qui appartiennent au même lignage que ce sacrificateur se voient interdire la viande de chèvre. Cependant eux peuvent sacrifier cet animal, à condition qu'on leur remette pour morceaux réservés de la viande de mouton ou de boeuf. Le gome de la chèvre ne vise aucun autre ka'o à Ochollo.

Les tabous des ka'o ne concernent pas seulement ces personnages. En fait toute transgression d'un de ces interdits peut avoir des effets dramatiques pour les dépendants rituels de ces sacrificateurs. Ceux-ci se préoccupent fort de l'observance de ces prohibitions. Comme on le dit souvent : "un ka'o ne travaille pas pour lui-même"; toute une population est vouée à subir les conséquences des actes du ka'o. Elle n'en est que plus attentive à la vie privée comme aux interventions publiques des sacrificateurs. Le fait que ceux-ci aient toujours maison ouverte reflète bien l'étroitesse des liens qu'ils entretiennent avec leurs wodena. Pour comprendre la nature de ces rapports et la place qu'occupent les ka'o dans l'espace politique d'Ochollo, il nous faut saisir la diversité et les limites de leurs pouvoirs respectifs.

5/ Division du travail rituel et hiérarchie des sacrificateurs.

Ne nous laissons pas dérouter par le nombre des sacrificateurs et la diversité des pratiques d'immolation. Cherchons plutôt à faire apparaître l'organisation des rituels, la complémentarité des différentes initiatives des ka'o. Nous nous baserons sur l'étude au sein d'un des quartiers d'Ochollo, de toutes les pratiques d'immolation mises en oeuvre par les sacrificateurs.

a) les sacrificateurs de Ke'a :

A Ke'a nous avons pu dénombrer six ka'o. Quatre d'entre eux appartiennent au clan Gaso : ils sont du même lignage dénommé Kaena. Un autre sacrificateur est du clan Zutuma ; il ne faut pas oublier enfin un ka'o du clan Bola, membre du lignage Oro. Pour plus de clarté nous nous servirons des noms des plus récents sacrificateurs pour désigner chacune de ces dynasties.

Quel rôle revient respectivement aux quatre sacrificateurs Kaena ? Tous se réclament du même ancêtre : celui-ci fut le premier ka'o du clan Gaso. Il avait épousé une première femme avant de prendre le titre de ka'o. Quelques temps après avoir commencé d'assumer ses nouvelles fonctions, il désira convoler avec une femme de Ke'a qui lui plaisait. Mais à cette époque, dit-on, la polygamie n'existait pas. Le ka'o dut donc répudier son épouse pour se marier selon son souhait. Cependant plusieurs enfants étaient nés de la première union, auxquels s'ajoutèrent les fruits de ces secondes noces. Tous firent partie du clan Gaso, mais les enfants de la ka'e - c'était le nom donné à la seconde épouse du sacrificateur - formèrent un lignage distinct : les Kaena. Les descendants de la première femme constituèrent le lignage Malata Machina, littéralement "enfants de la femme simple", par opposition aux Kaena "enfants de la femme du

ka'o". Aujourd'hui le lignage Kaena comprend à lui seul cinq lignées.

1 - L'un des sacrificateurs de ce lignage se nomme ka'o Zara. Il réside à Opa près du bale principal de Ke'a ; il possède deux attributions distinctes. D'abord il joue le rôle de purificateur (gesho) pour les deux quartiers de Zuza et Ke'a. Toute souillure, notamment celles qui s'attachent à des pratiques sexuelles prohibées telles l'adultère et l'inceste, met en cause l'ordre social. C'est à Zara qu'on fait appel pour laver les individus, et débarasser leur quartier des impuretés qui les flétrissent.

En second lieu Zara tue pour les premiers fruits du coton (kame). Tous les ans les habitants de Ke'a financent l'achat d'une brebis et d'un bouc qui sont offerts au ka'o au début de la saison des pluies. Le premier sacrifice a lieu dans la case du ka'o en présence seulement de sa femme et de ses enfants. La brebis est mise à mort devant le pilier de la case et, auparavant, le sacrificateur invoque ses ancêtres en les priant de faire en sorte que les premiers fruits du coton s'épanouissent. La victime est ensuite consommée par Zara et les siens. Le lendemain les deux dignitaires en exercice de Ke'a accompagnent le ka'o dans son bois sacré, à Shocha Kasha. Cet endroit est situé en contrebas du village sur un monticule rocailleux d'où l'on a une vue dégagée sur les terres de Lante. Après avoir fait hurler le bouc en lui tirant l'oreille droite le sacrificateur adresse aux esprits la même requête qu'à ses ancêtres. Il tue l'animal et projette son sang autour de lui. Ensuite l'un des halaka dépèce la bête dont la viande crue est mangée sur place. Zara reçoit les morceaux réservés, et les dignitaires ont droit chacun à une patte de la victime : le bitane halaka mange la patte arrière gauche, la patte avant droite revenant au aduma halaka.

Les intestins des deux animaux égorgés successivement sont présentés au devin par les dignitaires. Si les entrailles révèlent qu'un tabou a été enfreint dans la maison du ka'o, celui-ci doit effectuer d'autres mises à mort à des fins expiatoires. Quand on s'aperçoit que le sacrificateur ne parvient pas à mettre fin au tabou, il est possible de remplacer ce ka'o. Il arrive aussi qu'on change de ka'o, lorsque les fruits du coton sont trop rabougris. Mais il faut préalablement que Zara sacrifie un autre animal dans sa maison pour que le devin décèle les raisons de l'inefficacité des rites du ka'o : il se peut que des violations d'interdits commises dans d'autres maisons que celle du ka'o soient à l'origine de l'impuissance symbolique de celui-ci.

Zara a succédé à son père Zardo qui mourut il y a une trentaine d'années. Notons que si Zardo officia pendant plusieurs décennies, avant lui quatre hommes se succédèrent, mais aucun d'entre eux ne demeura longtemps en fonction : les habitants de Ke'a durent les remplacer jusqu'au moment où l'individu choisi, Zardo, s'avéra un "bon ka'o".

2 - Ka'o Desta a pour tâche d'éloigner les bêtes sauvages, notamment les lions. Comme Zara il sacrifie régulièrement lors des premières pluies. Un bouc et un mouton sont ainsi remis au ka'o par le mura de son sous-quartier. Desta se rend à son bois sacré de Yaburo et tue le mouton. "Bois sacré, que le lion ne s'empare pas du bétail", dit-il avant d'immoler la victime. Ensuite il se dirige vers Doya Mitsa, l'un des portiques qui donnent accès au territoire de Ke'a. Près de cet emplacement se trouve une perspective (konche) d'où l'on domine le lac Abaya. Desta qui est accompagné par les dignitaires et le mura de son sous-quartier, fait halte sur le konche. Avant de tuer le bouc, il invoque les esprits : "tsala'e retenez les lions et les bêtes sauvages". Le mura dépèce le

mouton et le bouc quand les deux sacrifices ont été accomplis ; les quatre hommes s'asseyent à Doya Mitsa. Là le ka'o doit goûter la chair crue du bouc et la viande cuite du mouton. Après s'être sustenté, il fait signe aux autres participants de se servir à leur tour. A l'exception des morceaux réservés qui seront portés à la maison du ka'o, les deux animaux sont entièrement consommés sur place ; si des hommes travaillent dans les champs alentours, le ka'o les invite à participer au festin.

Ces sacrifices constituent la seule occupation rituelle de Desta. Il arrive que les habitants de Ke'a lui demandent de tuer, en dehors des périodes consacrées, lorsqu'un lion a dévoré un animal dans les basses terres, ou quand un léopard s'est attaqué à un homme du quartier. Desta accomplit les deux sacrifices décrits ci-dessus pour éloigner ces animaux dangereux.

Comme Zara, Desta peut être remplacé : lui-même a succédé à un membre de sa lignée, Bolade. Ce dernier devint par la suite balabbat d'Ochollo. Le père de Desta, nommé Dara, fut ka'o pendant une courte période avant d'être obligé de laisser la place à Aro, prédécesseur de Bolade.

3 - Ka'o Asha a, lui aussi, une fonction bien délimitée. Il est chargé de sacrifier en vue d'écarter les menaces de guerre provenant de l'autre côté du lac Abaya. Nous avons vu que les dignitaires de Ke'a étaient les faiseurs de paix d'Ochollo, spécialisés dans les rapports avec les gens de Koyra et les Gergeda. Or le rituel de ka'o Asha a pour but de protéger Ochollo contre les attaques de ces populations. Asha tue, à la fin des fêtes de Maskal, un bouc offert aux esprits par les gens de Ke'a. Ce rite s'effectue sur un konche en bordure du quartier : "esprits du lac Abaya, implore le ka'o, faites qu'ils ne traversent pas l'eau pour nous

surprendre sur cette rive".

Un des dignitaires de Ke'a se souvient d'avoir participé à un sacrifice de Asha organisé dans des circonstances dramatiques, puisque la nouvelle d'une offensive imminente des Gergeda s'était répandue. Les habitants du quartier ne lésinèrent pas : "j'achetais neuf boucs avec l'argent qu'avaient réuni mes concitoyens", raconte cet ancien qui était à l'époque bitane halaka ; "A Hako le ka'o les tua l'un après l'autre".

Mais Asha, comme les autres kaena, n'a pas le droit de consommer la viande de chèvre. Il fallut donc acheter l'équivalent des morceaux réservés qui lui revenaient de droit, et le quartier fournit au sacrificateur presque un quart de boeuf". Ajoutons que la dépense dut avoir un effet bénéfique, puisque les Gergeda n'attaquèrent pas les Ochollo.

Comme Desta, Asha a sa maison à Urpe. Mais, à la différence des deux autres sacrificateurs Kaena, Asha est inamovible. On notera qu'aucun de ces ka'o ne tue dans les basses terres ; mais nous verrons qu'ils accompagnent le ka'o kaza, sacrificateur principal du quartier, membre lui aussi du lignage Kaena, lorsqu'il se déplace à Lante pour y accomplir ses rites. Avant d'envisager le rôle de ce ka'o, mentionnons les deux autres sacrificateur de Ke'a.

4 - Ka'o Kanko réside dans le sous-quartier de Moale. Il est le seul des ka'o d'Ochollo à faire fonction d'aîné (baira) de son lignage ; les Orobola forment une des trois branches du clan Bola qui comprend en outre les Woshtebola et les Zikobola. Tous les Orobola sont installés à Ke'a : leurs ancêtres se fixèrent autrefois à Oro, emplacement aujourd'hui occupé par l'un des bâtiments de la mission protestante, dans le sous-quartier de Urpe. La plupart des Orobola sont maintenant concentrés dans le sous-quartier de Moale : ils ont construit près de la maison de ka'o Kanko

un petit bale où ils se réunissent entre eux. La situation à Moale est d'ailleurs fort complexe puisque ce sous-quartier est divisé en deux parties : l'est de Moale est inclus dans Ke'a, alors que l'ouest appartient à Gucha. La place d'assemblée est elle-même scindée en deux lieux de réunion distincts où les habitants de Ke'a Moale et ceux de Gucha Moale tiennent des assemblées séparées.

La plupart des sacrifices qu'accomplit ka'o Kanko sont destinés exclusivement aux Orobola. Notamment, à Oro, il tue en hommage à ses ancêtres et pour assurer la prospérité du lignage. Les Orobola lui offrent deux fois par an un mouton à cet effet. De plus Kanko sacrifie près de la rivière Bize pour protéger son lignage des maléfices des esprits. Mais le ka'o effectue un autre rite destiné à faire régner le bien-être à Ke'a Moale. Il tue chaque année sur le bale du sous-quartier, dans la partie réservée à Ke'a ; la victime, un mouton, est achetée par le mura avec l'argent des habitants de Moale. Ce sacrifice est différent des autres rituels du ka'o, puisque Kanko tue en tant que sacrificateur attaché à un territoire déterminé, et non en tant qu'aîné de lignage.

Le cumul des fonctions de korofine et de ka'o est très exceptionnel ; on peut l'expliquer par l'occupation progressive de Ke'a Moale par les Orobola. Ceux-ci auraient conféré à leur aîné le titre de ka'o, en étendant ses responsabilités rituelles à l'ensemble du sous-quartier où ils étaient devenus le groupe dominant. Cette hypothèse permettrait de comprendre pourquoi Kanko est le seul sacrificateur à ne pas officier au nom du quartier de Ke'a. Aucune tâche spécifique ne lui est en effet attribuée dans ce cadre plus général, et rares sont les habitants de Ke'a qui connaissent les attributions réelles de ce sacrificateur.

5 - Ka'o Zame du clan Zutuma travaille, lui, pour le compte de la popu-

lation de Ke'a. Son rôle consiste à garantir le coton de toute impureté. Tous les ans, au début de la saison des pluies, les habitants du quartier lui remettent un bouc blanc. Il faut que la couleur de l'animal soit identique à celle du coton qu'on souhaite récolter. Le sacrificateur parcourt avec le mura de son sous-quartier le chemin qui mène à Lante. De temps à autre il fait halte sur les konche pour jeter des boulettes d'orge en disant : "que le coton soit blanc que la récolte soit réussie". Lorsqu'il atteint les basses terres il tue l'animal dans un lieu consacré appelé Tsela.

Les sacrificateurs du clan Zutuma sont en principe inamovibles ; mais on a dû remplacer l'un d'eux, ka'o Bele, lorsque celui-ci devint borgne (13). Cependant Bele continua d'occuper la case ancestrale, et Zame devait aller chercher chez son prédécesseur sa lance de ka'o. Il eut été gome de déposer cette arme hors de la case des sacrificateurs Zutuma. De même Zame était-il obligé d'accomplir certains sacrifices dans la maison même de Bele.

6 - Le ka'o kaza, que nous avons déjà souvent évoqué, réside à Kanshama dans la plus belle case de Ke'a. Il serait fastidieux d'énumérer tous les sacrifices que lui prescrit son woga ; contentons-nous d'en retenir les plus significatifs. Mais, d'emblée, prenons pour guide l'espace d'Ochollo ; nous pourrions alors déterminer quatre catégories de sacrifices parmi tous ceux qu'effectue le kaza. Celui-ci tue en effet sur le territoire de Ke'a, selon un parcours que nous avons décrit dans le chapitre 1. Dans le même chapitre il a été fait mention d'un autre territoire où officie le ka'o : les terres de Lante. Un autre ensemble de sacrifices a lieu sur ce territoire mais concerne la rivière Baso sur laquelle se fonde tout le système d'irrigation de Lante. Enfin le double espace résidentiel et territorial d'Ochollo fait l'objet d'un rite d'immolation accompli sur le Bekero.

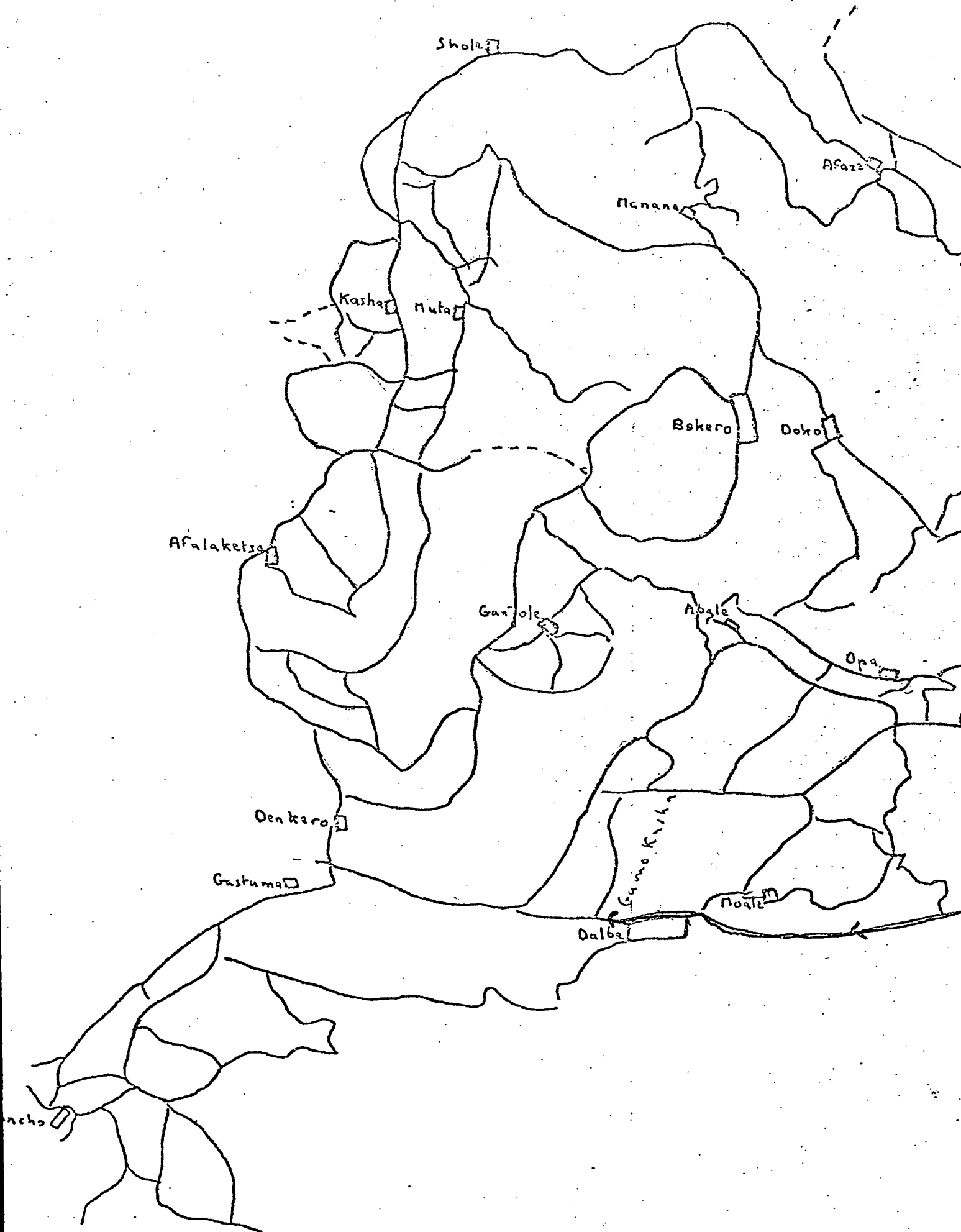


- Chaque année après les semailles le ka'o kaza reçoit de la population de Ke'a huit boeufs et une vache qu'il doit sacrifier afin que les récoltes soient suffisantes pour alimenter le quartier. Chacun des sous-quartiers offre un boeuf et trois autres animaux proviennent d'une collecte de fonds supplémentaires auprès des habitants de Ke'a. Un grand cérémonial est déployé à l'occasion de ces immolations. Elles s'effectuent durant deux journées successives. Le ka'o kaza doit être accompagné de quatre sacrificateurs de Ke'a (Zara, Desta, Asha, Kanko), des halaka et des ade ainsi que des mura des différents sous-quartiers. Beaucoup de gens se joignent au cortège, dans l'espoir de recueillir un morceau de viande lors de cette gigantesque tuerie. Le premier jour le chemin suivi relie la maison du kaza au sous-quartier de Bolana : la jonction entre le bas Ke'a (garsa Ke'a) et le haut du quartier (afa Ke'a) est opérée en suivant la bordure est d'où l'on domine les champs cultivés de Lante. Le premier sacrifice a lieu face à la maison du kaza sur une pierre appelée Budoshusha, puis on fait halte au bois des abeilles (Matsa Kasha). On s'élève vers le haut Ke'a : le kaza tue devant une clôture (mitsa) par laquelle les gens qui montent de Lante ont accès au quartier. Ensuite le kaza se dirige vers le bale de Bolana et sacrifie dans un lieu situé légèrement en contrebas de cette place (Bolana Miza) ; enfin il redescend et tue sur une perspective appelée Dube. Les invocations prononcées avant de tuer ne varient guère d'un sacrifice à l'autre : "que les récoltes soient bonnes, que les gens se portent bien". Il faut que les paroles du ka'o désignent tous les biens qu'il peut souhaiter à la population. Avant que le kaza ne formule ces souhaits, tour à tour les halaka et les ade jettent de l'herbe en disant : "Ka'o, voyez notre chemin, voyez notre chemin ; nous vous donnons ce boeuf ; que les récoltes, que les abeilles nous comblent". Quand le kaza a égorgé la victime, il

jette le sang ; puis il en marque le front des autres sacrificateurs : d'abord Zara ; puis Desta ; vient ensuite le tour de Asha, le dernier étant Kanko.

En signe de respect chaque ka'o baise la main droite du kaza. Celui-ci marque le front des ade qui lui baisent les pieds, et jette du sang sur l'assistance. Le kaza a droit aux morceaux réservés de chaque victime : en fait il les partage avec les autres sacrificateurs. Le reste de la viande est découpé puis distribué aux présents ; les halaka et les ade obtiennent les meilleurs morceaux. On réserve les pattes avant des victimes à tous ceux qui ont porté le titre de aduma ; ceux qui détiennent le titre de bitane halaka se partagent la patte arrière gauche. D'autres parts sont attribuées aux mura, puis, dans l'ordre, aux simples bitane et aux anciens non dignitaires ; les restes reviennent aux jeunes hommes. Au terme des cinq sacrifices chacun rentre chez soi pourvu de viande : il la consommera en famille ou avec des voisins et des amis, selon la quantité qu'il aura obtenue.

Le lendemain a lieu une nouvelle série de sacrifices. Cette fois le parcours va de l'extrémité Est de Ke'a à la frontière entre ce quartier et Gucha. Le kaza traverse tous les sous-quartiers du bas Ke'a (garsa Ke'a). Il tue d'abord au konche de Hako d'où l'on domine le lac Abaya, puis à Dapa et Dube, deux emplacements situés dans le sous-quartier de Kanshama. Pour conclure ces rites le kaza tue un boeuf dans son bois sacré de bambous, à la limite de Gucha. Les modalités de ces implantations sont identiques à celles précédemment décrites ; le kaza est suivi d'un cortège imposant. C'est le bitane halaka qui porte lui-même la lance et le couteau du sacrificateur. Ces mises à mort inaugurent un cycle rituel important, puisque durant le mois qui suit le kaza doit sacrifier à Lante.



- Un second parcours sacrificiel est prévu qui couvre le territoire de Lante du nord-ouest au sud-ouest d'abord : le kaza accompagné des trois autres sacrificateurs du lignage Gaso Kaena ainsi que des dignitaires en exercice, tue trois moutons dans chacune de ses terres de fonction. Il atteint le premier lieu, le bois sacré de Doba en bas des hauts-plateaux, puis se dirige, au nord, vers Tsentre où il tue un second mouton ; il immole un troisième mouton, plus à l'est, près du lac Abaya, à Ga'e. Doba, Tsentre, Ga'e sont les terres de fonction du ka'o kaza. Ce dernier longe ensuite le lac Abaya et pénètre dans la forêt sacrée (she-sha) : c'est là qu'il doit égorger une vache qui a fini d'allaiter (gawa miza). Il s'approprie les morceaux réservés de l'animal ; mais à peine les lui a-t-on remis que les jeunes gens qui suivaient le cortège se précipitent sur la victime : ils s'emparent de ses restes en un combat rituel (bogets). Pendant ce temps ka'o Asha tue en grand secret un bouc que lui ont fourni les habitants de Ke'a, mais dont il doit laisser toute la viande aux tsala'e. Il y joint une offrande de nourriture, un porridge d'orge (puntsa moide), spécialement préparé à cet effet par son épouse. On se rend ensuite à Irtsa, à la limite entre Chano et Lante, où le kaza tue un autre mouton. En principe ces sacrifices doivent s'effectuer en une seule journée. Le kaza doit être de retour avant la nuit parce qu'il lui est interdit de coucher hors de sa case de fonction. Souvent le kaza n'accomplit, par manque de temps, qu'une partie du trajet réglementaire. S'il décide de terminer plus tard ses rites, il doit cependant, lorsqu'il se rend à Lante pour faire les sacrifices restant à accomplir, parcourir le même chemin. Il fait halte dans les lieux où il a sacrifié auparavant, en y jetant des boulettes d'orge.

Toutes les victimes sont offertes par la population de Ke'a. A chaque mise à mort le kaza prononce des souhaits concernant les récoltes : "que les récoltes satisfassent pleinement les hommes", dit-il. Mais il doit ajouter une formule où il évoque spécialement le bourgeonnement du coton : "que les bourgeons soient gros". Le partage de la viande s'effectue en sorte que les morceaux réservés reviennent évidemment au kaza. Mais les trois ka'o qui le suivent obtiennent chacun une part : la poitrine de chaque animal pour Zara, la patte arrière gauche pour Desta, la patte avant droite pour Asha. Les dignitaires mangent sur place les restes de la viande, après que le kaza ait goûté la chair de ses victimes.

- D'autres attributions incombent au kaza qui est considéré comme le baira de la rivière Baso. Il est donc responsable des rites destinés à favoriser l'irrigation des terres de Lante. Nous nous référons, bien entendu, à l'époque où les terres de Lante étaient divisées en bandes appartenant aux subdivisions résidentielles d'Ochollo. C'est dire que tous les habitants du village possédant des terrains à Lante étaient concernés par le sacrifice qu'accomplissait chaque année le kaza avant l'ouverture des canaux. Le parcours réalisé par le kaza en cette occasion comprend deux étapes : la première à Hanako sur des terrains appartenant au groupe d'habitants de Zuza originaire de Belo (14); la seconde est à l'embouchure de la Baso et du canal principal de Lante.

Avant de décrire ces sacrifices, répondons à la question suivante : qui fournissait au kaza les moutons qu'il immolait dans ces deux lieux ? Tous les habitants d'Ochollo doivent contribuer à l'achat de ces animaux, puisque le bon fonctionnement du système d'irrigation est essentiel à la survie du village. Les halaka de Belo et les halaka de Ke'a se consacrent

spécialement à la préparation du rite. Ils collectent l'argent nécessaire et leurs épouses préparent le puntsa moide et les boissons qu'on consomme avec la viande des animaux mis à mort. On comprend facilement que les dignitaires de Ke'a participent à l'organisation des sacrifices puisque le ka'o kaza est le sacrificateur principal de leur quartier. Mais pourquoi les dignitaires de Belo s'associent-ils à leurs collègues de Ke'a ? C'est que les gens de Belo contrôlent le canal Gidabo qui commande toute l'irrigation des terres de Lante. Les ancêtres des gens de Belo furent en effet les premiers Ochollo à s'installer à Lante où ils creusèrent ce canal. D'autres voies d'eau furent ouvertes depuis lors, mais toutes dépendent de la première. Aussi le kaza rend-il en quelque sorte hommage à la priorité historique des gens de Belo. En effet, d'une part, il effectue un sacrifice sur leurs terres ; d'autre part, il invite ka'o Chalba, le sacrificateur de Belo, à l'accompagner dans les basses terres à cette occasion.

Zara, Desta, Asha et Chalba suivent donc le kaza à Hnako. Les dignitaires de Belo et de Ke'a bénissent en jetant de l'herbe fraîche, avant que Chalba lui-même ne présente au kaza entouré des trois sacrificateurs de son lignage le mouton qui sera immolé après l'invocation traditionnelle. Ensuite le cortège se rend à l'embouchure de la Baso et du canal Gidabo. Le kaza tue un second mouton face à la rivière puis jette par deux fois le sang de l'animal dans l'eau. Il marque ensuite successivement les trois ka'o de Ke'a et le ka'o de Belo. Lorsqu'il met du sang sur le front des dignitaires, il opère dans l'ordre inverse en marquant d'abord les halaka de Belo, avant les halaka de Ke'a. Lors du partage de la viande, il faut constater que les quatre ka'o associés aux rites du kaza ne reçoivent que les pattes arrière gauche des animaux, alors

que les halaka ont droit aux deux pattes avant des victimes.

Le kaza est parfois appelé à purifier (geshana) la rivière Baso quand un homme a commis dans les terres de Lante une action qui souille ce territoire. L'homme lui donne un mouton qu'il sacrifie en présence des sacrificateurs de Belo et de Ke'a. Après avoir transpercé le coeur de l'animal, il plonge la main dans la panse de la bête. Il en retire un liquide (toche) qu'il fette dans la Baso en disant : "que ce toche soit un remède pour les hommes et pour le bétail". Le kaza prend les morceaux réservés du mouton ; les autres participants se partagent la viande, comme lors de sacrifices de Hanako et de l'embouchure de la Baso. D'autres sacrifices avaient aussi lieu lors des récoltes : comme les rites décrits précédemment, ils avaient pour rôle d'assurer la régulation du cours de la Baso, dont on craint fort les crues, et l'alimentation normale des canaux d'irrigation. Mais les Ochollo ont toujours redouté par dessus tout la sécheresse, et le kaza intervient tout spécialement pour faire tomber la pluie, en tuant sur le Bekero.

- Lorsque les Ochollo subissent une période de sécheresse trop longue et que leurs cultures s'en trouvent menacées, ils envoient à Koyra, de l'autre côté du lac Abaya, les faiseurs de paix qui sont chargés des relations avec ces étrangers. Ces faiseurs de paix (ogatsa) ont pour mission de consulter le célèbre devin Mando : ce personnage est suffisamment expert pour les conseiller en de telles circonstances. Faut-il faire un grand sacrifice, demandent les Ochollo. Si la réponse de Mando est positive, les faiseurs de paix, à leur retour de Koyra, déclarent devant l'assemblée plénière du village réunie sur le Bekero qu'un grand sacrifice doit avoir lieu. Tous les quartiers sont appelés à contribuer à l'achat d'un boeuf qui sera mis à mort sur le Bekero.

Or le kaza est le seul sacrificateur habilité à immoler en ce lieu. Au jour dit il se dirige vers le Bekero accompagné des trois sacrificateurs de son lignage. Sont présents, assis sur leur siège d'assemblée tous les dignitaires et les ade d'Ochollo. Trois autres sacrificateurs attendent avec eux le kaza et sa suite : ka'o Chalba, le sacrificateur de Belo, qui est aussi le ka'o principal de Zuza ; ka'o Infisi et ka'o Kanko, les deux autres sacrificateurs de Zuza. Ils participent au rituel parce que celui-ci se déroule dans leur quartier : Chalba vient au-devant du kaza et lui remet les feuilles de majo que ce dernier jette pendant ses invocations. Ensuite les ka'o s'assiéent en respectant un ordre de préséances bien précis : le siège d'honneur revient au kaza ; à sa droite Zara, Desta, Asha ; à côté de ceux-ci Chalba, Kanko, Infisi. Le sacrifice a lieu dans la partie haute du Bekero où se trouve un arbre consacré (kasha) . Avant la mise à mort, les halaka doivent bénir leurs concitoyens en jetant l'herbe fraîche ; l'un après l'autre, dans le même ordre que lors des assemblées générales du village. Les dignitaires baisent ensuite les pieds des sacrificateurs, puis ceux-ci jettent chacun successivement les feuilles de majo. Ils imploront les pluies de chasser la sécheresse. C'est l'aduma halaka de Muta, l'aîné des dignitaires, qui remet le boeuf au kaza. Le sacrificateur principal est assis, et l'aduma halaka, debout face à lui, est suivi de tous les dignitaires en exercice. Tous s'écrient ensemble : "nous vous donnons ce boeuf".

Le kaza se lève et se dirige vers l'arbre face auquel il égorge le boeuf après avoir procédé à d'importantes invocations en frottant le dos de l'animal et en effleurant son ventre de sa lance.



Il est de règle que le kaza énumère tous les produits cultivés par les Ochollo. Évoquant ensuite les femmes, les enfants, les dignitaires et les autres ka'o, le sacrificateur conclut : "écarte-toi sécheresse ; que la pluie tombe ; que les récoltes soient bonnes ; que les abeilles donnent du miel ; que les femmes aient des enfants ; que les hommes du commun soient prospères ; que les aduma deviennent bitane ; que les ka'o fassent bien leur travail."

Lorsque la victime agonise, le kaza jette son sang sur le tronc de l'arbre, puis en marque tour à tour selon l'ordre des préséances les ka'o et les dignitaires. On découpe la viande après l'avoir dépecé l'animal, et le kaza doit cracher à deux reprises un morceau du cœur de la victime. Le kaza rentre chez lui avec les morceaux réservés. Après son départ a lieu une importante distribution de viande : les autres sacrificateurs se partagent la patte arrière gauche ; les aduma halaka et les anciens porteurs de ce titre reçoivent la poitrine ; les anciens bitane halaka et les bitane halaka en exercice ont droit aux côtes ; les mura et les simples bitane reçoivent aussi leur part. Mais notons qu'aux jeunes hommes de Zusa et Doma d'une part, de Ke'a et Gucha d'autre part reviennent respectivement la patte avant droite et la patte avant gauche de l'animal.

Tous les Ochollo s'accordent à reconnaître que le sacrifice du Bekero est le rite le plus important pratiqué au village : la foule se masse sur cette place, et l'on prend soin de choisir un boeuf énorme pour que tout le monde puisse emporter un petit morceau de viande. C'est à ce rôle de sacrificateur du Bekero que le kaza doit véritablement son prestige. Mais, malgré l'éminence de son titre, le personnage qui détient les fonctions de kaza n'est pas à l'abri des critiques. Ses dé-

pendants exigent de lui un grand savoir-faire rituel. De plus, si les entrailles de ses victimes lui sont défavorables, on n'hésite pas à remplacer le ka'o kaza, selon la même tradition d'amovibilité qui s'applique aux autres sacrificateurs du lignage Gasu Kaena.

b) la division du travail rituel :

L'analyse des tâches respectives des sacrificateurs de Ke'a nous révèle la relativité de leurs pouvoirs symboliques. Tout se passe comme si les devoirs rituels s'étaient trouvés répartis entre les différents ka'o en sorte que leurs attributions se complètent en répondant aux préoccupations essentielles de la collectivité. Ainsi, ka'o Desta et ka'o Asha officient l'un et l'autre pour protéger le territoire du quartier contre les incursions extérieures ; mais l'un exorcise les bêtes sauvages, tandis que l'autre écarte les offensives des autres populations. Menace humaine et danger animal sont conjurés séparément selon des rites spécifiques.

Prenons un autre exemple : nous avons observé que l'objet des immolations effectuées par ka'o Zara à Shosha Kasha et dans sa propre case, était de faire pousser le coton à Lante. Or ka'o Zame sacrifie lui aussi pour que la récolte de coton soit bonne. D'autre part le kaza, lorsqu'il tue à Lante, n'oublie jamais de mentionner le coton dans ses invocations. Y aurait-il recouvrement entre les fonctions de ces trois ka'o, ce qui démentirait l'idée d'une répartition des pouvoirs symboliques ? En fait il suffit de confronter les formules prononcées lors de chacun de ces rituels, pour constater que les interventions des ka'o concernent des stades différents de l'évolution de la plante. Si le ka'o Zara tue pour les premiers fruits du coton, les rituels du kaza concernent le bour-

geonnement de la plante. Ka'o Zame travaille, lui, à assurer la blancheur du coton. Les sacrificateurs agissent dans le cadre d'une véritable division du travail rituel, dont le but est de garantir le territoire auquel elle s'applique contre toute atteinte (calamité naturelle, maladie, guerre) et d'y faire régner fécondité et prospérité.

Nous nous sommes attachés à définir l'organisation rituelle dans le contexte d'un quartier donné. Il faut cependant indiquer que la division du travail sacrificiel à Ke'a s'inscrit dans une structure plus vaste. Les attributions des sacrificateurs de Ke'a ont trait exclusivement, à l'exception des immolations pratiquées par le kaza sur le Bekero, aux terres de Ke'a et de Lante. Mais les habitants du quartier possèdent aussi des terrains dans d'autres lieux, à Chano notamment. Pourtant aucun de leurs sacrificateurs ne tue du "côté gauche" (hadessa geda) - c'est ainsi qu'on qualifie Chano, par opposition à Lante, le "côté droit". En fait les pratiques d'immolation y sont du ressort des ka'o de Gucha. Si, à Lante les gens de Belo et de Ke'a furent les premiers à défricher et à mettre en culture les terres qu'ils défendirent farouchement contre les Wolamo et les Gergeda, les premiers occupants de Chano furent les habitants de Gucha. C'est pourquoi Gucha contrôle l'irrigation de Chano : de même qu'à Lante les modalités pratiques de l'irrigation sont décidées par l'ensemble des dignitaires sur proposition des halaka de Belo et de Ke'a, de même les travaux d'irrigation à Chano sont organisés à l'initiative des halaka de Gucha. C'est ka'o Afa, le sacrificateur principal de Gucha, qui tue chaque année pour l'ouverture des canaux, un mouton à l'embouchure de la rivière Hare et du canal principal, Yoche waro. Tous les Ochollo qui ont des champs à Chano s'associent pour financer ce sacrifice qui constitue le symétrique du rite effectué par le kaza près de la Baso.

Il existe donc une complémentarité des rôles sacrificiels. Mais l'articulation des fonctions distinctes des ka'o possède une double signification : d'une part, comme l'indique clairement l'analyse des tâches sacrificielles au sein du quartier, les pouvoirs symboliques des ka'o ne se recoupent ; ils ont au contraire des finalités spécifiques et bien distinctes. D'autre part, si nous prenons en compte l'organisation globale des rites à Ochollo, nous voyons que la distribution des rôles de sacrificateurs ne tire pas seulement son sens d'une complémentarité fonctionnelle, mais se fonde aussi sur la référence à la territorialité. La première remarque se vérifie aisément quand on voit, à Ke'a, ka'o Zame et ka'o kaza officier sur le même territoire tout en accomplissant des tâches non identiques. La confrontation des rôles du kaza et de ka'o Afa confirme la seconde remarque : comme le kaza, Afa sacrifie en vue d'obtenir abondantes récoltes de maïs et de coton : l'un et l'autre exercent des fonctions identiques, mais sur des territoires distincts.

Ajoutons que si l'organisation du travail rituel est structuré toujours aussi en référence à l'espace, c'est que l'opération symbolique d'appropriation du territoire dans le parcours sacrificiel est une composante essentielle du rite. Nous avons remarqué au chapitre 1 quelle importance les Ochollo accordent aux woga oge, ces chemins précrits qu'empruntent les sacrificateurs lorsqu'ils se dirigent vers les lieux où ils doivent immoler. Les déplacements des ka'o sont ponctués de haltes en des lieux consacrés où ils jettent des boulettes d'orge. Mais surtout il semble que cette société ait une prédilection pour les parcours au cours desquels plusieurs animaux sont successivement mis à mort. Souvent les invocations et les rites sont absolument semblables, comme c'est le cas

lors des trois sacrifices successifs du ka'o kaze sur les terres de Lante, à Doba, à Tsentre et à Ga'e. Il est essentiel d'assurer la continuité du parcours en marquant bien chaque étape. C'est pourquoi le kaza ne peut faire tous les sacrifices en un seul jour; il lui faut, quand il se décide à terminer ce rituel, suivre scrupuleusement le même trajet, en marquant d'une halte chacune des étapes où il a antérieurement immolé.

Si les Ochollo ont adopté cette tradition des parcours sacrificiels, cela ne tient certainement pas à des raisons pragmatiques. L'accomplissement des trajets pose certains problèmes pratiques quelquefois insurmontables. D'abord les dépendants des ka'o ne sont pas toujours assez riches pour leur offrir à la date fixée l'ensemble des animaux requis ; beaucoup préféreraient étaler ces prestations dans le temps. Ensuite la pratique des rites dans les basses terres entre parfois en contradiction avec les tabous des sacrificateurs, notamment lorsqu'il leur est interdit de demeurer hors d'Ochollo après la tombée du jour. Si les Ochollo restent cependant fidèles au woga, c'est que la signification primordiale des immolations consiste en ce que, par leur objet, par le trajet rituel, elles assurent la reproduction de l'appropriation symbolique de l'espace par une collectivité déterminée. Le sacrifice prend une place prépondérante dans la vie publique, parce que ce type d'appropriation symbolique/géographique est en étroite interrelation avec l'appropriation économique du territoire dans le cadre des activités productives.

Certains rites sont révélateurs du rôle symbolique des déplacements spatiaux. A Gucha la population offre régulièrement à l'un des sacrificateurs, ka'o Ama, une agnelle de couleur marron, la mako. Accompagné des halaka du quartier, le ka'o va jusqu'à son bosquet d'arbres sacrés en jetant à certains endroits des boulettes d'orge. Lors de ces arrêts il in-

voque ses ancêtres (tade ta maizo). Outre la mako, on s'est muni d'un autre mouton qui est immolé par le ka'o quand il pénètre dans le bois sacré. Ensuite Ama attrape la mako par les pattes de devant ; celle-ci est dressée face à lui. Alors le ka'o s'adresse à ses ancêtres : "tade ta maizo katsa gada utusofa, katsa muzofa balezai", "mon père, mon grand-père, que les sauterelles ne s'installent pas là où sont les récoltes, qu'elles ne les mangent pas."

Ama ne tue pas l'animal qui désormais sera sous la protection de tous les gens du quartier : la mako pourra brouter l'herbe où bon lui semblera, elle sera tolérée dans tous les jardins de Gucha. Il est interdit de la battre, ou de lui jeter des pierres. A chaque alerte provoquée par l'approche de nuées de sauterelles, le ka'o amènera à nouveau l'agnelle marron dans son bois sacré. Quand la mako est trop vieille, c'est-à-dire quand elle a engendré, on la tue sans cérémonie, ainsi que tous ses rejetons.

Dans le rituel de ka'o Ama la mise à mort apparaît comme un acte subordonné par rapport au déplacement. L'agnelle a un rôle symbolique plus important que le mouton. Pourtant la première est la victime désignée.

L'agnelle est investie d'un titre spécial (mako signifie purifier) : elle est l'instrument par excellence de l'inscription spatiale ; rejaillit sur cet animal l'éminence de sa fonction de médiateur entre l'homme et le référent territorial, dans une société où l'espace est l'élément même du symbolique.

c) la hiérarchie des ka'o :

Dans chaque quartier d'Ochollo l'un des sacrificateurs est considéré comme l'aîné (baira) de tous les ka'o. Ainsi dit-on que le ka'o kaza est le baira des ka'o à Ké'a ; après lui viennent dans l'ordre Zara, Desta,

Asha, Kanko et Zame. La hiérarchie des sacrificateurs se marque surtout dans les préséances à observer lorsqu'ils se trouvent rassemblés dans un même lieu. Quand un postulant au titre d'halaka convoque les sacrificateurs de Ke'a pour qu'ils goûtent les nourritures préparées pour les fêtes qu'il offrira à ses concitoyens, le kaza occupe le coin du maître de maison ; les autres ka'o du quartier sont assis à đuma pēnge dans l'ordre sus)indiqué. Ils reçoivent chacun certaines prestations, mais les quantités de produits et de numéraire sont proportionnelles à l'importance reconnue aux différentes dynasties.

La hiérarchie traditionnelle n'a connu au sein du quartier aucune mutation depuis les origines. Elle est clairement réaffirmée lors des parcours sacrificiels effectués par le kaza tout autour de Ke'a. Tous les habitants du quartier sont concernés par ces rites : beaucoup d'homme se joignent au cortège ; il importe que les sacrificateurs subordonnés suivent le kaza. Celui-ci marche le premier, suivi par ses collègues qui s'avancent l'un après l'autre dans l'ordre consacré. De même le kaza, après chaque mise à mort, marque du sang de la victime les fronts des autres sacrificateurs. Les positions respectives des ka'o sont ainsi mises publiquement en évidence. Le partage de la viande est un autre moyen de signifier la hiérarchie des sacrificateurs. Sur quels critères se fonde cette gradation intangible ?

Nous avons déjà invoqué la relativité des pouvoirs symboliques : chaque sacrificateur a son woga, et certains d'entre eux sont investis d'attributions plus vastes que les autres. Le kaza à lui seul cumule un nombre de tâches non négligeable. Il officie pour assurer le peuplement et la prospérité de son quartier ; il accomplit des rites pour que le coton bourgeoonne bien, pour que les récoltes soient belles et que les territoires cultivés par les gens de Ke'a ne soient pas ravagés par les maladies et

les insectes. Si l'on compare les fonctions de ka'o Zara aux multiples devoirs du kaza, on conçoit que le premier, qui tue uniquement pour les premiers fruits du coton et lors des procédures de purification, occupe, par rapport au second, une place subordonnée.

Il est plus difficile par contre de rendre raison des positions relatives des trois sacrificateurs du lignage Gaso Kaena. Pourquoi Zara a-t-il priorité sur Desta et Asha ? Nous avons affaire ici à une très ancienne tradition sur laquelle se fonde la hiérarchie des trois dynasties.

Dans l'échelle des titres de ka'o, ka'o Zame vient au tout dernier rang. Nous remarquons d'autre part qu'il ne figure même pas parmi les sacrificateurs invités à accompagner le ka'o kaza dans ses parcours rituels. Certes Zame a des attributions fort restreintes : mais n'est-il pas celui qui tue pour que tous les habitants de Ke'a puissent récolter un coton d'une blancheur immaculée ? L'ampleur de ses responsabilités devrait en bonne logique faire de Zame le supérieur de ka'o Kanko du clan Bola qui sacrifie seulement pour son lignage et à l'intention des membres du sous-quartier de Moale, alors que les rites de Zame concernent l'ensemble du quartier.

En fait le clan zutuma dont fait partie la dynastie de Zame ne jouit pas de la même considération que les autres clans de Ke'a. Certains membres du clan Zutuma sont des forgerons. Le fait qu'ils accomplissent des fonctions inférieures rejaillit sur le clan. Il faut remarquer que les Zutuma ne sont cependant pas castés, à la différence des autres forgerons de la région. Les membres de ce clan expliquent d'ailleurs qu'une seule famille exerce cet artisanat. Ils ajoutent que le forgeron zutuma ne travaille que pour les ka'o et les aînés de clans dont il répare les lances et les bracelets : un zutuma n'est donc pas



un artisan comme les autres puisqu'il n'accomplit que les travaux nobles. Il reste que, si, comme les autres ka'o, Zame est toujours invité par les postulants bitane halaka et reçoit certaines prestations à cette occasion, il est néanmoins interdit à ce sacrificateur d'entrer dans l'enclos du ka'o kaza et de le suivre dans ses déplacements. La subordination du ka'o des Zutuma tient donc à son origine clanique ; elle reflète une position sociale ambiguë.

Il faut retenir deux critères pertinents qui déterminent les places respectives des ka'o : d'une part l'importance relative des attributions de chacun ; d'autre part l'appartenance clanique (cas des Zutuma) et la position traditionnelle des dynasties au sein d'un même lignage (cas des Kaena). Lorsqu'on analyse le rôle de ka'o Kanko dans l'organisation du rituel à Ke'a et son rang dans l'ordre des sacrificateurs, il apparaît nécessaire de mettre en lumière un critère hiérarchique supplémentaire. Si ka'o Kanko vient en quatrième position cela ne tient ni à la nature ni à la diversité de ses fonctions. De plus il fait partie d'un clan aussi respectable que celui des sacrificateurs Kaena. Par contre Kanko tue seulement dans le cadre d'un territoire restreint, celui du sous-quartier de Moale ; les sacrificateurs Kaena travaillent au profit de la population de Ke'a. Le point de vue de l'extension territoriale intervient ici pour fixer la position de Kanko dans la gradation des ka'o. Il nous faut donc retenir qu'au niveau du quartier les rapports hiérarchiques des sacrificateurs sont fonction de trois critères bien précis : l'importance des attributions respectives, l'appartenance héréditaire, l'extension territoriale des fonctions. Reste à savoir si l'on observe aussi des rapports de subordination entre les sacrificateurs quand on dépasse le cadre du quartier pour s'interroger sur l'organisation des pouvoirs symboliques pour l'ensemble du village.

Il est une question que nous avons souvent posé à nos informateurs : y-a-t-il un ka'o d'Ochollo ? Dans d'autres sociétés gamo il est fréquent en effet qu'un homme soit considéré comme le ka'o du territoire (dere). Avant nous, Straube avait noté l'existence d'une dynastie pré-éminente qui aurait détenu le pouvoir rituel et politique à Ochollo. Mais nous avons la certitude qu'aucune monarchie n'a jamais pu être instaurée ; le ka'o-roi qu'évoque notre auteur fut simplement un balab-bati ; c'est-à-dire un chef de village désigné par les Amhara ; lui-même n'avait jamais fait office de ka'o : il avait détenu le titre de bitane halaka. Plutôt que de chercher un chef, monarque ou prêtre, écoutons les Ochollo : "de tous les ka'o, disent-ils, il en est un qui est l'aîné." Nous demandons alors quel est l'aîné des sacrificateurs. La réponse est complexe, et il vaut la peine d'y prêter attention.

On nous dit en effet que le ka'o kaza est le premier des ka'o parce qu'il tue au profit de tout le territoire (dere) lors des périodes de grande sécheresse. Il s'agit de l'immolation du boeuf, financée par tous les Ochollo et qui a lieu sur le Bekero. Nous avons vu que tous les dignitaires ainsi que les sacrificateurs de Zuza et de Ke'a participent à cette importante cérémonie. C'est pourquoi le ka'o kaza est le personnage le plus honoré et le plus en vue du village. La réponse de nos interlocuteurs ne s'arrête pas là puisqu'aussitôt on nous signale que deux autres sacrificateurs tuent aussi à l'intention de tous les Ochollo. L'un officie à Chano : c'est ka'o Afa, qu'on désigne du nom de ka'o de Chano ; en fait ses sacrifices ne concernent qu'une seule des dépendances territoriales du village. Il ne peut donc prétendre au titre de ka'o d'Ochollo.

L'autre sacrificateur évoqué est l'un des ka'o de Zuza, lui-même

issu du clan Argama. L'actuel sacrificateur n'est autre que le petit Kanko dont nous avons déjà fait mention. Traditionnellement chaque année tous les Ochollo offrent un bouc à ce ka'o. Ce dernier, suivi des deux dignitaires de Muta membres comme lui du clan Argama, emprunte un chemin de crête qui fait le tour du rocher dans le même sens que le soleil, d'Est en Ouest. Il porte sur son dos l'animal et traverse successivement des zones du rocher appartenant aux quatre quartiers. Il fait halte à de nombreuses reprises et jette des boulettes d'orge. Il prononce les paroles consacrées : ce sont des souhaits en vue de la prospérité du village, des invocations qui visent à exorciser les maladies et ces mots : "que le rocher ne tremble pas, que la terre demeure immobile". Revenu à son point de départ, le portique par lequel on accède à Doma, il jette du yarisho et, invoquant ses ancêtres, frotte le dos de l'animal avant de l'égorger. Il jette ensuite le sang de la victime puis en marque successivement son propre front et celui des dignitaires. Le ka'o rentre chez lui où il mangera les morceaux réservés.

Ce sacrifice a une importance capitale dans la représentation des Ochollo. Il est censé en effet assurer véritablement la pérennité du rocher : les Ochollo craignent tous d'éventuels éboulements, comme il en arrive de temps à autre. Or les Argama sont sortis du rocher et seul un sacrificateur dont les ascendants émergèrent des profondeurs terrestres peut préserver ses concitoyens des menaces sismiques. Parce que ka'o Kanko couvre à sa manière l'espace du rocher et qu'il est l'unique sacrificateur, à l'exception du ka'o kaza, à officier dans le village au-delà des limites de son quartier, il est souvent présenté par nos interlocuteurs de Zuza comme le plus éminent des ka'o ; certains l'appellent

même le ka'o d'Ochollo. Ils prétendent que Kanko est supérieur au ka'o kaza de par ses origines : le clan Argama n'est-il pas celui des vrais Ochollo, à la différence de ces immigrants que furent les Gaso ?

Cependant chacun sait en fait que le véritable ka'o d'Ochollo, l'aîné de tous les ka'o, est le kaza de Ke'a. D'une part l'ordre des préséances suivi lors du grand sacrifice du Bekero et en toutes les occasions où ka'o kaza et ka'o Kanko se trouvent dans le même lieu manifestent la prééminence du premier. D'autre part la supériorité du kaza tient objectivement, à une raison simple : l'efficace symbolique de Kanko est restreinte à l'espace du rocher alors que le pouvoir rituel du Kaza lorsqu'il tue sur le Bekero s'étend à l'assemblée composée de l'espace résidentiel et des dépendances territoriales d'Ochollo. Le seul critère pertinent en matière de hiérarchie des ka'o dans le cadre général du village est l'extension territoriale des fonctions ; l'appartenance héréditaire ne suffit pas à assurer la position relative des sacrificateurs.

Notons que l'importance des attributions de chacun des ka'o n'est pas prise ici en considération ; si Kanko est le second dans l'échelle des sacrificateurs, il faut reconnaître qu'il a pourtant des obligations rituelles moindres que celles du ka'o Aldo de Gucha. De même la prééminence reconnue au ka'o kaza ne se fonde pas sur le nombre et l'ampleur des immolations qu'il effectue à Lante, à Ke'a et au Bekero. Certes ka'o kaza est le ka'o de Lante quand il tue dans les basses terres : il est le baira de ces lieux ; officiant autour de Ke'a, le même personnage en est aussi le baira ; mais c'est seulement parce qu'il a la prérogative de tuer sur le Bekero, qu'on peut le désigner légitimement baira d'Ochollo et dnc ka'o du territoire. Les pouvoirs symboliques détenus par le même individu sont donc fortement spécifiés : ils ne prennent

d'efficace et de signification que relativement aux différents contextes et en référence aux extensions spatiales concernées. A elle seule cette relativité - on devrait dire cette contextualité - des pouvoirs symboliques va à l'encontre de toute accumulation du pouvoir rituel. Il n'y a pas de monopole du sacré à Ochollo ; d'abord parce que la primauté du ka'o kaza est liée à la circonstance du sacrifice sur le Bekero et non à une pratique de la domination religieuse à l'échelle du village, ensuite parce que le kaza lui-même entre dans un réseau d'interdépendances qui relie entre eux les sacrificateurs et dont nous devons analyser quelques aspects.

d) l'interdépendance rituelle des ka'o :

Nous nous intéresserons seulement ici aux rapports qu'entretient le ka'o kaza avec des sacrificateurs d'autres quartiers. Avec les sacrificateurs de Zuza le ka'o kaza effectue certains sacrifices. Nous l'avons vu ainsi tuer sur le Bekero entouré des trois ka'o de Zuza ; de même ka'o kaza effectue toujours les sacrifices près de la rivière Baso accompagné du ka'o Chalba, le sacrificateur des gens de Belo. Lors de ces rites, le ka'o kaza doit s'assurer de la collaboration de ces sacrificateurs puisqu'ils appartiennent aux groupes qui contrôlent effectivement les territoires où il officie ; cependant les ka'o de Zuza apparaissent dans une situation inférieure à celle du ka'o kaza. Ils ne tuent pas, et ils rendent hommage au sacrificateur principal de Ke'a, lorsque ce dernier leur marque le front du sang de la victime. Il y a bien interdépendance rituelle puisque le ka'o kaza ne peut se passer, en ces occasions, de la présence des sacrificateurs de Zuza ; mais la prééminence du ka'o kaza demeure incontestée.

Toute autre est la relation entre le sacrificateur principal de Ke'a

et son homologue de Gucha. Un mythe conte ainsi les débuts de la dynastie des ka'o kaza : "le premier kaza s'appelait Delo. A cette époque tout allait bien, les champs étaient florissants et les gens étaient heureux ; mais un jour le kaza devint aveugle parce qu'il s'était piqué les yeux avec les feuilles du sorgho. Alors tous les clans de Ke'a furent désormais obligés de l'accompagner lorsqu'il allait tuer près du lac Abaya. Les gens de Ke'a se lassèrent de toujours devoir le guider, et lui-même demanda d'être remplacé : "l'aveugle ne peut faire les sacrifices (eka)", disait-il. Alors les anciens allèrent à Gucha voir le ka'o du clan Samecha pour lui demander que faire. Aroganje, ainsi surnomme-t-on les sacrificateurs de cette maison, leur dit d'aller consulter deux anciens de Dorze : un homme du commun nommé Boko et un dignitaire, halaka Bodo. Ceux-ci accueillirent les envoyés de Ke'a en leur offrant des morceaux de boeuf, des boissons et un plat d'ensete. Les Ochollo expliquèrent le problème. Les Dorze dirent qu'ils donneraient une réponse le lendemain. Tous se rendirent le matin suivant à Ochollo. Les Dorze restèrent un jour et une nuit qu'ils passèrent chez le ka'o des Orobola, ka'o Maede. Ils lui donnèrent leur avis ; les Bola offrirent une chèvre aux hôtes de Dorze. Après leur départ les anciens du lignage Orobola allèrent, ainsi que les deux dignitaires du quartier, à la maison du ka'o kaza. Ils s'assirent après lui avoir baisé les pieds, et lui dirent : "le ka'o kaza peut être remplacé ; le kaza accepta, et les gens de Ke'a choisirent un nouveau Kaza appelé Naala."

Le mythe montre comment les anciens de Ke'a durent, pour résoudre un problème épineux - fallait-il ou non démettre le ka'o kaza de ses

fonctions - faire appel aux Dorze du village voisin (15). Mais on consulta d'abord le sacrificateur principal de Gucha qui, depuis lors, est partie prenante dans les opérations de désignation et d'intronisation du ka'o kaza. En effet, avant d'annoncer officiellement le remplacement d'un sacrificateur principal auprès de la population réunie en assemblée générale, les halaka du quartier doivent se rendre à la case du sacrificateur principal de Gucha. Celui-ci est informé du changement du kaza en titre et du nom de son successeur. Quand ka'o Afa - c'est le nom du sacrificateur principal de Gucha - a donné son accord, les dignitaires de Ke'a peuvent engager la procédure de succession, en faisant ratifier par l'assemblée générale la décision de changer le kaza.

De nouveau ka'o Afa intervient, lors de l'intronisation du nouveau kaza. Celle-ci a lieu sur la place de Dalbe, espace consacré aux rites funéraires, et commun aux deux quartiers de Gucha et Ke'a. Le nouveau ka'o kaza est amené par des anciens du clan Bola dans la partie est de la place. Notons que la cérémonie ne se déroule pas au milieu de Dalbe, frontière entre les deux quartiers, mais du côté ouest sur le territoire de Gucha. Là, le ka'o kaza est présenté à ka'o Afa qui l'attendait assis sous un arbre. Est présent ka'o Worocho, le second sacrificateur dans la hiérarchie rituelle de Gucha. Le kaza est accompagné des trois sacrificateurs de son lignage et du ka'o du lignage Orobola. Lorsque le kaza pénètre sur la place, Afa l'interpelle et le questionne en ces termes : "Connais-tu ton woga ? Feras-tu bien ton travail ? Respecteras-tu ton woga ?" Le ka'o kaza est debout en signe de respect face à Afa, ce dernier ne se lèvera que pour bénir le nouveau sacrificateur principal de Ke'a, en l'enjoignant de bien vaquer à sa tâche future.

Nous constatons ainsi que le cérémonial d'intronisation du ka'o

kaza comprend un hommage réglementaire au sacrificateur principal de Gucha. Ce rite est suivi par la remise des insignes - collier et bracelet - à l'élu. A nouveau c'est un personnage de Gucha, le purificateur (make) du clan Lontsamala, qui est chargé de débarrasser de toute souillure les précieux emblèmes. Lorsque le précédent ka'o kaza a été démis de ses attributions il a remis le collier et le bracelet à ka'o Zara, le purificateur de Ke'a. C'est donc Zara qui, à Dalba, remet les insignes au make : celui-ci sacrifie un mouton en lui arrachant le coeur. Il trempe ensuite le collier et le bracelet dans le liquide qui emplit la panse de l'animal. Ces opérations accomplies, le make rend les emblèmes à ka'o Zara qui en revêt lui-même le nouveau kaza. Alors seulement ce dernier peut se rendre à la case de fonction où il résidera désormais.

Tout se passe comme si le premier des ka'o d'Ochollo entretenait lui-même un rapport de subordination rituelle avec un sacrificateur pourtant inférieur dans la hiérarchie reconnue. Car personne ne conteste la prééminence du kaza sur Afa. En fait les procédures de désignation et d'intronisation des ka'o kaza prennent sens dans le contexte des rapports qui lient les deux quartiers de Gucha et de Ke'a. Lors des rites effectués à Dalbe, le ka'o kaza figure non pas en tant que sacrificateur d'Ochollo, mais en tant que sacrificateur principal de son quartier. C'est donc le kaza de Ke'a, et non le premier sacrificateur d'Ochollo, qui se plie à une très ancienne coutume en rendant hommage à son homologue de Gucha. Celui-ci possède, depuis les temps mythiques, un véritable droit de regard sur les affaires rituelles de Ke'a. De même les habitants de Gucha prétendent-ils avoir occupé les premiers la place de Dalbe et les terrains qui la jouxtent, où sont situés aujourd'hui certains lieux de sacrifices du ka'o kaza et notamment son bois sacré (kasha). Les marques de respect dues par le ka'o kaza au sacrificateur principal de Gucha symbolisent la reconnaissance par le quartier de Ke'a des droits



éminents du quartier de Gucha sur Dalbe et ses entours. Evidemment, les habitants de Ke'a répugnent à évoquer cette question délicate ; ils prétendent avoir toujours possédé la moitié de Dalbe. Ils se refusent le plus souvent à décrire le rite d'intronisation du ka'o kaza, et quand ils en font le récit, ils font rarement référence au mythe que nous avons cité. Ils préfèrent souligner que leur ka'o kaza est le premier homme d'Ochollo plutôt que de décrire son attitude envers le ka'o de Gucha. Les gens de Ke'a admettent fort mal qu'on leur rappelle que les terres de leur kaza ont appartenu aux ancêtres des actuels habitants de Gucha. Au moment des fêtes de maskale, la tradition veut que les hommes de Ke'a et ceux de Gucha se rencontrent au milieu de la place de Dalbe et se jettent dans les bras les uns des autres ; or, significativement, la cérémonie dégénère le plus souvent en bagarres qui opposent les participants de chaque quartier. Ce fut le cas, trois ans avant notre arrivée, et un homme fut sérieusement blessé.

La relation spécifique qu'entretiennent les deux quartiers de Ke'a et Gucha trouve donc sa traduction dans l'organisation rituelle. Mais c'est seulement comme sacrificateur de quartier que le ka'o kaza est dépendant du ka'o de Gucha. Au plan du village la supériorité du ka'o kaza n'est nullement affectée par la nature de ses rapports avec ka'o Afa. S'il faut donc clairement distinguer la hiérarchie des positions rituelles au sein du village et l'interdépendance des sacrificateurs dans le cadre des rapports entre les quartiers, il n'en est pas moins vrai que l'allégeance du ka'o kaza envers ka'o Afa interdit au ka'o kaza de prétendre à une domination symbolique sans partage sur les destinées d'Ochollo. D'ailleurs la division du travail des ka'o implique la relativité des pouvoirs symboliques respectifs et leur complémentarité ; une telle organisation apparaît incompatible avec la domination

d'un seul.

6/ Place des ka'o dans la structure politique.

Les sacrificateurs se voient reconnaître par leurs concitoyens un statut plus élevé que les dignitaires. Or nous savons que les halaka jouent un rôle important dans la vie politique du village. En est-il de même pour les ka'o ?

a) les ka'o et les assemblées :

Le fonctionnement politique d'Ochollo se fonde principalement sur la pratique d'assemblée. Première constatation : dans leur sous-quartier les sacrificateurs ne sont presque jamais convoqués aux réunions (dulata) qui se tiennent sur le bale. On les appelle le plus souvent quand l'affaire traitée les concerne directement ; ils ne se rendent à l'assemblée que si on les convie spécialement : ils siègent sur l'emplacement qui leur est réservé, l'oiza. Il arrive parfois que les sacrificateurs assistent à des dulata où la présence de tous les habitants du sous-quartier est jugée nécessaire ; si la question évoquée n'a aucun rapport avec le rituel dont il est l'agent, le ka'o prend place non pas dans l'oiza mais à la droite des dignitaires. Il intervient de la même manière que les autres citoyens.

On notera, en second lieu, que, lors des assemblées plénières du quartier traitant d'un problème grave, le sacrificateur principal du bitante doit être présent. A l'ouverture de la séance, le ka'o bénit les participants et formule des souhaits pour la prospérité du quartier, après que les dignitaires aient jeté l'herbe en prononçant les formules consacrées. Les halaka doivent demeurer debout pendant l'invocation du

ka'o. Ce dernier cependant reste assis quand les dignitaires se livrent à leurs bénédictions. Comme à l'assemblée du guta le sacrificateur principal siège à la droite des halaka ou sur l'oiza, selon l'objet de la réunion. Aux assemblées restreintes des anciens du quartier aucun sacrificateur ne participe. Il arrive parfois qu'un sacrificateur d'un rang subordonné figure à l'assemblée générale du quartier, à condition que les participants jugent sa présence nécessaire. Les sacrificateurs disposent de peu d'initiative dans le cadre des institutions du quartier. Le faible pouvoir d'intervention des ka'o dans le système politique ochollo apparaît clairement lors des assemblées plénières du Bekero.

Evidemment les ka'o ne participent nullement aux assemblées restreintes qui se tiennent sur la plate-forme supérieure du rocher. Mais la présence de certains d'entre eux est obligatoire quand ont lieu les assemblées générales. Les sacrificateurs sont assis autour de l'un des arbres sacrés du Bekero, en arrière des dignitaires, et selon l'ordre hiérarchique : le kaza d'abord ; ensuite le ka'o des Argama ; à leurs côtés siègent les autres sacrificateurs. Aucun d'entre eux ne fait d'invocation à l'ouverture de l'assemblée. Il est de règle pendant les débats que les ka'o s'expriment de leur place : ils se lèvent simplement mais ne se déplacent pas vers le lieu de prise de parole. De plus il est interdit aux ka'o d'émettre leurs opinions et de faire des propositions dans le cours du débat. Ils interviennent uniquement si l'assemblée tourne mal. Le kaza prononce alors un discours en vue de calmer les esprits. S'il n'y parvient pas, à tour de rôle ses collègues tentent de mettre fin au désordre. Les sacrificateurs ont donc une fonction très précise dans ces assemblées parfois tumultueuses : ils sont les garants de l'ordre. Leur rôle purement normatif se manifeste quand des troubles vio-

lents éclatent. Les sacrificateurs désignent à l'assistance ceux qui perturbent la délibération, et les menacent de punitions. Mais il n'est pas au pouvoir des ka'o de fixer le montant des amendes (eda): ceci est du ressort du bitane halaka de Muta.

Au niveau le plus élevé de l'échelle politique, les sacrificateurs trouvent ainsi exclus purement et simplement du débat. Incarnations de la norme, défenseurs de l'ordre, ils semblent n'avoir aucune prise sur le processus politique. Il faut remarquer que, même dans le contexte plus restreint des assemblées de quartier et de sous-quartier, les sacrificateurs ne disposent pas d'une entière liberté d'expression. Il leur est permis de se prononcer sur les questions mises en délibération à condition cependant qu'ils n'interviennent jamais avant que les dignitaires n'aient eux-mêmes parlé. On attend des sacrificateurs qu'ils jugent du bien-fondé des arguments exposés par les halaka. A la différence de ces derniers les ka'o seraient fort mal vus s'ils formulaient des propositions ; ils ne cherchent pas à participer à la formulation du consensus, mais seulement à le conforter.

Si les ka'o n'ont aucune autorité sur les assemblées où ils figurent, celles-ci au contraire contrôlent étroitement l'organisation rituelle et ses agents. Les sacrificateurs agissent toujours au service de la collectivité qui leur fournit l'animal à immoler. Nous avons vu que les ka'o bénéficient de certains avantages de fonction : mais il est clair aussi que, si la communauté a des devoirs envers ses sacrificateurs, c'est à elle que revient l'initiative des sacrifices. Les ka'o ont la responsabilité des immolations : à eux de mettre en pratique les préceptes que leur ont transmis leurs ancêtres. C'est seulement quand l'assemblée des personnes concernées par le sacrifice - sous-quartier, quartier ou

village - l'a décidé que le ka'o officie. Ce dernier agit en tant que délégué de la collectivité ; on peut reprendre la distinction de Mauss entre "sacrifiant" et "sacrificateur" : le premier qualificatif définit bien le rôle de la communauté "qui recueille les bénéfices du sacrifice ou en subit les effets" (Oeuvres choisies, p.201). En pratique c'est au ka'o de signaler aux anciens et aux dignitaires que le moment est venu d'effectuer une immolation, dans le cas d'un rite périodique. Les halaka convoquent ensuite l'assemblée plénière qui aura à statuer, après que le ka'o lui ait communiqué son woga. Si la dulata décide que le sacrifice aura lieu, elle en fixe la date et confie aux halaka le soin de collecter l'argent et d'acheter l'animal. Dans tous les sacrifices importants la présence des halaka et/ou du mura est obligatoire, puisqu'ils représentent la communauté.

Il arrive que l'on se refuse à décider un sacrifice. Malgré les instances réitérées du sacrificateur les dignitaires "oublie" de convoquer l'assemblée. En fait personne ne tient à financer un tel rite. On nous a ainsi raconté qu'un jour les gens de Ke'a se refusèrent à donner un mouton à ka'o Bele. Ce dernier ne put donc sacrifier pour la blancheur des fruits du coton. Quelques mois plus tard on récolta un coton grisâtre. On se souvint alors de la faute commise, et l'assemblée du quartier décida de remettre à Bele deux moutons : l'un fut aussitôt tué en vue des prochaines récoltes ; l'autre animal constituait une amende honorable que le ka'o immola à l'intention de ses ancêtres. Cet épisode témoigne des rapports entre le sacrificateur et l'assemblée : le ka'o ne peut que s'incliner devant le refus que lui oppose la communauté. Dans le cas des rites exceptionnels destinés à conjurer les fléaux qui s'abattent brusquement sur les habitants du quartier, c'est encore l'assemblée qui détient le

pouvoir de décision.

Mais la dépendance des ka'o à l'égard de la collectivité se montre plus contraignante encore là où le principe de l'hérédité des fonctions rituelles est contrebalancé par la pratique de l'amovibilité. A Zuza, nous l'avons noté, il est interdit de démettre un ka'o de ses fonctions. Par contre, à Doma, l'un des quatre sacrificateurs est amovible. La moitié seulement des six ka'o de Ke'a sont inamovibles ; à Gucha trois des cinq sacrificateurs peuvent être remplacés. En matière de révocation et de choix des sacrificateurs amovibles, l'assemblée du quartier est souveraine. On change un sacrificateur lorsqu'il apparaît déficient, c'est-à-dire quand dans sa maison un tabou s'est trouvé transgressé. Les dignitaires et les "pères du pays" (dere ade) se réunissent en assemblée restreinte et délibèrent sur la nécessité de changer de sacrificateur.

Dans l'affirmative ils soumettent à l'assemblée plénière la proposition de démettre le ka'o de ses fonctions ; les halaka et les ade suggèrent aussi à leur concitoyens le nom de l'homme qui leur semble le plus apte à succéder à l'actuel sacrificateur. Il faut évidemment que leur candidat fasse partie du clan - ou du lignage - de son prédécesseur. Quand l'assemblée décide de changer de ka'o, elle délègue auprès du sacrificateur évincé les dignitaires. Ceux-ci, après lui avoir baisé les pieds en signe de respect, annoncent au ka'o qu'il lui faut abandonner sa charge. Désormais le sacrificateur n'est plus qu'un ancien comme les autres. Il ne bénéficie pas du titre de ade, comme les anciens halaka. Il doit quitter sa case de fonction, et préalablement se faire couper les cheveux, symbole de ses prérogatives passées. Il est toujours pénible pour un sacrificateur de se voir ainsi déssaisir de ses fonctions. N'imaginons pas cependant que l'intéressé a perdu

toute chance de recouvrer un jour ses pouvoirs. Plusieurs sacrificateurs, à commencer par l'actuel ka'o kaza, se sont vus plus d'une fois dans leur existence écartés, pour être rappelés quelque temps plus tard. Deux des ka'o de Ke'a, Zara et Desta, ont connu une destinée analogue. A Gucha, Kaske et Anka sont redevenus ka'o plusieurs années après avoir été révoqués.

Près de la moitié des ka'o sont amovibles dans cette société ; mais l'assemblée n'a pas toujours la haute main sur leur succession. Si un ka'o amovible meurt dans l'exercice de ses fonctions, la règle de primogéniture s'applique invariablement. Cependant, et c'est surtout le cas pour les sacrificateurs les plus importants, on ne répugne pas à les changer fréquemment. Le titre de ka'o kaza a, en trente ans, été porté par six individus différents. Ceux-ci ont tous été "attrapés" par la communauté. L'emploi du terme aikana (attraper) qui connote aussi la désignation des dignitaires, est révélateur de la position réelle des sacrificateurs au sein de la collectivité. Deux remarques s'imposent :

1/ L'assemblée des citoyens contrôle directement les affaires rituelles, ce qui exclut, de la part des sacrificateurs, même permanents, toute velléité d'indépendance à l'égard de l'instance politique essentielle. Les ka'o possèdent des prérogatives mais ne peuvent revendiquer une autorité véritable. A l'écart du débat politique, les sacrificateurs voient leurs pouvoirs rituels fortement limités par la capacité d'initiative propre à l'assemblée.

2/ Certains ka'o jouissent d'un prestige particulier ; il s'agit des sacrificateurs principaux des trois quartiers : Gucha, Ke'a, Doma d'une part, et du ka'o des Argama à Zuza, d'autre part. Pourtant aucun

d'entre eux n'est en mesure de transformer la considération dont il bénéficie en autorité réelle. Le kaza de Doma est amovible et par là-même dépendant de l'assemblée de son quartier ; le ka'o des Argama occupe une place subordonnée dans la hiérarchie des ka'o de Zuza, même s'il est le second personnage du village. Le ka'o kaza voit sa primauté de rang affectée doublement, d'abord du fait de son amovibilité, ensuite à cause de sa dépendance rituelle envers le ka'o principal de Gucha. Ce dernier détient le privilège d'introniser le ka'o kaza ; mais de plus, il jouit d'un titre héréditaire. La dynastie de Afa ne peut cependant prétendre exercer une autorité au plan du village ; en effet, il est interdit au sacrificateur principal de Gucha de siéger sur le Bekero lors des assemblées générales. Son influence se trouve donc confinée dans les limites de Gucha.

La communauté exerce une emprise effective sur les agents du rituel, mais il faut préciser que les halaka et les ade jouent un rôle prépondérant dans le contrôle collectif de l'action des sacrificateurs. Les halaka et les ade se réunissent en assemblées restreintes, et l'on a vu au chapitre 2 que la préparation des assemblées générales est du ressort de ces koltama dulata. Pour qu'un sacrifice ait lieu, il est nécessaire que l'assemblée restreinte décide de faire appel à la population et de convoquer une assemblée plénière à laquelle le ka'o concerné participera et où l'on se préoccupera des préparatifs matériels du rite. L'initiative revient à l'assemblée restreinte : celle-ci peut toujours refuser que l'organisation d'un sacrifice soit mise à l'ordre du jour de l'assemblée plénière suivante.

Les halaka et les ade n'interviennent pas seulement dans la préparation des rites ; l'assemblée restreinte a une forte influence



sur la population, lorsqu'il s'agit de changer de ka'o. La plupart du temps les dignitaires et les anciens titulaires procèdent à des consultations préalables en vue de choisir le successeur du sacrificateur en place. On réunit l'assemblée plénière ; le bitane halaka explique le motif de la réunion en ouvrant les débats, D'emblée il pose la question : ne faudrait-il pas changer de ka'o ? Souvent le bitane halaka crée un effet de surprise, personne n'ayant véritablement pensé à révoquer le ka'o. Les anciens argumentent dans le même sens que le dignitaire : s'ils parviennent à convaincre les autres participants, ils proposent aussitôt de désigner leur candidat à la succession. Il y a alors de fortes chances que l'assemblée plénière ratifie le choix de l'assemblée restreinte, dans la mesure où cette dernière a mis en œuvre une stratégie assez élaborée pour rallier l'opinion publique.

De nombreuses anecdotes circulent sur l'absence de scrupules dont font montre les halaka et les ade quand ils décident de remplacer un ka'o. On raconte notamment qu'à Gucha les dignitaires faisaient pression sur les sacrificateurs amovibles pour qu'ils organisent des fêtes. Les halaka et les ade se plaignaient de n'être jamais conviés à boire ou à manger par ces personnages, eux-mêmes trop heureux de recevoir leurs prestations. Aussi menaçaient-ils les sacrificateurs de les faire écarter s'ils ne leur offraient quelque festin. Il n'était pas très difficile pour les halaka en exercice de modifier légèrement les paroles du devin (16) et - pourquoi pas - d'influer sur son interprétation. Le ka'o ne pouvait contester le déchiffrage des signes : il lui est interdit de se rendre lui-même chez le devin pour assister à la lecture des entrailles après le sacrifice ; l'opé-

ration est confiée aux "messagers" du quartier, les halaka en fonction. Les dignitaires convainquirent, semble-t-il, les sacrificateurs récalcitrants ; aujourd'hui ces derniers invitent de temps à autre les halaka et les ade à partager mets et boissons de choix. Au dire des habitants du quartier ce phénomène est récent. L'attitude des sacrificateurs permanents non soumis aux pressions des dignitaires est a contrario révélatrice : eux se refusent toujours à lancer de telles invitations.

A entendre ces témoignages, on a le sentiment que les rapports entre les halaka et les ka'o sont pour le moins ambigus. L'observateur superficiel discerne d'abord une complémentarité entre les fonctions politiques exercées par les dignitaires et le rôle rituel assigné aux sacrificateurs. En fait une concurrence sourde met en présence ces hommes de statut différent, mais animés les uns et les autres d'une réelle volonté de puissance.

b) Ka'o et halaka :

Nous avons décrit au chapitre II le système politique traditionnel fondé sur les formes d'appropriation collective du sol. Les halaka et les ka'o travaillent, dans ce système, au service des assemblées : les uns sont chargés de mettre en oeuvre les décisions prises en commun ; les autres effectuent les opérations symboliques nécessaires à la reproduction de la société. Les halaka ont un rôle gestionnaire dans la vie économique du territoire ; les ka'o sont indispensables dans la mesure où l'intervention rituelle est, chez les Ochollo, un élément nécessaire du processus d'appropriation de la nature par l'homme.

Pourtant une différence essentielle oppose ces deux statuts. Alors que

tout citoyen peut prétendre au titre d'halaka, l'appartenance à une dynastie est la condition sine qua non pour devenir sacrificateur. Le ka'o est dès sa naissance le détenteur du woga ; le halaka doit parcourir les phases d'une initiation. Le ka'o reçoit les prestations des nouveaux halaka et les morceaux réservés des victimes qu'il sacrifie au nom de la communauté. Le halaka se définit au contraire comme un donneur : pour accéder à la charge de dignitaire, un homme est contraint, dans le système traditionnel, à se dessaisir de ses biens au profit de la communauté dans le cadre de fêtes somptuaires. Acquéreur du prestige le halaka reste cependant sous la dépendance de l'assemblée ; la redistribution imposée aux dignitaires apparaît toujours aussi comme un mode de régulation des inégalités sociales.

Les ka'o jouissent de prérogatives apparemment plus importantes que celles des halaka : ils ne sont pas contraints à la dépense. Mais la communauté laisse fort peu d'initiative aux sacrificateurs : d'une part certes ceux-ci reçoivent, mais quand on veut bien leur donner. Les gens sont censés se plier à la règle et fournir les animaux pour les immolations. En cas contraire il n'est pas au pouvoir du ka'o de formuler publiquement une réclamation. De même, lorsque les halaka leur remettent leurs prestations les ka'o doivent accepter ces dons, même s'ils sont inférieurs à la somme réglementaire : un ka'o ne marchandé pas. Or l'évolution du système tend à privilégier le rôle des pratiques échangistes. Le titre de bitane halaka sanctionne la capacité d'enrichissement de l'individu : la redistribution a de moins en moins le sens d'une contrainte imposée par la société. En revanche la communauté continue d'assurer son contrôle sur l'activité des ka'o, puisque la pratique de l'amovibilité tend à neutraliser la seule va-

riable qui échappe à son emprise : l'hérédité. Une idéologie échangiste et fortement individualiste se développe, en contradiction avec la conception traditionnelle des ka'o et des halaka comme agents au service de la collectivité.

A l'égard des ka'o les halaka ont dès lors adopté une attitude ambiguë : l'opposition entre preneurs et donneurs fait écho à une contradiction plus profonde entre les rapports de production centrés sur la terre et dans lesquels la fonction de ka'o prend sens et consistance, et les formes nouvelles d'acquisition de la richesse basée sur les échanges et incarnées par la figure du bitane halaka. D'une part les dignitaires font preuve d'une extrême considération envers les ka'o. Ils sont en effet conscients du rôle primordial de ces derniers, de par leur efficacité symbolique pour la reproduction de la communauté. De plus les dignitaires estiment que les sacrificateurs garantissent l'ordre au sein du village, notamment par leur présence et dans leurs interventions, lors des assemblées qui se tiennent sur le Bekero. Les halaka, d'autre part, marquent un réel agacement à la pensée que des individus puissent devenir sacrificateurs pour la simple raison de leur appartenance clanique. N'est-il pas arbitraire que certains groupes de descendance seulement engendrent les ka'o ? Sans remettre en question le statut supérieur dont bénéficient les sacrificateurs, les dignitaires voient sans aménité les privilèges accordés à ceux-ci. Il est difficile d'admettre que les ka'o reçoivent sans jamais donner. Aussi les dignitaires n'hésitent-ils pas, comme à Gucha (voir § 6, a), à pousser les ka'o à la dépense par des moyens peu délicats.

La mise en cause des preneurs a abouti à une modification originale du système. Il est possible à certains sacrificateurs de cumuler leur

charge et les fonctions de bitane halaka, à condition qu'ils fassent les frais d'une fête somptuaire, se pliant ainsi aux normes d'accès au titre. On rencontre aujourd'hui à Ochollo plusieurs sacrificateurs portant la culotte d'halaka. A l'assemblée du Bekero ils sont assis au rang des ka'o ; il leur est permis de prendre la parole en tant que sacrificateurs, debout à leur place. S'ils veulent s'exprimer en tant que dignitaires, ils se déplacent et font leurs discours de l'endroit réservé aux prises de paroles : là seulement ils peuvent formuler une opinion et participer aux débats. Ces ka'o exercent pendant une période déterminée les fonctions d'halaka sans renoncer à pratiquer les immolations. De plus il sont conviés comme les autres dignitaires aux fêtes somptuaires des postulants halaka. En tant que ka'o ils reçoivent leurs prestations mais ont droit aussi aux avantages dus aux halaka. Après avoir quitté leur fonction de dignitaires, ces ka'o prennent le titre de ade ; mais évidemment ils ne se coupent pas les cheveux puisqu'ils restent des sacrificateurs.

Deux histoires circulent à propos de l'instauration d'une compatibilité entre les statuts ; selon l'une, un ka'o de Gucha fit un jour la réflexion suivante : "si je deviens halaka, je serai plus souvent invité par mes concitoyens". Voulant ainsi profiter des avantages des deux situations, il demanda à l'assemblée l'autorisation de postuler le titre de dignitaire. On accepta, et depuis lors les membres de la dynastie de ce ka'o, ancêtre de Anka, peuvent prétendre au statut de halaka.

Le second récit dit : "autrefois il y eut une querelle entre l'ancêtre de Malemuko, l'un des sacrificateurs de Doma, et un dignitaire du quartier. Ce dernier lui déclara : "après tout tu n'es qu'un ka'o ; tu ne sers qu'à sacrifier. Moi je suis devenu bitane halaka. J'ai partagé mon argent, j'ai distribué mes biens aux gens. Toi, tu ne donnes

jamais. Quel est l'intérêt d'être comme toi ?". Le ka'o furieux répondit : "s'il en est ainsi je deviendrai halaka moi aussi." Depuis lors, dans sa famille, on peut devenir dignitaire."

Ces deux histoires donnent chacune une interprétation différente de l'origine du cumul des titres. Elles ont cependant un trait commun : le ka'o y est présenté comme avide et profiteur : tel est le sens de l'accusation du dignitaire dans le second récit ; mais c'est aussi le portrait du personnage qui nous est fait dans le premier récit. Nous avons pourtant noté, en contrepoint de l'acrimonie manifestée par les dignitaires envers les sacrificateurs, la grande attirance qu'éprouvent les premiers pour le prestige des seconds. Un exemple en témoignera.

A Zuza deux des quatre groupes à référents territoriaux, Duka et Denketa, n'ont pas de ka'o. Certains sacrifices sont effectués par leurs dignitaires respectifs. Ceux-ci ont élargi leur rôle sacrificiel de faiseurs de paix ; ils tuent aussi pour la prospérité du territoire. Il leur arrive de sacrifier, quand les récoltes sont mauvaises, des brebis qui allaitent. Chaque année, avant de collecter les produits de la terre, les dignitaires de Denketa tuent un taureau. Notre ami Damota a été bitane halaka de Denketa : l'honneur d'immoler en ces occasions lui revenait. Aussi prétend-il que les dignitaires de Denketa et de Duka sont les seuls halaka d'Ochollo à faire fonction de ka'o : "j'étais, explique-t-il, comme le ka'o de Denketa. Un homme qui voulait devenir halaka devait m'en demander l'autorisation ; de plus je sacrifiais au nom de la population." Au cours de notre conversation, Damota reconnut que sa position n'était pas comparable à celle d'un ka'o : en effet le bitane halaka de Denketa comme son collègue de Duka, ne peut lors des sacrifices se munir de la lance et de la feuille de majo, attributs caractéristiques des sacrifi-

cateurs. Damota manifestait une certaine nostalgie à l'idée qu'il lui était impossible de devenir un ka'o. Ce genre de réaction est fréquent chez les halaka qui, aujourd'hui encore où pourtant les ka'o ne jouent plus un grand rôle, reconnaissent et envient la supériorité statutaire des sacrificateurs.

Il semble en fait que les halaka aient toujours craint que les ka'o ne cherchent à jouer de la position qu'ils occupaient pour faire peser leur domination sur le territoire. L'image peu flatteuse qu'on nous présente de l'avidité des sacrificateurs reflète aussi l'ambition qu'on leur a toujours prêtée : dépasser le dignitaire sur le terrain de l'influence politique. Les Ochollo se sont bien gardés contre les inconvénients auxquels aurait pu prêter la compatibilité des fonctions de ka'o et d'halaka. Il est interdit à certains sacrificateurs de devenir dignitaires ; or cette mesure concerne précisément les quatre sacrificateurs principaux des différents quartiers. Aucun individu ne peut ainsi acquérir la puissance considérable qui résulterait d'un tel cumul.

L'histoire d'Ochollo révèle les ambitions antagoniques qui animaient les dignitaires et les sacrificateurs. Certains personnages ont voulu établir leur hégémonie sur la société, en transformant en pouvoir véritable leur prééminence hiérarchique. A la fin du siècle dernier, avant la conquête amhara, un bitane halaka qui résidait à Ganjole, sous-quartier de Gucha, était connu pour ses richesses. Il avait de très bonnes terres à Lante et à Chano et les cultivait avec l'aide de ses enfants. Lorsqu'il parlait sur le Bekero, l'assemblée se ralliait à ses opinions. Il intervenait fréquemment dans l'organisation des labours et de l'irrigation. Un jour il crut pouvoir

ordonner aux Ochollo d'aller labourer à Chano et de laisser le coton de Lante reposer quelque temps. Il s'attendait à ce que tous acceptent. Mais les citoyens jugèrent cette initiative déplacée.

Maga Teko, c'était son nom, s'obstina à vouloir faire triompher son point de vue. Il finit par s'en prendre à la population : "vous avez toujours accepté mes idées, dit-il ; aujourd'hui vous les refusez. Que les maladies mettent fin à vos jours". On décida de le bannir, et les dignitaires vinrent fermer sa porte. Il quitta donc ses propriétés et sa famille ; il se rendit à Shara. Mais il avait dit autrefois des gens de Shara : "ils ne sont que des esclaves de Dita (un autre dère gamo)". Les anciens du pays se souvinrent de son attitude passée : Maga Teko fut donc chassé de ce village. Il finit par se rendre à Ganta chez d'autres Gamo qui acceptèrent de le garder. Un jour Maga Teko mourut. Les gens de Ganta qui croyaient qu'il était citoyen de Shara voulurent rendre son corps aux habitants de ce territoire. Ceux-ci leur apprirent que Maga Teko était originaire d'Ochollo. Mais les Ochollo refusèrent d'enterrer sur leur terre l'ancien halaka ; ils accomplirent seulement les rites funéraires, et Maga Teko fut enterré à Ganta.

Le cas de ce bitane halaka est exemplaire : il voulut se conduire en chef envers les habitants du village. Il se heurta à une vive opposition et fut finalement rejeté. Les Ochollo n'acceptèrent même pas son cadavre. D'autres dignitaires ont tenté de concentrer entre leurs mains le pouvoir politique, mais ils ont subi le même sort que Maga Teko. Les dignitaires sont d'abord les messagers de l'assemblée : s'ils oublient qu'ils sont tributaires de ce système de délibération, ils risquent fort de se voir plus ou moins brutalement évincés. L'influence politique des halaka a pour corrélat nécessaire la pratique du com-



promis. D'autre part les dignitaires sont toujours sous la dépendance rituelle des sacrificateurs, ces derniers donnant l'autorisation aux individus de se faire pousser les cheveux pour devenir halaka. Certes la relation des halaka aux ka'o est surtout du domaine symbolique.

Il arrive pourtant que les ka'o revendiquent, en se fondant sur leurs prérogatives, une participation effective aux affaires du pays. A Chano le prédécesseur de ka'o Afa était ainsi parvenu à prendre le contrôle de l'irrigation. On sait que, lorsque quelqu'un ne se pliait pas à la discipline commune et tentait d'irriguer un champ avant son tour, il était de règle qu'il versât une amende (eda) à l'assemblée. De même celui qui cultivait au-delà des limites de sa terre était sanctionné. Comme d'autre part il transgressait un tabou en effectuant semblables malversations, il devait une amende honorable (gosha) à la dynastie de ka'o Afa, responsable rituel de Chano.

Les ancêtres de Afa modifièrent à leur profit de telles dispositions : ils se faisaient remettre non seulement les gosha mais aussi les eda. Ils justifiaient leur attitude en expliquant que, le montant des punitions étant toujours utilisé par l'assemblée pour financer les sacrifices, il était plus simple que le ka'o lui-même collectât les amendes. Dans ces conditions ces sacrificateurs en vinrent à diriger eux-mêmes l'irrigation ; les dignitaires du quartier étaient devenus les exécutants des volontés du ka'o. D'après nos informations, Maga Teko fut rejeté par l'assemblée du Bekero avec la complicité active d'un prédécesseur de Afa décidé à contrecarrer par tous les moyens les ambitions d'un dignitaire qui, ne l'oublions pas, exerçait ses fonctions dans le quartier de Gucha. Les entreprises de Maga Teko allaient évidemment à l'encontre du pouvoir du ka'o, puisque ce halaka prétendait diriger

les labours dans les terres de Chano.

Plus récemment, quand les Italiens envahirent la région, le ka'o kaza de Ke'a, nommé Gareno, qui possédait d'importantes terres de fonctions à Lante, profita de la situation pour s'imposer auprès des colonisateurs. Ceux-ci lui confièrent la direction d'une ferme qu'ils avaient décidé d'implanter dans les basses terres. Il obtint alors le grade de kegnazmatch (17) en récompense de ses bons et loyaux services. L'habileté du kaza et sa réussite déchaînèrent la jalousie du balabbat du village, un ancien halaka nommé Meresho. Pour se débarrasser du ka'o kaza Meresho manoeuvra en sorte que les habitants de Ke'a le révoquent. Gareno perdit ses fonctions de sacrificateur : le balabbat sachant que son adversaire étant déchu perdait une grande part de son prestige en même temps que ses terres de fonctions, le fit arrêter et fouetter sur le marché. Les Italiens devant les accusations du balabbat, décidèrent de remplacer le kaza par un autre homme.

Le ka'o kaza avait admirablement utilisé sa position hiérarchique pour devenir le maître d'Ochollo. Est-il fortuit qu'il ait rencontré l'opposition acharnée d'un ancien dignitaire ? On remarquera que Meresho ne fut en mesure de mater son adversaire que lorsque celui-ci perdit son statut de sacrificateur. L'opinion publique ne pouvait en effet accepter de voir fouetter un sacrificateur en fonction. Au contraire un ka'o qui s'est fait couper les cheveux n'est plus un homme ordinaire : il ne bénéficie pas du nom de ade. Ainsi s'écroula l'édifice soigneusement agencé par le kaza.

D'autres ka'o tentèrent d'assurer leur suprématie sous l'occupation italienne : l'un d'eux, Zardo, fut chargé par les Italiens de diriger la construction d'un tronçon de la route de Chencha. Il fut nommé kegnazmatch et conserva toujours une place éminente au sein du village,

bien que son rôle rituel demeurât secondaire. On constate pourtant que ni Zardo, ni Gareno ne parvinrent à imposer leur autorité à Ochollo.

En fait les sacrificateurs comme les halaka occupent des positions déterminées dans un système politico-rituel où d'une part le rôle des assemblées est prépondérant, et où, d'autre part, se trouve mise en échec toute velléité de pouvoir individuel et centralisateur.

Au sein de ce système on discerne une contradiction entre des fonctions liées directement à un certain rapport de production et de consommation (18) fondé sur l'appropriation collective du sol par le groupe résidentiel avec redistribution périodique des parcelles aux individus, et des fonctions imbriquées dans les cycles d'échange interindividuel et ancrées dans un mode de circulation monétarisée. Parler de complémentarité des rôles rituels et politiques des ka'o et des halaka est donc insuffisant. En réalité règne une interdépendance entre ces fonctions : la contradiction est manipulée par le système ; mais périodiquement elle se manifeste dans les rivalités et les antagonismes qui opposent les dignitaires et les sacrificateurs.

Le système s'alimente de cette tension permanente en ses composantes ; c'est pourquoi aucune d'elles n'a jamais réussi à instaurer sa domination. Pour qu'une situation de ce genre se produise, il faudrait un bouleversement radical de la structure politique et de la hiérarchie des statuts. Il aura fallu l'action conjuguée de la propagande missionnaire et des réformes agraires qui ont modifié respectivement les croyances et les rapports de production pour qu'ait lieu un tel bouleversement. Laissons en blanc cette page d'histoire que les Ochollo commencent de remplir. Mais sachons dès maintenant que les rôles de digni-

taires et de sacrificateurs disparaîtront ensemble, engloutis par la marée montante de ces changements.

NOTES.

- (1) D. Sperber : Le Symbolisme en Général, chap. 3.
- (2) Koyra est une société située dans la montagne sur la rive est du lac Abaya, dans le district d'Amhara. On prétend que l'un des clans d'Ochollo est originaire de Koyra : il s'agit du clan gaso (cf. chap. 1).
- (3) Les lieux où l'on pratique les immolations sont souvent invoqués en tant que tels (voir ci-dessus p. 19).
- (4) Il s'agit de la famille nucléaire le plus souvent : le mari est donc l'aîné de maison. Il arrive que son père vive dans la même maison : dans ce cas c'est à ce dernier de sacrifier.
- (5) Nous envisageons le cas où le père habite une autre demeure que celle de son fils, ce dernier étant lui-même l'aîné dans sa propre maison.
- (6) D. Sperber : Les paradoxes de la notion d'aînesse chez les Dorze d'Ethiopie méridionale, Cahiers Internationaux de Sociologie, 1974.
- (7) Cf. note 2.
- (8) Le paludisme.
- (9) Nous analyserons plus loin cette pratique. (cf. § 6, a).
- (10) Il a déjà été question de ce purificateur (voir section I, 2, p. 20).
- (11) Voir à ce sujet les travaux de J. Olmstead.
- (12) Cf. section II, 1, p. 51.
- (13) Cf. section II, 4, p. 72.
- (14) Sur la répartition des habitants de Zuza en quatre groupes à référents territoriaux, voir chap. 1.
- (15) Les relations entre les Ochollo et les Dorze méritent à elles seules d'être étudiées. Nous les analyserons séparément dans un travail ultérieur.

- (16). On se souvient en effet que c'est seulement si le devin lit qu'un tabou a été transgressé par le ka'o que celui-ci peut être révoqué.
- (17) Grade militaire amhara.
- (18) En ce qui concerne la consommation de la viande, en dehors de la redistribution cérémonielle des sacrifices et des fêtes somptuaires, on a signalé le rôle des ka'o : les sacrificateurs principaux avaient le privilège de tuer les boeufs dont ils obtenaient les morceaux réservés (cf. section I, 3, p. 67).

CONCLUSION: "OCHOLLO N'EST PLUS OCHOLLO..."

Les dignitaires et les anciens commençaient souvent leurs discours devant l'assemblée par cette assertion : "Ochollo est Ochollo". Nous n'avions jamais compris vraiment le sens de ces paroles : ce devait être, pensions-nous, une formule rituelle.

Quel ne fut pas notre étonnement, lorsqu'un ancien venu nous rendre visite nous fit la déclaration suivante : "Ochollo n'est plus Ochollo". Il ajouta : "Les temps sont en train de changer. La vie ne sera plus comme autrefois". Mais pourquoi Ochollo n'était-il plus Ochollo ? A notre question, le vieillard répondit sentencieusement : "Ochollo n'est plus Ochollo : Ochollo, c'est l'Ethiopie."

Dans son langage elliptique notre interlocuteur nous assénait brutalement une réalité ; on pouvait en effet légitimement penser que les réformes et la réorganisation administrative du pays allaient avoir une conséquence inévitable : l'intégration du dere à l'entité nationale. Pour la première fois dans son histoire, Ochollo ferait réellement partie de l'Ethiopie. Pour les traditionnalistes c'était le coup de semonce : désormais Ochollo et les étrangers ne formeraient qu'un seul ensemble ; la loi serait la même pour tous. Rétrospectivement la signification de la formule : "Ochollo est Ochollo", s'éclaira. Cette sentence était le préliminaire obligé des discours publics parce qu'elle exprimait en sa simplicité le véritable principe d'identité politique du village. Depuis bien longtemps les Ochollo savaient qu'ils étaient aussi éthiopiens, mais l'appartenance à la nation avait toujours été considérée comme contingente et résultant de contraintes extérieures. Jamais Ochollo n'avait été absorbé dans la nation éthiopienne.

A l'annonce des réformes, les Ochollo se posaient cette question fondamentale : le dere allait-il ou non rester autonome ? Il ne s'agissait



pas tant de savoir si les réformes promouvraient une plus grande justice sociale que de se demander si les structures politiques du village seraient atteintes par les bouleversements en cours. Chacun, obscurément, sentait que l'ébranlement des positions hiérarchiques et des privilèges au sein de cette société ne pourrait résulter que de la mise en cause du système politique. Or la condition de possibilité du système était l'autonomie relative du village et ses rapports privilégiés avec les autres pays gamo. Aussi nombre de nos interlocuteurs, qu'ils s'en réjouissent ou qu'ils s'en lamentent, considéraient la mise en place de structures politiques nouvelles au sein du village comme la condition d'un changement réel : alors Ochollo ne serait plus lui-même, mais un village éthiopien parmi d'autres.

Il est trop tôt pour savoir si la politique d'Ochollo a été véritablement transformée par la création d'un comité villageois représentatif des non-possédants, des femmes et des groupes castés. De l'étude que nous avons réalisée nous pouvons pour lors souligner quelques résultats théoriques :

1° - L'espace à Ochollo est un élément concourant à la genèse du champ politico-rituel. L'utilisation de l'étendue est toujours seconde par rapport à la construction de l'espace. Cette construction de l'espace contribue à la mise en place d'une dimension politique autonome. Comme nous l'avons vu, le politique n'est pas seulement un système de rapports, mais n'émerge comme tel que grâce à la délimitation d'un champ autonome. En refusant de nous en tenir à une conception purement institutionnaliste - privilégiant l'analyse de la hiérarchie et des positions dans le système - ou purement actionnaliste - retenant seulement les phénomènes de "decision-making process"-, nous avons voulu

rechercher le lieu du politique, c'est-à-dire les conditions du "passage à l'autonomie" du politique dans cette société dénuée d'appareil étatique et qui pourtant se pense elle-même comme une entité politique spécifique.

2° - L'interprétation des fêtes somptuaires et du système des titres nous a permis de comprendre comment le politique s'alimente de sa propre contradiction. Le fonctionnement du système est d'ailleurs anti-fonctionnel, puisque les premiers - rituels - y sont les seconds - politiques - et réciproquement. Ajoutons que l'interprétation qu'on peut donner de la contradiction interne au système politique est historique et matérialiste : d'une part elle s'explique par la mutation qu'a connue à une époque déterminée, la dualité des rôles d'aduma et de bitane halaka ; d'autre part cette mutation s'inscrit elle-même dans le cadre d'un développement des rapports de circulation (monétarisation, extension des échanges) et d'une transformation du mode de production communautaire. Cependant les modifications des rapports politiques ne sont pas le reflet passif des transformations infrastructurelles : l'idéologie qui entoure les pratiques somptuaires est complexe et combine des motifs relevant de strates historiques distinctes.

3° - Faut-il repenser la signification du sacrifice ? Il est clair en tout cas que les rites d'immolation pratiqués à Ochollo ont des caractéristiques originales, notamment le rôle assigné aux parcours et l'absence fréquente de dédicataires lors des invocations précédant les mises à mort. Que le sacrifice soit l'occasion privilégiée d'un quadrillage géographique / symbolique du territoire nous permet de comprendre pourquoi cette pratique intervient comme élément du processus de production : l'appropriation géographique du territoire est le complément

nécessaire de son appropriation économique. Les rites d'immolation jouent un rôle central dans la vie publique car ils participent à la reproduction économique de la société. En tant qu'agents du rituel collectif les sacrificateurs se voient assigner un rôle éminent. Qu'ils aient les places les plus élevées du point de vue hiérarchique ne signifie pourtant pas qu'ils sont au pouvoir à Ochollo.

N'est-ce pas d'ailleurs en dernière analyse l'originalité du système que d'offrir la tentation permanente de prendre le pouvoir - d'où les nombreuses tentatives des dignitaires et des sacrificateurs d'imposer leur hégémonie -, tout en rendant impossible tout monopole de l'autorité politique. Après tout, les pouvoirs n'ont-ils pas toujours conjuré le pouvoir ?

BIBLIOGRAPHIE

- M. ABELES : Pouvoir, société, symbolique, in *Dialectiques*, n° 6, 1974.
- J. BUREAU : Recherches comparatives sur les systèmes politiques gama, travaux inédits.
- L. DESMARQUEST : Notes ethnographiques sur Ochollo, inédit.
- E.E. EVANS-PRITCHARD : Les anthropologues face à l'histoire et à la religion (Essays in social anthropology), Paris, 1974.
- A.J. GREIMAS : Sémiotique et sciences sociales, Paris, 1976.
- D. LEVINE : Greater Ethiopia, Chicago, 1974.
- C. LEVI-STRAUSS : Anthropologie structurale, Paris, 1958.  
Le Cru et le cuit, Paris, 1964.
- J. OLMSTEAD : To catch a feastgiver : redistribution among the Dorze of Ethiopia (en collaboration avec R. HALPERIN), à paraître in Africa.  
Farmer's wife, weaver's wife : women and work in two southern ethiopian communities, in *African Studies Review*, vol. XVIII, n° 3, December 1975.
- J. POUILLON : Fétiches sans fétichisme, Paris, 1975.
- A.R. RADCLIFFE-BROWN : Structure and function in primitive society, London 1952
- D. SPERBER : La notion d'aïnesse et ses paradoxes chez les Dorze d'Ethiopie méridionale, in *Cahiers internationaux de sociologie*, LVI, 1974.  
Le symbolisme en général, Paris, 1974.
- H. STRAUBE : Westkuschitische Völker Süd-Äthiopiens, Frobenius Institut, 1963.

TABLE DES MATIERES.

Introduction

Chapitre 1 : Espace et Société.	17
I - LES OCHOLLO, LES VRAIS ÔCHOLLO ET LES AUTRES.	18
II - LES QUARTIERS D'OCHOLLO.	25
III - NOUS, LES ETRANGERS...	28
IV - SUR LES CHEMINS D'OCHOLLO.	35
V - L'ESPACE TERRITORIAL.	46
VI - LE TERRITOIRE DES OCHOLLO AUJOURD'HUI.	50
VII - LA MAISON OCHOLLO.	54
VIII- LE VOISINAGE.	67
IX - LES SOUS-QUARTIERS.	83
1/ Les places.	83
2/ L'unité du sous-quartier.	99
3/ Les rôles politiques et rituels au sein du sous- quartier.	110
X - LE QUARTIER.	114
1/ L'intégration des sous-quartiers.	114
2/ La constitution des quartiers.	123
XI - LES DIVISIONS D'ENTERREMENT.	130
XII - LE BEKERO.	136
Notes	140

Chapitre 2 : LES FETES SOMPTUAIRES ET LE SYSTEME POLITIQUE	142
D'OCHOLLO.	
I - FEUILLES DE JOURNAL : L'ETHNOLOGUE ET LA FETE.	146
II - LE ROLE DES DIGNITAIRES DANS LE SYSTEME POLITIQUE OCHOLLO.	155
1/ Attributs des dignitaires.	155
2/ Assemblées et fonctions politiques.	157
3/ Les pouvoirs des dignitaires.	173
III - LES FETES SOMPTUAIRES.	179
1/ Dépense somptuaire et cycle de consommation.	179
2/ Fêtes et changement de statut.	183
IV - L'ACCESSION AU TITRE D'ADUMA HALAKA.	187
1/ La désignation du <u>aduma halaka</u> .	187
2/ Le rôle du <u>lazantsa</u> .	192
3/ Les préliminaires.	193
4/ L'invitation.	201
5/ Les prestations aux <u>halaka</u> .	203
6/ Les prestations aux potiers et aux tanneurs.	205
7/ Le premier tour rituel de marché.	206
8/ Le second tour rituel de marché.	208
V - L'ACCESSION AU TITRE DE BITANE HALAKA.	210
A - Comment devient-on simple <u>bitane</u> ?	210
1/ La visite au <u>ka'o</u> .	211
2/ La fête proprement dite.	211
B - Comment devient-on <u>bitane halaka</u> ?	218

1/ La démarche auprès du sacrificateur principal du quartier.	221
2/ L' <u>utsuma</u> .	222
3/ L' <u>ade gado</u> .	222
4/ Le premier <u>sofe</u> : déplacement rituel vers la place principale du quartier ( <u>bale sofe</u> ).	
5/ Le second <u>kumets</u> : l'invitation des sacrificateurs du quartier.	227
6/ L'invitation des filles et l'invitation des femmes.	231
7/ L'invitation précédant le second <u>sofe</u> .	236
8/ Le troisième <u>kumets</u> : démarche auprès du sacrificateur principal du quartier.	246
9/ Le second <u>sofe</u> : tour d'entrée rituel sur le marché ( <u>ga'e gelo sofe</u> ).	249
10/ Le <u>oga</u> .	255
11/ Le troisième <u>sofe</u> : parade sur le marché ( <u>aleka sofe</u> ).	258
12/ Le sacrifice aux esprits.	259
13/ La présentation aux dignitaires sur le Bekero.	259
VI - L'ENJEU DES FETES.	261
1/ La nature des fêtes de <u>halaka</u> : variantes ou différences ?	263
2/ Les statuts de <u>halaka</u> .	270
3/ La reproduction de la dualité de rangs inhérente au système politique ochollo.	281
VII - LA FETE DEFAITE.	294
Notes	308



Chapitre 3

I -	LES RITES ET LES CROYANCES A OCHOLLO.	315
	1/ Représentations et tabous.	315
	2/ Les actes du sacrifice.	328
	3/ Promoteurs et agents des rites d'immolation.	342
	4/ Esquisse d'une typologie des sacrifices.	349
	5/ Les lieux d'immolation.	351
	A - L'espace résidentiel.	351
	B - L'espace territorial.	354
II -	LES KA'O.	357
	1/ Place des <u>ka'o</u> dans la structure sociale.	359
	2/ Les prérogatives et les attributs des <u>ka'o</u> .	372
	3/ Les privilèges des <u>ka'o</u> .	387
	4/ Les interdits spéciaux affectant les <u>ka'o</u> .	393
	5/ Division du travail rituel et hiérarchie des sacrifi- cateurs.	398
	6/ Place des <u>ka'o</u> dans la structure politique.	429
	Notes	449
	CONCLUSION : "Ochollo n'est plus Ochollo..."	451
	BIBLIOGRAPHIE	456

TABLE DES PLANS.

1 - Plan général du village.	13 bis
2 - Les quartiers d'Ochollo.	25 bis
3 - Parcours des dignitaires.	41 bis
4 - Parcours du <u>ka'o</u> des Argama.	42 bis
5 - Parcours sacrificiels du <u>ka'o</u> <u>kaza</u> à Lante.	49 bis
6 - Parcours sacrificiels de <u>ka'o</u> Worocho et de <u>ka'o</u> Afa.	49 ter
7 - Parcours sacrificiel du <u>ka'o</u> <u>kaza</u> à Ke'a.	406 bis

TABLE DES TABLEAUX.

1 - Liste des clans.	23 bis
2 - Les quartiers et les sous-quartiers d'Ochollo.	24 bis
3 - Les quartiers et les places d'assemblée d'Ochollo.	85 bis
4 - Invitation des potiers et tanneurs par les <u>halaka</u> selon la résidence.	237 bis
5 - Consommations et prestations lors des trois types de fêtes marquant l'accession aux titres d' <u>aduma halaka</u> , de simple <u>bitane</u> et de <u>bitane halaka</u> .	245 bis
6 - Répartition des relations extérieures selon les divisions spatiales d'Ochollo.	272 bis
7 - Rites d'immolation pratiqués à Ochollo.	350 bis
8 - Liste des sacrificateurs d'Ochollo.	359 bis

TABLE DES FIGURES.

1 - Deux voies d'accès au titre de <u>bitane halaka</u> .	220 bis
2 - La reproduction de la fonction d' <u>aduma halaka</u> .	291 bis
3 - La reproduction de la fonction de <u>bitane halaka</u> .	291 ter

