



Le chant des hyènes tristes. Essai sur les rites funéraires des Meru du Kenya et des peuples apparentés

The Sad Hyenas's Song (Meru, Kenya)

Anne-Marie Peatrik



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1258>
DOI : 10.4000/span.1258
ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 1991
Pagination : 103-130
ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Anne-Marie Peatrik, « Le chant des hyènes tristes. Essai sur les rites funéraires des Meru du Kenya et des peuples apparentés », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 11 | 1991, mis en ligne le 14 novembre 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/1258> ; DOI : 10.4000/span.1258

LE CHANT DES HYENES TRISTES
Essai sur les rites funéraires des Meru
du Kenya et des peuples apparentés

par

Anne-Marie Peatrik

Il existe très peu d'études portant sur les rites funéraires des populations des régions centrales du Kenya. Ce relatif silence de l'ethnographie peut sans doute s'expliquer par l'absence de manifestations spectaculaires en cette circonstance: tout semble s'effectuer à la sauvette et se réduire à un abandon pur et simple des cadavres en brousse.

Nos matériaux proviennent de deux sections meru, les Tigania et les Igembe, qui habitent au nord-est du Mont Kenya, sur les Nyambeni Hills, derniers contreforts humides surplombant les régions semi-désertiques septentrionales¹.

¹Ces données ont été collectées entre 1986 et 1989. Nos recherches ont été financées par la Fondation Fyssen, l'Education nationale, le CNRS (UMR 116) et le CREDU (MRE Nairobi). Surtout connus par l'ouvrage que Bernardi (1959) a consacré à leur mūqwī, les Meru, comme bien d'autres ethnies, n'ont jamais constitué un groupe en tant que tel. Le district dit de Meru regroupe les sections suivantes: Igembe, Tigania, Imenti, Miutini, Igoji, Mwimbi, Muthambi, Chuka, Tharaka. Certaines ont un ou des mūqwī, d'autres n'en ont pas ou n'en ont plus. Les Meru associent l'élevage à l'agriculture, mais pour des raisons écologiques, les Tigania-Igembe pratiquent davantage le pastoralisme. Du point de vue linguistique, ce sont des Bantous orientaux, du groupe Thagicu qui inclut également les Kikuyu et les Kamba (Philippon, 1982). A ce jour nous avons trouvé deux origines à l'ethnonyme "Meru" qui est dans tous les cas une hétérodénomination; c'est soit une altération du nom d'une localité (Mwiriga Mieru) où s'installa en 1908 le premier campement militaro-administratif britannique et qui devint la capitale du district du même nom;

Ces coutumes funéraires meru, reconstituées au travers d'entretiens, appartiennent à un passé depuis longtemps révolu. Leur singularité pourrait laisser croire que nos informations sont lacunaires. Des données complémentaires provenant des Mbeere, des Maasai et des Kikuyu, populations voisines et comparables à maints égards, montrent qu'il n'en est rien. La mort, dans ces régions, est une circonstance où prévalent la discrétion et le non-dit.

Cadavre de la brousse, cadavre du tas de rebuts.

Quand une personne ayant eu des petits-enfants meurt, sa dépouille fait l'objet de soins que lui prodiguent ses fils et ses petits-enfants au sein de l'enclos familial. Le cadavre de tout autre individu, qu'il soit un père, une mère ou un enfant, ne peut être approché que par un personnage particulier, le *mwenji*, qui le transporte en brousse et l'abandonne aux hyènes et aux charognards. La dépouille d'un grand-parent (homme ou femme) n'est pas considérée comme dangereuse alors que celle de toute autre personne déclenche des réactions de peur². Jugée porteuse d'une pollution contagieuse, *mûgiro*, elle ne peut être manipulée que par le *mwenji*, personnage marginal, à la fois craint et méprisé.

A l'annonce de la nouvelle de la mort d'un grand-parent, ses fils, ses petits-enfants et les enfants de ses filles se réunissent. Tous doivent être présents, ce qui peut prendre du temps car la plupart d'entre eux sont dispersés dans des localités parfois fort éloignées, et bien souvent seul le plus jeune réside avec ses parents. Ces descendants mis à part, personne d'autre n'est concerné, ni germain, ni allié autre que le conjoint. Le décès est l'affaire des gens du *mûciï*,

soit une appellation maasai. Les deux explications ne sont pas exclusives l'une de l'autre puisqu'il semble qu'en maasai "mieru" signifie "endroit calme, frais", ce qui caractériserait bien les zones de montagne où vivent les Meru et expliquerait qu'il y ait deux groupes meru, ceux de Tanzanie et ceux du Kenya, tous deux vivant en altitude, tous deux nommés du terme maasai.

² La répugnance que suscitent ces défunts est telle qu'un commissaire de l'époque coloniale expliquait, non sans dépit, que dans le district de Meru les criminels pouvaient s'échapper facilement car les gardes indigènes, craignant la contamination contractée par les coupables au contact du cadavre de leur victime, favorisaient leur évasion (DC/MRU 1/4 1939 p. 87).

terme qui désigne l'unité domestique dont le fondateur - s'il s'agit d'un homme - vient de mourir.

Les femmes de la maison se parent de leurs bijoux et s'enduisent de *ndaο*, cosmétique de couleur blanche tiré d'une tubercule sauvage (*kîraû*) et utilisé pour les occasions solennelles où sont promus des parents: initiation ou mariage des enfants, entrée de l'époux dans le conseil tribal. Elles assistent aux funérailles mais n'en sont que les spectatrices. La cérémonie est conduite par le fils aîné secondé par ses cadets; si l'aîné fait défaut, le benjamin le remplace³.

Un gros bélier est offert et sacrifié par l'aîné. La bête doit être de couleur sombre, noire ou brune; les Meru ne sacrifient jamais de mouton blanc. L'aîné déshabille le mort, lui ôte les bijoux, boucles et colliers, acquis au fil des années. Assisté par ses frères, il enduit soigneusement tout le corps du défunt avec la graisse obtenue par la cuisson de la viande du bélier⁴ puis l'enveloppe dans la toison. Pour cette ultime toilette d'un corps qui doit être entièrement luisant, on n'utilise pas comme d'habitude l'huile de ricin ou le beurre. De même, l'ultime vêtement n'est pas comme à l'ordinaire en cuir de vache ou de chèvre. Entre-temps la viande grillée du mouton est partagée: les restes des morceaux gras vont aux petits-enfants, les autres portions sont destinées aux fils.

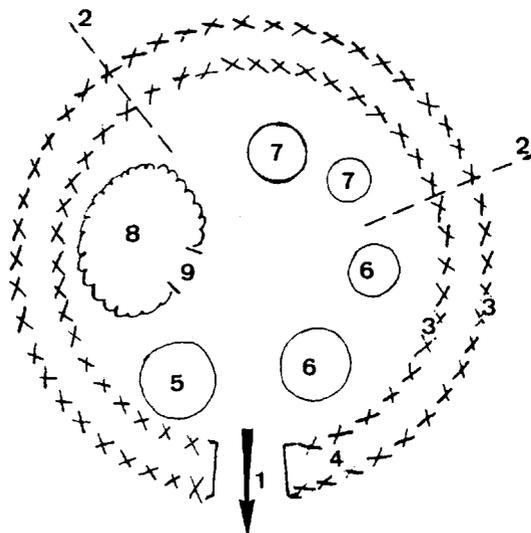
Vient ensuite la levée du corps. Les fils sont rangés selon leur âge; l'aîné soutient la tête et les cadets le tronc et les jambes. Ils se dirigent vers le *kiara*, excavation large et peu profonde située à gauche de la sortie de l'enclos domestique entre les haies d'épineux secs qui entourent et défendent l'habitation⁵ (cf. croquis). On y jette habituellement les déjections du troupeau et si ce jour là elles font défaut, on s'en procure chez les voisins. Les fils déposent sur le *kiara* le cadavre

³ Un homme qui n'a eu que des filles se trouve dans une situation très regrettable car aucune femme ne peut toucher le corps d'un défunt. On se résoud alors, semble-t-il, à faire appel à un qiciario qui oeuvre à la place du fils manquant. C'est une relation de "frère de sang" liant les membres de deux clans entre lesquels tout mariage est interdit. Au quotidien les qiciario s'évitent le plus possible car tout qiciario est un quémendeur potentiel à qui on ne peut rien refuser. Une épouse qui meurt sans fils ou même sans enfants peut être apprêtée par les fils et les petits-enfants d'une soeur.

⁴ Les moutons des Meru sont de la variété à queue grasse.

⁵ L'habitat des Meru est dispersé.

de leur père enroulé dans la toison. Il est allongé sur le côté droit, alors qu'une femme l'est sur le gauche. L'aîné introduit enfin entre les lèvres du défunt un morceau de graisse crue prélevée sur la poitrine du bélier⁶. Puis il adresse à son père des prières en jetant des poignées d'éleusine et en recrachant de l'hydromel. Il lui demande



1. *mwiriga*: porte d'entrée et de sortie; clan
2. *akello*: sorties dérobées
3. *mairi*: haies d'épineux
4. *kiara*: tas de rebuts
5. *gaaru*: maison du père
- 6a & 6b. *nyamba*: maisons des épouses
7. maisons des adolescents, garçons et filles séparées
8. *mûcî jwa ngombî*: enclos à bétail
9. *mwiriga*: sortie de l'enclos à bétail

Plan de la résidence meru (mûcir)
(la gauche et la droite se lisent en fonction du sens de la sortie)

⁶ Ce morceau porte le nom particulier de *îthunya ria rûtu* mais nous n'avons pas retrouvé le sens littéral de cette appellation.

sa bénédiction et son aide: "Ithî ngwata kûtharima", "Père aide-moi à bénir".

Les petits-enfants sont présents mais se tiennent à l'écart des préparatifs'. On les invite à retenir leurs larmes. Groupés autour du *kiara*, ils sont seuls à chanter une sorte de berceuse où ils rassurent leur grand-parent auquel ils sont identifiés et dont l'un d'entre eux a reçu le nom: *Jûûjû wakira mariangû twinthe nookûo tûrii*, "Grand-père ne crains rien, nous sommes tous là". *Jûûjû* est le terme d'adresse et de référence utilisé réciproquement entre les grands-parents et les petits-enfants.

Une veillée du corps commence alors qui se prolonge pendant deux mois environ jusqu'à ce que le cadavre soit jugé suffisamment décomposé. On entoure la dépouille d'une haie d'épineux et on entretient plusieurs feux afin d'éloigner les hyènes et chasser les mauvaises odeurs. Les fils se relaient pour assurer la garde, la nuit tout particulièrement.

Les funérailles ne sont marquées par aucun interdit particulier. Elles représentent la dernière occasion officielle où se réunissent tous les fils d'un homme. On y procède à l'ultime partage des biens du défunt. Le père les aura probablement déjà répartis entre ses héritiers, mais tant qu'il était vivant, il en restait le propriétaire éminent. Il en va de même pour une mère qui détient également des droits inaliénables jusqu'à sa mort.

Quand la dépouille est jugée suffisamment décomposée, elle est enfouie sous le fumier. Avec la disparition de son fondateur, un *mûcîi* vient de s'éteindre. Les fils s'en retournent dans leurs demeures respectives. L'idéal serait que l'aîné revienne habiter dans l'enclos de son père et qu'il construise sa propre hutte - son *gaaru* - avec les bois encore utilisables de celle de son père et au même emplacement, à droite avant de sortir de l'enclos domestique (cf. croquis). En réalité le benjamin (ou un autre frère) déjà installé, s'y maintiendra le plus souvent, mais cela n'exclut nullement un déménagement postérieur et

⁷ Des variantes, dont les Meru sont conscients, existent de famille en famille; dans certains cas, les petits-enfants assurent la toilette et le transport du mort. On peut aussi déposer la dépouille non pas sur, mais au-delà du *kiara*, et ce pour des raisons pratiques car dans les habitats d'altitude situés sous forêt, on n'édifie plus de haie défensive et le *kiara* est à portée des huttes. Mais l'usage qui est fait du bélier ne souffre aucune exception.

l'abandon de cette demeure. Les Meru changent volontiers de résidence. Les traces du *mûcîi* délaissé s'effaceront rapidement tout comme le souvenir de son emplacement et, à la longue, le nom même de son fondateur. La mémoire généalogique des Méru est peu profonde; elle ne dépasse guère la génération des grands-parents⁸.

Bien différentes sont les réactions déclenchées par le décès de toute autre personne. On s'arrange d'abord pour qu'un agonisant ne meure pas chez lui; en brousse, un abri lui est construit où il est transporté avec ses effets personnels⁹. Une mère dépose à terre son enfant mourant avant qu'il ne s'éteigne. Où qu'ils meurent, ces individus sont dangereux et porteurs de *mûgiro*, contagion mortelle pour tous ceux qui les approcheraient, et dangereuse même pour leur descendance. Les services de ce *paria* qu'est le *mwenjî*, sont requis. Il reçoit une chèvre en rétribution de son travail et récupère les effets personnels du défunt, dont personne de toute façon ne voudrait plus se servir. Il transporte le cadavre en brousse à la disposition des hyènes et des charognards. Là encore une femme est allongée sur le côté gauche et un homme sur le droit. Quand meurt une femme enceinte, le *mwenjî* doit séparer le fœtus de la mère avant de les laisser en brousse. Pour sortir ces cadavres de l'enclos domestique, il utilise non pas la porte principale par où est transportée la dépouille d'un grand-parent mais les issues dérobées qui permettent de s'échapper discrètement en brousse quand le besoin s'en fait sentir (cf. croquis).

Une période de deuil commence ensuite qui dure trois mois environ pendant lesquels les gens du *mûcîi* sont tenus à l'écart et véritablement mis en quarantaine: *kûbirika* est le verbe utilisé pour ces circonstances dont on souligne bien qu'elles ne concernent jamais les grands-parents. Cette famille est en état de *mûgiro*.

Personne ne rend visite aux deuilleurs qui ne peuvent sortir que la nuit¹⁰. S'il advient qu'un d'entre eux se déplace, il ne doit ni

⁸ *jûûjû* désigne tout grand-parent, en adresse et en référence; *kiûûjû*, les arrière grands-parents et autres ascendants.

⁹ Les Meru admettent que parfois certains individus jugés à l'article de la mort se remettaient et revenaient; leur retour dans la famille ne donnait lieu à aucun rituel particulier.

¹⁰ Certains informateurs signalent que des *giciario* peuvent passer reconforter les deuilleurs. Mais nous ne savons pas si leur position les immunise contre la contamination ou s'ils doivent prendre des précautions particulières.

croiser les gens, ni leur adresser la parole tout comme il ne peut couper la route d'un troupeau. Les voisins assurent discrètement les tâches quotidiennes qu'ils ne peuvent accomplir: aller chercher de l'eau, préparer la nourriture¹¹. Toute relation sexuelle est proscrite, et l'initiation éventuelle des enfants est repoussée à la session suivante, ce qui signifie pour les garçons une attente de quatre années supplémentaires. Durant cette mise à l'écart, les deuilleurs sont contraints à l'inaction et comme plongés dans un état de prostration: ils ne se soignent plus, ne font ni toilette, ni rasage, ils se laissent aller. La situation des deuilleurs s'apparente à celles des nouveaux initiés. Les initiants, garçon ou fille, qui viennent de subir la circoncision ou l'excision, ne doivent pas se couper les cheveux. Ils sont contraints à une réclusion prolongée au cours de laquelle ils ne peuvent sortir que la nuit, restent passifs et se font nourrir. L'analogie ne peut être poussée plus loin car les initiants, bien que dans une phase délicate qui requiert des précautions multiples, ne sont en rien en état de *mûgiro*.

Au bout des trois mois que dure cette période de décontamination, sont effectués des rituels de clôture qui varient selon l'identité du défunt mais qui tous comportent un rasage et un coït. Si le mort est un enfant, le père et la mère reviennent à une vie normale par la reprise des relations sexuelles précédée d'un rasage réciproque; en temps ordinaire, cette toilette est strictement individuelle et privée. Pour tout autre défunt le *mwenjî* revient achever son travail. Il traite la (ou les) veuve(s) d'un époux défunt; il la rase complètement (d'où son nom qui vient du verbe *kwenja*, raser) puis s'accouple avec elle. Ce rapport sexuel et le rasage des poils et des cheveux anormalement longs débarrassent complètement la veuve de son *mûgiro*. On agira de même pour supprimer le *mûgiro* d'une femme qui a fait une fausse couche. Un veuf se fait raser par un *mwenjî* femme avec laquelle il peut avoir un coït, ou alors il partira au loin et aura une relation sexuelle avec une inconnue rencontrée en brousse. D'autres solutions

¹¹ Cette aide du voisinage est loin d'être insignifiante; le voisinage (*ntoora*) est l'unité communautaire de base des Meru. *Gûtoora*, ou vivre au quotidien avec ses voisins, crée des liens bien plus puissants que l'appartenance à un même clan.

sont possibles, un couple de *mwenjĩ* peut avoir un coût dépolluant dans une maison jugée encore trop contaminée, celle par exemple où serait mort un individu avant qu'on ait eu le temps de le transporter en brousse.

Ces *mwenjĩ* sont toujours présentés comme des hommes mais en réalité des femmes le sont aussi. Ils ont la réputation de mourir de maladies vénériennes ou pulmonaires, et réciproquement, toute maladie de ce type est conçue comme une contamination provenant d'un mal-mort (ce terme n'a pas d'équivalent exact en kimeru). Un enfant né d'une veuve et d'un *mwenjĩ* appartient à la descendance du défunt, mais les individus réputés avoir été ainsi conçus alimentent rumeurs et fantasmes. Qualifiés de *girane*, ils sont des êtres d'exception. Beaux et désirables, ils font mourir leur conjoint, mais parviennent toujours à se remarier. Le malheur, raconte-t-on, cesse de s'abattre quand sept époux (ou épouses) sont décédé(e)s. En réalité une fille réputée *girane*, sauf à devenir la jeune épouse d'un polygame, aura du mal à se marier. Les individus qui pratiquent les avortements d'enfants conçus trop tôt sont également, par extension, qualifiés de *mwenjĩ*. Les Meru disent qu'on devient *mwenjĩ* par dénuement, c'est-à-dire isolement, mais un pauvre sollicité est libre de refuser le service qui lui est demandé. Ce personnage n'est pas sans droit: nul ne s'aviserait de refuser de rétribuer ses services car le *mwenjĩ* est doté d'un puissant pouvoir de malédiction. Il est aussi prévu qu'en cas de meurtre d'un *mwenjĩ*, le coupable verse une compensation, non pas à sa famille car par définition cet être est un solitaire, mais au Njuri Nchekĩ, instance de justice tribale.

Interrogés sur les raisons de ces coutumes, les Meru ne sont guère diserts. La mort n'est pas un sujet dont on s'entretient. Quelques informateurs soulignent que les grands-parents n'ont pas de *mũgiro*, puis ajoutent en guise de conclusion qui est une invite à changer de sujet: "C'est le travail de Ngaĩ/Murungu". Cette formule, utilisée en des occasions nombreuses et variées, renvoie à l'action du principe suprême qui est source de la pluie, de la prospérité des gens et des troupeaux. Aucun mythe d'origine, aucun commentaire n'existe qui éclairerait les rapports entre Ngaĩ/Murungu et les humains. Murungu est une appellation d'origine bantoue alors que Ngaĩ est nilotique. La

culture meru résulte d'un amalgame de plusieurs traditions, et l'un ou l'autre terme est utilisé. Le terme *ngûgî* que nous traduisons par "travail" est un substantif issu du verbe *kuritan'gûgî* utilisé pour désigner tout travail: cultiver, garder des troupeaux, fabriquer des pots, délibérer en conseil... et engendrer du vivant.

Fertilité de la terre, fécondité des hommes et des troupeaux.

Comme cette description l'a montré, les Meru n'enterrent pas leurs morts. Il s'agit d'un interdit strict. L'administration coloniale imposa une modification de cette pratique. En 1934, le commissaire du district de Meru décida d'appliquer le décret obligeant à enterrer les cadavres, qui était déjà en vigueur ailleurs dans la Province centrale. La croissance démographique entraînait l'augmentation de la densité et corrélativement l'extension des défrichements et des mises en culture. La cohabitation des hyènes et des humains devenait de plus en plus problématique et on imagine sans difficulté les inconvénients que présentaient les habitudes meru au regard des règles de la prophylaxie. Cette obligation suscita tant d'opposition et de refus que l'administration dut recourir à tous ses moyens de pression pour parvenir à ses fins. Des formes inattendues de résistance se manifestèrent. Les femmes particulièrement réagirent; elles organisèrent de puissants rassemblements pour exiger le déterrement des cadavres, seule façon selon elles de mettre fin aux désordres atmosphériques qu'avait déclenchés la nouvelle mesure. Une vieille informatrice se souvenait encore d'une strophe que les femmes chantaient dans ces manifestations en donnant la parole à l'hyène: "*nîgwata rwaanda mukai kwaaba muntuetû kurea nkanamia kiana kia mware kûrîa malûitû na ba makonde muntû aakwa nû kûrindwa*", "hélas je pars dans le semi-désert; j'y trouverai un oncle maternel qui s'occupera de son neveu; j'y mangerai les os et la peau de quelqu'un; ici les morts sont enterrés".

Autres pratiques: tel père, dont l'enfant venait de mourir, simula un enterrement en enfouissant à la place du cadavre déjà jeté en brousse, une chèvre tuée pour la circonstance, ou encore on déterrait les cadavres après le passage des administrateurs. La mesure finit à la longue par s'imposer et contribua, concurremment à d'autres

décisions qui s'en prenaient aux manières de traiter le corps, à modifier en profondeur les habitudes meru¹².

Les vieux Meru expliquent qu'en enterrant un cadavre, on "couvre sa fécondité", c'est-à-dire que l'on fait obstacle à la perpétuation de la vie, que l'on prive de descendance le défunt et ses proches. C'est ainsi que, quand parvenait la nouvelle du décès d'un Meru parti travailler dans les White Highlands (les districts de colons blancs), sa famille, pensant qu'il avait selon toute vraisemblance été enterré, s'empressait d'organiser un déterrement rituel pour couper court à tous les malheurs qui pouvaient s'ensuivre. Un bélier était sacrifié pour contrecarrer les effets de la transgression de l'interdit et le devin-guérisseur extrayait du sol, en guise de cadavre, un morceau de tige de bananier préalablement enfoui¹³.

D'autres aspects des rites meru illustrent également l'idée d'une incompatibilité entre la fécondité humaine et le contact avec la terre. Lors d'un accouchement on doit absolument éviter que le nouveau-né ne touche terre. Une épouse qui tombe accidentellement dans sa maison est en état de *mûgirô* et son mari doit en réparation sacrifier un mouton. Une femme dont du sang menstruel viendrait à tomber au sol, ne doit pas le recouvrir de terre, mais marcher dessus pour l'effacer. Comme nous l'avons signalé, le placenta, les cheveux, les poils, les déjections du troupeau doivent être déposés dans le *kiara*. Sur l'aire de circoncision consacrée par le sacrifice d'un bélier, on piétine les fragments de prépuce des nouveaux initiés et on chante des paroles appelant les vautours à les emporter.

Deux séquences du mythe d'origine des Meru témoignent de la même idée. Après s'être échappés de Mbwa, lieu où ils étaient persécutés, les Meru, encore suivis par un couple qui risquait de les espionner, finirent par se débarrasser définitivement de ces indésirables et de leur éventuelle descendance en les tuant puis en enterrant leurs cadavres entourés d'une peau de chèvre et d'une peau d'âne. Lorsqu'ils arrivèrent dans leur site actuel, ils en délogèrent les occupants et attribuèrent leur victoire au fait que ces derniers avaient la coutume d'enterrer leurs morts.

¹² DC/MRU 1/2 1934 p. 7, 1935 p. 4; DC/MRU 1/4 1939 rubrique "Public Health.

¹³ DC/MRU 1/4 1939 p. 85-6.

Une comparaison avec les Mbeere, ethnie cousine des Meru qui refuse également d'inhumer les morts, permet de mieux dégager la signification du péril que représente la terre pour la prospérité des hommes et des troupeaux dont les destins ne font qu'un comme chez les Meru. Les moitiés générationnelles qui, chez les Meru exercent alternativement le pouvoir, relèvent chez les Mbeere d'un partage de responsabilités rituelles pensées comme opposées mais complémentaires. Les "Gens de la chèvre", ou "du soleil", doivent accomplir des sacrifices pour assurer la prospérité des humains et du troupeau, mais ce faisant ils perturbent le cycle de la pluie et des récoltes. Pour le rétablir, les "Gens du mouton" doivent sacrifier un mouton, mais à leur tour ils mettent en danger la reproduction des humains et du troupeau (Glazier 1976).

Cette incompatibilité n'est pas, chez les Meru, aussi directement formulée; ce que la comparaison avec les Mbeere nous fait comprendre est que l'enterrement d'un cadavre, qu'il soit celui d'un grand-parent ou d'un mal-mort, est vraisemblablement tout aussi dangereux pour la descendance que pour les pluies et les récoltes.

Etres accomplis, êtres inachevés.

Le sort, si différent des grands-parents et des autres défunts incite à chercher une explication dans le statut des individus décédés.

L'organisation sociale meru, tout comme celle d'une bonne partie des ethnies de cette région d'Afrique de l'Est, relève d'un système complexe de degrés d'âge, de classes d'âge et de génération qui, simultanément, canalise le devenir individuel, informe des classes matrimoniales, définit la territorialité et structure une politique à pouvoir collectif et à ethos égalitaire (Peatrik 1989). Les particularités de ce type d'organisation sont telles qu'il est nécessaire de s'attarder quelque peu sur certains de leurs mécanismes.

La conception meru de la personne met tout particulièrement l'accent sur l'ontogénèse. L'individu à sa naissance est considéré comme un être inachevé, en quelque sorte prématuré. Pour s'accomplir, il doit successivement franchir tous les âges de la vie qui constituent autant de rites de passage au travers desquels il acquiert

une maturation supplémentaire. Pour un homme, les principales "mesures" de la vie, selon l'expression des Meru, sont les suivantes: l'enfant, l'adolescent, l'initiant, l'être de la brousse, le jeune père, le Père du pays, le père accompli. Le cycle de vie des femmes suit, à l'exception du statut d'être de la brousse, un cours parallèle à celui des hommes.

Le destin de tout individu est de parcourir successivement chacune de ces étapes dont certaines représentent une avancée individuelle alors que d'autres nécessitent la formation d'une classe et supposent donc un franchissement collectif. L'étape cruciale pour l'individu et la société est la circoncision, moment capital pour l'individu car elle instaure un avant et un après, capital aussi pour la société puisque cette opération ne peut être subie qu'en groupe, à partir du moment où une classe a été officiellement ouverte par les Pères du pays. L'individu appartient désormais, et ce jusqu'à sa mort, à cette classe qui sauf exception regroupe des individus d'âge homogène.

Chez les Meru l'initiation est effectuée tardivement, bien après la puberté, entre dix-sept et trente ans environ. Après le rituel public de circoncision, l'initiant connaît une période de réclusion qui se prolonge durant une année, puis devient guerrier ou plus exactement "être de la brousse". Ce statut peut durer jusqu'à une dizaine d'années. Un individu ne le quitte que lorsque sa classe a reçu officiellement des Pères du pays le droit de se marier. L'accès à la paternité est donc tardif, mais être autorisé à se marier et à procréer ne suffit pas pour devenir un père à part entière.

On ne devient un vrai père (un *mūkūrū*) qu'au jour où l'on fait initier son fils aîné. Pour ce faire il faut remplir successivement deux conditions: 1) avoir effectué le rituel de *gūtūra matū* qui est une grande cérémonie familiale au cours de laquelle un jeune père fait percer les lobes des oreilles de ses enfants par les *ariki* (voir ci-dessous); 2) attendre que sa classe ait atteint le statut de Père du pays. En tant que Père du pays, un homme peut désormais faire initier ses fils, et détient avec ses compagnons l'autorité politique pour une quinzaine d'années environ.

Pendant, un individu qui a atteint l'échelon de Père du pays n'est pas encore un être complet, un être achevé. Pour le devenir, il doit franchir une ultime étape: une fois que cet homme et sa classe

ont transmis les pouvoirs à la classe suivante, il lui faut accomplir un grand rituel dispendieux par lequel il devient un *ariki*, substantif dérivé du verbe *kwarika* qui signifie "clore", "fermer". En tant qu'*ariki*, il est désormais un être accompli. Retiré des affaires politiques, dégagé des soucis domestiques, il est aussi devenu un grand-père au sens où les Meru l'entendent, c'est-à-dire que ses fils sont initiés et qu'un de ses petit-fils, au moins, a repris son nom. Un grand-parent est un être "plein", "complet" (*umunyoru mûkurû* pour un homme, et *umunyoru mwekûrû* pour une femme). A ce titre, il occupe une position remarquable en tant qu'être achevé dont les pouvoirs de procréation se sont réalisés puis éteints; il est le mieux à même de sacrifier pour le bien-être général dont la source est Ngai/Murungu. Les *ariki* sont donc des personnages qui participent du sacré et dont les rituels sont de ce fait particulièrement efficaces. Ils sacrifient quand la pluie manque et que les épidémies menacent, et ils officient lors du rituel de *gûtûra matû*.

La mort peut alors survenir. Le décès d'un être accompli, quels que soient les sentiments de ses proches, n'est pas uniquement perçu comme une rupture par rapport aux vivants; il signifie aussi l'aboutissement d'une maturation individuelle et manifeste la concordance d'un destin personnel, du cycle social et de l'ordre du monde, signe de l'oeuvre de Ngai/Murungu.

Le grand-parent, outre qu'il est parvenu au terme des "mesures de la vie" meru, ce qui le met au plus près de Ngai/Murungu, est une personne achevée en ce qu'au moins un petit-enfant a repris son nom. Cette dernière condition renvoie à un système d'attribution des noms qui résume à lui seul la progression des individus sur l'échelle des degrés d'âge. Toute promotion se traduit par l'acquisition d'un nom. Un homme peut ainsi recevoir jusqu'à sept noms successifs durant son existence. Après un laps de temps qui varie selon les familles, les parents donnent son premier nom à un nouveau-né selon un système qui ne souffre aucune exception: on attribue à l'aîné(e) le nom d'un grand-parent paternel de même sexe et de même rang de naissance, au cadet(te) celui d'un grand-parent maternel, et ainsi de suite alternativement. Or cette reprise d'un nom est aussi la transmission d'une identité puisque les signifiants décrivent dans la plupart des cas des caractères psychologiques: Kathure est "Celle qui aime les

choses délicates", Kaileba "Celui qui réfléchit longtemps avant de se décider", Mururu "Etre problématique", Nkirote "Celle qui a un tempérament de chef"... Grands-parents et petits-enfants sont conçus comme identiques, on touche là à une dimension majeure de l'ontogénèse et de l'organisation sociale meru.

La présence de petits-enfants atteste qu'en réalité le grand-parent n'est pas mort, et en kimeru un même verbe, conjugué différemment, signifie tout à la fois "naître", "être nommé d'après un grand-parent" et "faire renaître". En contrepartie du nom qu'il reçoit d'un grand-parent, un petit-enfant fait en quelque sorte don de sa personne et permet que son grand-parent renaisse. Le dernier sens "faire renaître" dévoile aussi l'impératif éthique qui est au coeur de la conception de la personne et de la perpétuation sociale: le devoir d'un fils (et d'une fille) est de "faire renaître" ses parents par l'engendrement d'enfants. On ne devient un père à part entière qu'au jour où son père meurt, mais on l'engendre tout autant lorsque naissent des enfants, et un même terme d'adresse est utilisé entre un père et son fils: "baaba", qui signifie "père". Le fils d'un homme est tout autant son père.

Que le destin d'un homme soit de faire renaître son père montre qu'ici le rapport entre les générations n'est pas celui d'un engendrement, d'une succession linéaire, mais obéit à un principe cyclique où l'après est le retour de l'avant. Ce modèle d'une perpétuation des grands-parents par les petits-enfants s'inscrit plus largement dans un cycle long qui est une extension de ces rapports entre générations alternées. Lorsqu'un grand-père devient *ariki*, il est censé reprendre le nom d'*ariki* du grand-père de son grand-père, soit une renaissance de cinq générations en cinq générations. Or cette récurrence à cinq générations est aussi celle de l'onomastique des classes générationnelles masculines. Ainsi le temps de l'individu récapitule le temps de la société.

Les pratiques qui entourent la dépouille d'un grand-parent prennent alors leur sens. Solennité et gravité président aux funérailles qui sont d'abord la célébration austère d'un accomplissement: ni cris, ni pleurs - dure contrainte imposée aux petits-enfants. Aucune contamination ne menace, néanmoins il faut noter que les femmes ne participent pas directement à la toilette du mort et à la levée du corps.

On dépose ce dernier sur le *kiara*, lieu où d'habitude sont jetés les cheveux et les poils régulièrement coupés, les déjections du troupeau, le placenta des nouveaux-nés, qui sont autant de produits d'une croissance réussie. De la même façon, la dépouille d'un grand-parent, sa décomposition veillée par les fils et son enfouissement final manifestent un accomplissement.

Certaines manifestations pourraient laisser croire à la présence chez les Meru d'une forme d'ancestralité. Une croyance en des *nkoma* existe, sorte d'esprits jugés malfaisants qui rôdent la nuit ou hantent les cauchemars des malades. *Nkoma* est à rapprocher de *ngoma* qui signifie "tambour" dans de nombreuses langues bantoues. Mais en kimeru "tambour" se dit *kiempî*, et les *nkoma* ne sont pas vraiment pris au sérieux. Les femmes sont plus disertes à leur propos que les hommes et ces derniers ne manquent pas d'en faire une superstition ridicule. Les *nkoma*, disent-ils, sont en fait des oiseaux et seul importe Ngaï/Murungu. Nous n'avons pas trouvé chez les Meru de trace de véritable possession et les quelques histoires de *nkoma* racontées par des femmes n'en sont que l'ébauche. Néanmoins il y a un cas où les menaces de *nkoma* sont prises au sérieux. L'infortune (c'est-à-dire des malheurs répétés) qui viendrait à s'abattre sur une famille est parfois interprétée par le devin-guérisseur comme le résultat de la malédiction d'un père dont les dernières volontés n'ont pas été respectées. Un fils jugé victime de la malédiction paternelle doit sacrifier un bélier. Une partie crue est laissée en brousse, et l'autre est cuisinée pour la famille. Si la portion déposée en brousse disparaît dans les jours qui suivent (ce qui a toutes les chances de se produire), on dit que l'"esprit du grand-père" l'a mangée, et, dans ce cas, on parle du "*nkoma kia jûûjû*" (*jûûjû* voulant dire grand-parent). C'est le signe que le père défunt en participant à sa manière au festin, a accepté la réconciliation¹⁴. Enfin, en d'autres circonstances, un père qui entreprend de faire initier un enfant peut demander l'aide et la bénédiction de son défunt père en jetant des poignées d'éleusine et en recrachant de l'hydromel sur le *kiara*.

¹⁴ Glazier (1980) qui a constaté des phénomènes identiques chez les Mbeere parvient aux mêmes conclusions.

Aux grands-pères dotés de qualités et de pouvoirs exceptionnels s'opposent ceux qui n'ont pas atteint ce stade. Morts précoces, ces derniers n'ont parcouru qu'une partie des échelons: ils sont des ébauches, des êtres inachevés. Morts prématurés en quelque sorte, ils menacent l'accomplissement des autres tout comme les êtres conçus à contretemps¹⁵. Alors que les rites funéraires réservés aux grands-parents peuvent être interprétés comme l'ultime expression d'une déférence filiale, ceux réservés aux mal-morts sont une suite de précautions destinée à écarter les dangers qu'ils représentent. Ce ne sont pas les parents qui s'occupent du cadavre mais le *mwenjî*. On ne laisse pas la dépouille se décomposer aux marges de l'espace domestique, elle est dévorée par les hyènes en brousse. Le *mûgiro* dont est porteur le cadavre et qui a contaminé les deuilleurs n'est pas une souillure uniquement liée à la malemort. C'est à la présence de *mûgiro* que l'on attribue la stérilité, les maladies rebelles, les épidémies et l'absence prolongée de pluie. *Mûgiro* est vraisemblablement, comme en kikuyu (Leakey 1977: 1362), un substantif tiré du verbe *kûgiria* qui signifie "empêcher", "interdire". Smith (1979) a analysé la signification et la portée de ce terme dans l'aire bantoue, et plus particulièrement, au Rwanda. Il recherche, au-delà des explications en terme de transgression qui déclenche des conséquences néfastes, les raisons profondes de "l'efficacité des interdits". Contrairement au *tabu* dont le danger relève de la pollution et de la contagion, l'*umuziro* des Rwandais est la conséquence néfaste d'évocations incompatibles, d'association de catégories mutuellement exclusives; ce n'est donc pas une substance qui est en cause, mais une relation. Nous n'excluons pas totalement une telle explication pour certains aspects du *mûgiro* meru, mais celui-ci en présente aussi d'autres qui le rapprochent de la notion de pollution contagieuse. Il faut s'en protéger et s'en débarrasser; dans certains cas le devin-guérisseur fait "vomir le *mûgiro*" d'une patiente. Dans d'autres encore, il détecte la présence de *mûgiro* dans telle famille qui doit alors sacrifier un bélier pour mettre fin à une situation dangereuse pour la communauté. Nos informateurs nous ont présenté le *mûgiro* d'un mal mort comme

¹⁵ Un enfant né d'une femme non initiée est abandonné en brousse. On recourt à l'infanticide car ces enfants *kithega* réputés tératogènes mettent en péril la maturation des autres.

quelque chose dont seuls la mise en quarantaine et le recours au *mwenji* et à l'hyène permettent de se débarrasser.

Quelques détails fournis par Lambert sur les pratiques funéraires d'autres sections meru confirment la nature contagieuse du *mûgiro*. "Les hommes très âgés, si vieux qu'ils sont 'sexuellement aussi purs que des petits enfants' sont investis de certaines fonctions. Chez les Chuka, par exemple, ils sont appelés *akuru ba ngai* ('les vieux hommes de Dieu') et officient, souvent accompagnés de petits enfants, dans les sacrifices tribaux. Chez les Tharaka, les Chuka, les Muthambi et peut-être d'autres sections, de tels hommes, s'ils ont franchi tous les échelons, sont considérés comme faisant partie d'un conseil particulier appelé *kiama kia mbiti* ('conseil des hyènes')... Le *kiama kia mbiti* est appelé pour régler les affaires de compensation pour meurtre et est censé manipuler les cadavres en toute impunité (...); chez les Chuka les vautours et autres oiseaux de proie sont parfois appelés *akuru ba ngai*. ('les vieux hommes de Dieu'). Les *nkome* des Mwimbi et les *ngome* des Embu et des Mbeere sont aussi crédités de la capacité de manipuler les cadavres sans être affectés par la pollution de la mort [death taint, *rukuu*]... Chez les Embu et les Mbeere, seuls les membres les plus âgés des *nkome*, qui n'ont plus de rapport sexuel, sont de ce fait considérés comme aptes à s'occuper des cadavres, le principe général étant qu'une personne incapable de transmettre la pollution de la mort à l'autre sexe, est incapable d'en être affectée" (Lambert 1956: 92-94).

Que dans ces différentes sections meru, l'hyène ainsi que d'autres prédateurs soit assimilée à ces vieillards que l'on dit être aussi des "vieux hommes de Dieu" donne à penser que ces animaux sont associés à Ngai/Murungu. De plus le rôle de ces vieillards fournit un éclairage nouveau sur le *mwenji* qu'a priori son statut de paria ne laissait pas soupçonner: lui aussi participe de l'oeuvre de Ngai/Murungu.

Les coutumes funéraires meru ne sont pas un cas isolé. Leurs principales caractéristiques - discrétion des rituels, refus d'enterrer, distinction selon le statut des défunts - se retrouvent avec quelques modifications chez des populations voisines. Une comparaison avec les Maasai où les prestations funéraires sont encore plus réduites et avec les Kikuyu qui mettent en oeuvre des rituels plus complexes permettra d'éclairer les pratiques meru.

Des Maasai et des Kikuyu.

Les quelques ethnologues qui évoquent, et ce toujours succinctement, les pratiques funéraires maasai s'accordent pour dire qu'elles sont très discrètes. Aucun cadavre n'est enterré car cela menace de gâter les pâturages (Jacobs 1965: 74). Ils sont tous transportés hors des établissements, déposés en brousse à la disposition des prédateurs, allongés sur le côté droit ou gauche selon que le défunt est un homme ou une femme, au pied d'arbres jugés froids, c'est-à-dire des espèces non épineuses (Spencer 1988: 240).

Une distinction est introduite entre les individus, hommes et femmes, qui meurent en laissant des fils et les autres. On évite que ces derniers meurent dans l'établissement et leurs corps sont simplement transportés en brousse. Les premiers sont censés s'éteindre dans leur maison, entourés de leurs enfants.

"Idéalement un père doit mourir dans la hutte de sa première épouse après que ses cheveux ont été rasés et avant que ses bijoux lui soient ôtés. Le rasage rompt les liens avec les vivants et empêche que d'autres morts s'ensuivent. Un boeuf 'pour enduire le cadavre' est abattu à quelque distance de l'établissement et est partagé entre tous les hommes, y compris les guerriers, sans que soient respectées les préséances de classes d'âge. La partie grasse du poitrail -la part du père de son vivant- est découpée et ramenée; son fils aîné en enduit le cadavre et les effets personnels du père. Ensuite les fils, l'aîné portant la tête et les cadets les jambes, ramènent le corps sur le lieu du sacrifice du taureau. Il est allongé sur une peau, sur son côté droit, la tête en direction du nord ou du sud. Le traitement de la dépouille d'une mère est identique à la différence près qu'un mouton est abattu à la place d'un boeuf (...) Une hyène ou un autre prédateur devait dévorer le cadavre durant la nuit. Si tel n'était pas le cas, c'était alors le signe que le défunt pouvait encore avoir l'*engooki*, la pollution d'une malédiction non levée qui pouvait affecter ses descendants. De la graisse de mouton était alors déposée auprès du cadavre pour attirer les prédateurs la nuit suivante. Plus longtemps le cadavre restait intact, plus le signe était menaçant. Cela ne s'appliquait pas aux hommes et aux femmes morts sans fils. De tels défunts étaient de mauvais augure, mais tout l'*engooki* dont ils étaient porteurs dis-

paraissaient avec eux (...). Le partage final des biens d'un père défunt était surveillé par les survivants de ses compagnons d'âge. Chacun des fils recevait un des bijoux de leur père. En signe de clôture, la première épouse balayait symboliquement le foyer de sa maison et les compagnons d'âge du défunt bénissaient la maison 'pour la faire sentir bon' et y dormaient la nuit suivante" (Spencer, 1988: 240-241, notre traduction).

Par rapport aux Meru les traits communs sont les suivants: refus d'enterrer, recours aux prédateurs, traitement différencié des défunts, précautions prises pour protéger la descendance, nécessité de se débarrasser de l'*engooki* qui affecte là tout défunt. L'*engooki* maasai est un état de danger induit par une malédiction non levée. Le pouvoir de maudire et de bénir étant lié au statut du défunt on conçoit que le décès d'un père exige de plus grandes précautions. Mais l'*engooki* est une malédiction quasiment irréparable et aucun rituel ne peut en venir à bout (Spencer 1988: 89, 220, 240). Chez les Maasai, ce sont les compagnons d'âge des défunts qui assument le dérèglement puis le rétablissement du cours des choses. Ils attestent que la mort est rupture à l'occasion du festin funéraire où les hiérarchies de l'âge ne sont plus respectées, puis marquent la fin de cet état anormal en bénissant la première épouse et en dormant dans sa hutte. C'est une forme de coït rituel puisque les deuilés simulent alors des pratiques qu'éclaircit la règle du partage des épouses avec les compagnons d'âge, et la conception selon laquelle le pouvoir génésique d'un individu procède de celui de sa classe d'âge. Les Meru ont des conceptions proches, mais le dispositif funéraire écarte les solidarités de l'âge. Soit le rituel est strictement familial et il marque alors la fin d'une destinée où les compagnons d'âge n'ont plus à intervenir, soit le *mwenji* intercède car lui seul peut mettre fin à des perturbations trop graves.

En regard des Meru et des Maasai, les Kikuyu (Middleton & Kershaw 1965: 60-61, Leakey 1977: 937-991¹⁶) font montre de pratiques

¹⁶ On dispose pour les Kikuyu d'une étude effectuée dans des circonstances exceptionnelles: entre 1937 et 1939 le préhistorien L.S.B. Leakey entreprit de mettre en forme et de compléter les données qu'il avait accumulées auprès des anciens qu'il connaissait particulièrement bien pour être né et avoir vécu en pays Kikuyu. Un manuscrit imposant en résulta dont le contenu resta longtemps ignoré puisqu'il ne fut publié qu'en 1977. Le commentaire que s'autorise Leakey en

similaires mais aussi d'autres notablement différentes dont la présentation permettra de mieux asseoir l'originalité des premiers.

Les Kikuyu distinguent les morts selon leur statut social et forment également le concept d' "être achevé", *mûhomori* (Leakey, 1977: 991). Les êtres "inachevés" sont portés par leurs proches en brousse à la disposition des hyènes dès qu'ils sont mourants ou décédés dans un lieu spécialement prévu à cet effet, le *kibirîra*. Un "inachevé" qui mourrait inopinément dans sa maison y est laissé mais la porte en est alors condamnée et un trou est ménagé à l'arrière par lequel les hyènes viendront le chercher. Les êtres accomplis, c'est-à-dire les parents dont les fils ont grandi, peuvent mourir dans leur maison. Une différence majeure apparaît ensuite dans le fait que ces êtres "complets" font l'objet d'un rituel élaboré et prolongé qui comporte deux grandes séquences séparées par une lunaison: un enterrement puis un "déterrement". Hommes et femmes sont l'objet d'un traitement à quelques variations près identique, mais la version masculine permet de mieux comprendre le déroulement du rituel.

Tant que les fils, et les aînés de chaque épouse particulièrement, ne sont pas revenus à la demeure paternelle comme les y oblige la nouvelle de la mort de leur père, on ne touche pas au corps qui est veillé dans la maison. Dès leur arrivée, les aînés demandent aux pères du voisinage, dont beaucoup sont des agnats, de diriger, contre rétribution, les cérémonies. Durant toute la période de deuil qui se prolonge pendant six semaines environ, les foyers des épouses doivent rester allumés en permanence. Tout rapport sexuel est interdit ainsi que l'accouplement du bétail; mâles et femelles sont tenus dans des enclos distincts, les cloches leur sont ôtées; les boucs sont castrés (p. 940). Les conseillers choisissent l'emplacement de la tombe du père, toujours en direction du tas de rebut mais nettement au-delà; le trou

conclusion de son chapitre sur les rituels funéraires mérite d'être rapporté tant il porte la marque du double souci qui anima l'auteur pendant son travail, collecter des coutumes qui disparaissaient rapidement et éclairer des pratiques que la société coloniale tenait pour barbares: "I hope it is evident from our study that the much criticized custom of 'throwing bodies to the hyenas' was in fact by no means as callous or casual a custom as many writers have made it appear...The fact that the body was allowed to be eaten by hyenas instead of being buried was not at all upsetting to the Kikuyu, who considered the European practice of incinerating as an alternative to burial, an utterly revolting and horrible idea. It is all a question of point of view" (1977: 989).

est creusé par les fils non mariés du défunt à l'aide de leurs mains et d'un bâton à cultiver spécialement taillé dans un arbuste qui doit être complètement déraciné¹⁷. Ils transportent ensuite le corps enroulé dans les vêtements et les couvertures du défunt et l'y déposent allongé sur son côté droit. Lorsqu'ils le recouvrent de terre, les fossoyeurs prennent bien soin de remettre à leur place les quatre premières mottes qui avaient été soigneusement réservées. La tombe est enfin recouverte de pierres et le bâton à enterrer est abandonné dessus. L'enterrement est achevé mais avant de rejoindre les autres, les fils-fossoyeurs doivent se purifier en s'enduisant du contenu de l'estomac d'une jeune brebis sacrifiée à cet effet. Alors que leurs autres frères peuvent retourner vaquer à leurs occupations sans toutefois reprendre de relations sexuelles, les premiers sont contraints à une réclusion dans la hutte de leur père.

Une lunaison plus tard, se déroule, toujours sous la direction des conseillers, la deuxième phase du rituel qui se prolonge durant neuf jours: c'est la cérémonie dite du *kûhukûra*, littéralement "déterrer" (p.944). De fait le corps n'est en rien déterré; c'est la mise en oeuvre d'un retour progressif à la vie normale qui comporte des séquences déjà repérées chez les Meru mais d'autres aussi que ces derniers ignorent.

Le premier jour est organisée une procession en brousse derrière la résidence du défunt. Les conseillers font griller sur un feu allumé avec des braises tirées du foyer de la première épouse, la patte avant-droit d'un bélier dit "de la mort" (*ndûrûme ya gîkuî*, p.945) qui est sacrifié pour la circonstance. Ils le découpent en menues portions déposées dans chacun des morceaux de vaisselle cassée apportés par les veuves et leurs amants rituels. La première épouse prend alors dans ses paumes sa coupelle, prononce le nom de son mari défunt et s'adresse à lui en ces termes: "Viens que je puisse te donner ta part et permets que les sacrifices soient correctement effectués" (p.945). Les autres veuves font de même mais prononcent les noms d'autres morts, ceux des parents mariés et de même génération que le défunt. Vient ensuite le tour des *thaka*, terme collectif qui désigne les individus morts sans enfants de même génération que le défunt.

¹⁷ Les Bantous du Mont Kenya ignoraient l'usage de la houe.

L'offrande se termine par la présentation du plus gros des morceaux à "ceux qui ont été oubliés" (p.946). Les femmes déposent leurs dons au pied d'un arbre particulier puis s'en retournent à la maison du mort. Les conseillers fabriquent alors autant d'anneaux d'une herbe spéciale que de défunts dont le nom a été précédemment prononcé. Les veuves et leurs amants en font des colliers qu'ils porteront jusqu'à la fin du rituel. Au soir de ce jour a lieu le premier coït rituel dit *gûtheca gîkuû* ("percer la mort") entre les veuves et des hommes qui ont accepté contre rétribution de rendre ce service. La première épouse fait exception puisque son amant rituel doit être un jeune frère du défunt ou, à défaut, un agnat de même génération. On les appelle des *mwendia rûhiû*, "ceux qui vendent leur épée", i.e. leur pénis; certains sont même des veufs de couple monogame qui trouvent là l'occasion d'effectuer ce rituel pour leur épouse défunte.

L'union, à laquelle doivent assister les enfants non mariés de toute veuve, a lieu dans chacune des maisons des épouses. "Il était absolument essentiel que tout enfant non marié de chaque veuve soit présent pendant cette cérémonie du sacrifice sexuel, car sa mère l'effectuait non seulement pour elle-même mais aussi au nom de tous ses enfants non mariés, y compris les guerriers et les filles initiées. Tout enfant absent serait incapable de se marier car il n'aurait pas été "purifié de la contagion de la mort" et infecterait son conjoint dès qu'il aurait un rapport sexuel (p.948). Ensuite, un jour sur deux, des coïts étaient effectués dans des conditions identiques en liaison avec d'autres rites qui signalent un rétablissement progressif de l'ordre que la mort avait perturbé: rasages, détachements des anneaux d'herbe, consommation finale d'un bélier offert par les maternels, signe que la famille peut reprendre ses relations avec l'extérieur car le *thahu* ou "pollution de la mort" a disparu.

Les "inachevés" ne sont jamais enterrés, mais ils n'en sont pas moins l'objet d'un rituel également qualifié de "déterrement"; c'est une version adaptée du grand rituel qui est modifié ou simplifié selon le sexe et le statut du décédé, l'objectif commun étant de supprimer toute pollution induite par un décès et que la vie reprenne son cours.

Chez les Kikuyu, d'une part tout mort est porteur d'une pollution dont il faut se débarrasser comme chez les Maasai, et d'autre part sont

conçus un séjour des morts et un monde des esprits qui pèsent sur le sort des survivants.

Ces entités *post mortem* sont "ceux qui séjournent dans le sol" (*arîa me thî*), encore appelés "esprits" (*ngoma*, presque identique au *nkoma* kimeru) ou *thaka*, terme utilisé pour les morts sans descendance et dont la racine, commune au kimeru, signifie "brousse". Ces esprits sont jugés malfaisants en ce qu'ils cherchent à attirer les vivants, les font mourir ou les rendent malades par possession (p.1104). Pour les éloigner et les apaiser, on doit leur faire des offrandes que seuls peuvent effectuer ceux dont le père et la mère sont déjà morts: offrandes occasionnelles quand on verse de la bière ou du gruau sur le foyer, offrandes obligatoires dans la phase finale des rituels funéraires (cf. plus haut) ou avant l'initiation d'un enfant, offrandes délibérément organisées à intervalles réguliers quand un chef de famille décide de faire un sacrifice *ad hoc* dans l'enclos familial ou en brousse (p.1107-1113). A ces occasions, le sacrifiant se tourne vers le Mont Kenya, s'adresse à Murungu (l'équivalent de Ngaï) et le prévient qu'il sacrifie pour les morts dont il énumère les noms.

"Dieu, puisque c'est toi qui créa cette montagne et en fit Notre lieu de séjour, et puisque c'est toi qui nous créa ainsi que nos pères et nos aïeux, je prie vers Toi maintenant que je vais offrir un sacrifice à mon père et à ma mère et à mes autres parents qui sont dans le monde des esprits (suit alors une liste de parents qui commence par le père de l'homme et les défunts frères et demi-frères du père, puis le nom de sa mère et d'autres mortes, épouses du père et des frères du père). Je prie vers Toi, Dieu, pour que mes parents se satisfassent de cette offrande et pour les empêcher de venir en colère dans ma maison et qu'ils y enlèvent mes enfants et le bétail que j'ai hérité d'eux. Ce sacrifice, je l'offre à mes parents et pas à Toi; je t'ai déjà souvent fait des offrandes; j'en referai mais celle-ci est pour eux. Je te supplie de bénir ce sacrifice et de me bénir, ma famille et tout ce que je possède; fais-nous inébranlables et forts comme le Mont Kenya que Tu as créé" (p. 1108¹¹).

¹¹ Traduction d'une prière souvent entendue par Leakey mais malheureusement rapportée en anglais.

Comme les Meru, les Kikuyu possèdent un système de degrés, de classes d'âge et de génération qui canalise le devenir individuel, organise une transmission des pouvoirs où se régénère la société. Dans leurs rituels funéraires, ils distinguent aussi deux sortes de défunts, pratiquent des coûts rituels qui débarrassent de la contamination de la mort et permettent que circule de nouveau l'énergie de l'entité transcendante appelée là aussi Ngai/Murungu ou encore *Mwene Inya*, le "Détenteur de la Force" (p.1075). *Inya* (force) est un terme commun à la langue kikuyu et au kimeru. On retrouve la même incompatibilité entre la prospérité de la terre et celle des hommes et du troupeau puisque, si les Kikuyu enterrent certains de leurs défunts, le rituel funéraire final aboutit à ce que tous les morts soient "déterrés", manière de leur garantir une descendance. Mais simultanément affleure une conception de la mort bien étrangère aux Meru et aux Maasai: les morts sont remémorés, leurs esprits régulièrement "nourris" par des offrandes qui les apaisent et éloignent leur colère, ce qui invite à une autre lecture de leurs pratiques funéraires. Alors que chez les Meru enterrer des morts équivaldrait à les priver de renaissances ultérieures, l'enterrement réel ou le dépôt aux hyènes suivi du déterrement symbolique que mettent en oeuvre les Kikuyu peuvent être considérés comme le moyen d'opérer la transformation d'un défunt en esprit. Le sol est toujours jugé dangereux comme en témoignent les précautions prises par les fossoyeurs et la suspension concomitante de l'activité génésique des humains et des troupeaux. Mais l'immobilisation des humains et des animaux peut être aussi considérée comme un moyen de ne pas contrecarrer l'activité et les mutations en cours sous terre ou à travers l'hyène. Le rituel de clôture, qui a lieu une lunaison après l'enterrement ou le dépôt en brousse, commence par une offrande au défunt et à ses semblables, signe que sa transformation et son agrégation au monde des morts sont acquises. Le rétablissement progressif de l'activité sexuelle, qui marque aussi l'éloignement des morts par rapport aux vivants, peut alors être entrepris. Enfin la grande similarité, soulignée par Leakey (p.943 et 989), des séquences du rituel funéraire et de celles de l'initiation concourt à renforcer cette interprétation. De même que par l'initiation un individu est promu au statut d'adulte, les funérailles aboutissent à ce qu'un défunt soit promu à l'état d'"esprit".

Cette élaboration kikuyu permet d'affiner la lecture du rituel meru et d'en mieux saisir la spécificité. Les pratiques funéraires qui entourent un mal-mort reprennent certains des éléments de la grammaire rituelle de l'initiation: la réclusion, l'abstinence sexuelle, la croissance des cheveux sont autant de façons de réduire le *mûgiro*, mais on peut aussi y voir le moyen de ne pas entraver une mutation.

Alors que s'il est besoin de parler d'un grand-parent, on le désignera par l'un de ses noms, le plus souvent le plus prestigieux, le nom des mal-morts ne doit plus être prononcé. S'il faut néanmoins en évoquer un, on parlera de ce *nyamba*, terme qui désigne le "taureau reproducteur du troupeau". *Nyamba* est de fait le terme le plus couramment utilisé pour désigner ce que nous avons appelé les "mal-morts". Le recours au nom de cet animal qui est l'emblème de la vitalité peut signifier que sa destinée avortée trouvera à reprendre un cours. *Nyamba* en effet ne désigne pas n'importe quel taureau. Un autre terme existe, *ndeewa*, qui qualifie tout mâle; *nyamba* est le taureau expressément choisi pour la reproduction que seul un chef de famille est en droit de posséder. Pour dénommer les morts sans descendance un autre terme est parfois employé à la place de *nyamba* qui autorise l'interprétation dans ce sens, il s'agit de *ngombî*, qui désigne les bovins en tant qu'espèce et la vache en tant que reproductrice.

Les Meru, comme bien d'autres agro-pasteurs de ces régions, partagent une idée très répandue selon laquelle la famille et son troupeau ne font qu'un¹⁹. Cette communauté de destin se lit clairement dans la structure de la résidence meru (cf. croquis). Un terme identique, *mûcîi*, désigne l'enclos du bétail, la famille et sa résidence; les portes de l'enclos à bétail et de la résidence s'appellent toutes deux *mwiriga*, terme qui signifie aussi "clan", façons de signifier que la famille et sa descendance procèdent du troupeau et de sa multiplication. Le croît du troupeau ne fournit pas tant ici la nourriture que les moyens reconnus de l'ontogénèse et de l'établissement des liens sociaux, et un troupeau représente d'abord un réseau de relations

¹⁹ Cf. Gulliver (1955), et Almagor (1978), pour ne citer que deux exemples dans une littérature abondante.

avant d'être une richesse comptable; ainsi les Meru qui sont peu versés dans les généalogies, en établissent pourtant pour certaines de leur vaches. L'avancement dans l'échelle des âges, les transactions matrimoniales, les rituels de conciliation et de réparation supposent tous des versements ou des sacrifices de bétail. Qu'un mal-mort soit appelé "taureau reproducteur" ou "vache" signifie donc bien que les Meru ménagent pour cet "inachevé" une possibilité de descendance. A terme son nom sera attribué aux petits-enfants à venir, les enfants de ses propres enfants ou les petits-enfants de ses frères et soeurs.

Nous avons montré que l'apparente simplicité des usages funéraires meru recouvre en fait des distinctions importantes dont le sens n'apparaît que par rapport à l'ensemble du système meru, mais il n'en reste pas moins qu'au total, il ne faut pas se tromper d'échelle. Ces rituels, aussi révélateurs soient-ils, opèrent discrètement et en cela tranchent avec toutes les autres manifestations où s'accomplit la maturation des individus. Familiaux ou collectifs, les rituels qui permettent la promotion des individus ou des classes sont le plus souvent festifs, prolongés et dispendieux; ils mobilisent les familles, les parents, les classes et les communautés. Autant de traits inexistant dans les pratiques funéraires. Le décès des individus est un événement qui requiert, bien évidemment, des précautions et des arrangements, mais les Meru n'en ont pas fait le moment où la communauté se rassemble et la société se régénère. D'autres instances y pourvoient au premier rang desquelles se trouve la transmission de l'autorité d'une classe de Pères à la suivante. Quand s'usent leurs pouvoirs, que gronde la rébellion des non-initiés qui n'en peuvent plus d'attendre, alors le moment vient de laisser la place aux nouveaux initiateurs, nouveaux Pères du pays qui détiendront l'autorité tant que la classe suivante ne leur contestera pas la prééminence.

Anne-Marie Peatrik
(UMR 116, CNRS-Paris-X)

Références bibliographiques

- Almagor, U.
1978 *Pastoral Partners: Affinity and Bond Partnership among the Dassanetch of S.W. Ethiopia*. Manchester University Press.
- Baxter, P. T. W.
1978 "Boran Age-sets and Generation-sets: Gada, a Puzzle or a Maze?" in *Age, Generation and Time*. (Some features of East African Organisations), Baxter & Almagor éds, Londres, Hurst & C°, 151-182.
- Bernardi, B.
1959 *The Mugwe, a Failing Prophet*. (A study of a religious and public dignitary of the Meru of Kenya). Londres, Oxford University Press and the International African Institute.
- Glazier, J.
1976 "Generation classes among the Mbeere of Kenya", *Africa*, 46, 4, 313-26.
1984 "Mbeere ancestors and the domestication of death", *Man*, 19, 133-147.
- Gulliver, P. H.
1955 *The Family Herds*. A study of two pastoral tribes in East Africa, the Jie and the Turkana. Londres, Routledge & Paul Kegan.
- Jacobs, A. H.
1965 *The traditional Political Organization of the Pastoral Masai*, PhD thesis, Nuffield College, Oxford.
- Kenyatta, J.
1987 *Facing Mount Kenya*. (The Traditional Life of the Gikuyu), Nairobi, Heineman, Kenya (1ère éd. 1938).
- Lambert, H. E.
1956 *Kikuyu Social and Political Institutions*, Londres, Oxford University Press and the International African Institute.
- Lamphear
1976 *The Traditional History of the Jie of Uganda*, Oxford, Clarendon Press.

- Leakey, L.S.B.
1977 *The Southern Kikuyu before 1903*, Londres Academic Press.
- Mahner, J.
1975 "The Outsider and the Insider in Tigania Meru", *Africa*, 45, 4, 400-409.
- Middleton, J. & Kershaw, G.
1965 *The Central Tribes of the North-Eastern Bantu (the Kikuyu, including Embu, Mere, Mbere, Chuka, Mwimbi, Tharaka and the Kamba of Kenya)*, Londres, Ethnographic Survey: East Central Africa.
- Muriuki, G.
1974 *History of the Kikuyu 1500-1900*. Nairobi, Londres, Oxford University Press.
- Peatrik, A.-M.
1989 *Génération meru: modes d'emploi. Une enquête sur les implications sociologiques d'un système générationnel bantou (Meru Tigania-Igembe, Kenya)*, Thèse de troisième cycle, Université Paris X, Nanterre.
- Philippon, G.
1982 "Quelques données nouvelles sur la classification des langues bantou d'Afrique orientale", in *Etudes sur le Bantu oriental*, M.F. Rombi éd., Paris, SELAF, LACITO documents Afrique, 9, 147-158.
- Smith, P.
1979 "L'efficacité des interdits", *L'Homme*, 19, 1, 5-47.
- Spencer, P.
1988 *The Maasai of Matapato. A Study of Rituals of Rebellion*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press and the International African Institute.

Sources non publiées:

Archives de l'administration coloniale, Nairobi, Kenya, Archives nationales.