L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

167-168 | 2003

Passages à l'âge d'homme

Arrangements générationnels

Le cas inattendu des Gusii (Kenya)

Anne-Marie Peatrik

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21521>

DOI : 10.4000/lhomme.21521

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 209-234

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Anne-Marie Peatrik, « Arrangements générationnels », *L'Homme* [En ligne], 167-168 | 2003, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21521> ; DOI : 10.4000/lhomme.21521

Arrangements générationnels

Le cas inattendu des Gusii (Kenya)

Anne-Marie Peatrik

L'ANALYSE des systèmes de classes d'âge et de génération d'Afrique orientale a parfois porté préjudice à l'intelligence des situations où l'âge et la génération, en tant que catégories, sont des principes sous-jacents de l'organisation sociale. L'ethnologie des Gusii en est une bonne illustration. Établis au sud-ouest du Kenya, dans les hautes collines très fertiles qui surplombent les rivages plus secs du lac Victoria, les Gusii, locuteurs bantous, pratiquent de nos jours une économie mixte fondée sur un jardinage intensif et sont connus pour leur densité exceptionnellement élevée (en 1989, 517 habitants au km²). Leur société relève d'une organisation lignagère caractéristique où s'entremêlent cependant des catégories d'âge et de génération dont la prégnance donne une tonalité particulière aux groupes de filiation. Présentées séparément et analysées indépendamment, ces catégories ont été jugées secondaires et inopérantes au regard des autres principes d'organisation ; leur empreinte sur la structure sociale a été négligée au profit de l'étude de la seule composante lignagère. C'est à l'examen des modalités et des effets de la combinaison du lignage, de l'âge et de la génération que nous nous attacherons, ce qui conduira à aborder la question de l'alliance et du régime démographique. L'agencement gusii offre l'occasion de reprendre une réflexion sociologique sur l'alternative classique entre les groupes de filiation et les groupes d'âge et, par là, de repenser les interprétations habituellement avancées sur la diffusion de ces principes en Afrique orientale et ailleurs.

Une société lignagère patrilineaire

Le système lignager des Gusii repose sur quatre principes : un principe de filiation et d'ancestralisation patrilineaires à l'origine du regroupement

des agnats en *egesaku* (pl. *ebisaku*) ; une référence matrifocale qui se traduit par l'instauration d'autant d'*enyomba* (pl. *chinyomba*) qu'il y a d'épouses ; une règle d'exogamie constitutive du clan (*eamate*, pl. *chiamate*) ; une résidence patrilocale et une localisation des clans et des lignages qui définissent les cadres de l'organisation territoriale¹.

Quelle que soit sa taille, de la plus petite à la plus englobante, l'*egesaku* est une unité patrilinéaire composée d'agnats qui se reconnaissent une ascendance commune et détiennent des droits sur un territoire nommé d'après l'ancêtre éponyme. Plusieurs niveaux de segmentation apparaissent. En premier lieu *egesaku* désigne, à la fois, la porte de la hutte qui donne sur l'enclos du troupeau et le groupe formé par un père et ses fils ; il est constitutif de l'établissement familial (*omochie*, pl. *emechie*) au même titre que l'*enyomba*, « maison », unité composée d'une épouse et de ses enfants. Les descendants d'un grand-père ou d'un arrière-grand-père constituent un « groupe de rasage » (*ritati*, pl. *amatati*). Au décès de l'un des leurs, les *abayamatati*, « gens du rasage rituel », observent un certain nombre de prescriptions – dont le rasage de leurs cheveux – et agissent en tant que groupe de deuil. Les épouses des deuilés sont tenues d'observer ces prescriptions alors que leurs sœurs et leurs filles en sont exclues. Plusieurs groupes de deuilés, descendants d'un arrière-grand-père ou d'un arrière-arrière-grand-père, forment un *riiga*, ou « foyer » en référence aux trois pierres du foyer qui représentent un principe de division, ou de réunion. Les jeunes hommes d'un même « foyer », parfois de plusieurs « foyers » parents, se regroupaient dans des « camps de bétail » (*egesaraate*, pl. *ebisaraate*) localisés dans les espaces incultes aux confins des territoires claniques. Responsables de la garde des troupeaux, les jeunes hommes étaient aussi en charge de la défense du territoire clanique, ce qui impliquait le raid des camps de bétail des autres clans, à la fois des voisins et des ennemis. Ces camps, où s'organisa la résistance à la conquête coloniale, furent interdits en 1912 et disparurent dans les années 1920.

Au-delà de ce niveau, le nombre d'unités lignagères intégrées et les agencements varient. Ainsi plusieurs « foyers » peuvent-ils composer un *enyomba*, « maison » qui reproduit le modèle de segmentation matrifocale avec une femme comme ancêtre de référence. Les lignages finissent toujours par être

1. Nous raisonnons ici sur l'ethnographie relevée à la fin des années 1940 par Philippe Mayer (1949). La conquête britannique date de 1907-1910. Le changement principal fut apporté par l'interdiction de la guerre et du raid. Après quarante ans de domination coloniale, leur système lignager est demeuré relativement intact, et est encore prégnant de nos jours. À partir de la fin des années 1950 et jusque dans les années 1980, Robert et Barbara LeVine (1966) réalisent, dans un esprit bien différent de leur prédécesseur, des enquêtes qui constituent une autre source importante d'information. Deux séjours de quelques semaines (en 2000, puis en 2001) nous ont permis de mieux comprendre les cadres géographiques du pays gusii.

bornés par un principe d'exogamie qui délimite un *eamate* (pl. *chiamate*), terme que les auteurs traduisent par « clan ». Mais si le locuteur ne se réfère pas à l'exogamie, cette unité peut toujours être appelée *egesaku*. Des entités de taille supérieure apparaissent. Au moment de la conquête coloniale, les Gusii étaient répartis en sept *egesaku*, « tribus » désignées du nom du clan dominant et composées de clans « natifs » (*omobiare*, pl. *ababiare*) et de représentants de clans « accueillis » (*omomenyi*, pl. *abamenyi*) auxquels de la terre est allouée mais qui conservent des droits territoriaux dans leur tribu d'origine. Enfin, les Gusii dans leur ensemble se considèrent comme un *egesaku*, terme que nous traduirons par « nation », entendue au sens premier de « même naissance », procédant d'un ancêtre appelé Mogusii, figure apicale dont le modèle et le nom se sont diffusés à l'époque coloniale. Les Abagusii, forme plurielle de Omogusii, se disent établis dans un pays appelé bo-Gusii par l'ajout du préfixe locatif *bo* à la racine *-gusii*. Le préfixe *eke-*, dans *eke-Gusii*, permet de désigner la langue, la coutume, les façons de faire.

Sud-ouest du Kenya, Nyanza

Un tel déploiement lignager n'est pas sans soulever nombre de questions, à commencer par l'usage qu'en ont tiré les différents acteurs attachés à définir, à l'instar de bien d'autres, une ethnie gusii dans le cadre de l'État colonial puis, à partir de 1963, de l'État indépendant. Mayer (1949 : 4-5, 8-9) souligne ainsi qu'il est impossible de différencier le lignage du clan en appliquant la distinction classique établie entre vrais ancêtres et ancêtres mythiques. La formule *mosinto... ise*, « fils de ... son père », qui met en

rapport la seule paire de générations adjacentes, est utilisée de proche en proche pour décliner les généalogies sur trois ou quatre générations ; au-delà, l'informateur, toujours par le même procédé d'énonciation binaire, arrive rapidement à l'ancêtre pan-tribale en comprimant les niveaux supérieurs sans qu'apparaisse de solution de continuité. L'harmonie qui en résulte, et que souligne l'emploi universel du terme *egesaku*, aboutit à escamoter les niveaux de segmentation et les principes de division². Ce modèle lignager, dont on comprend qu'il a pu facilement fournir le cadre à une vision unificatrice, a eu un autre effet, cette fois-ci non plus *emic* mais *etic*. Le point d'articulation représenté par l'*eamate*, qui ressortit non seulement à la filiation mais aussi à l'alliance et dont l'importance structurelle se décèle dans l'ethnographie, a été sous-estimé par des auteurs habitués à raisonner en termes de groupe de filiation et de contrat de mariage (Mayer 1950 ; 1951b). L'examen de ce niveau fait apparaître des dynamiques transversales révélatrices du jeu des générations et des âges de la vie.

Exogamie clanique et catégories générationnelles

L'*eamate* (pl. *chiamate*), clan patrilinéaire constitué par les descendants d'un ancêtre éponyme, est établi sur une unité territoriale discrète délimitée par des bandes de brousse inculte ou de forêt (*oborabu*) ; ainsi le clan des AbaNyando, descendants de Onyando, est-il installé sur un territoire appelé BoNyando. C'était autrefois la principale entité politique instaurée dans un même mouvement par un interdit de mariage et un interdit de guerre entre des gens qui se considèrent comme des parents, au sens de consanguins. Les règles d'interdit de mariage entre *abaamate*, « gens de même clan » par là même définis, sont énoncées de façon positive dans des aphorismes du genre « those whom we marry are those whom we fight » ou encore « daughters are enemies » (Mayer 1949 : 10, 22, 7), puisque les filles sont destinées à se marier en dehors de leur clan d'origine. La frontière tracée par l'exogamie, et l'alliance de mariage avec des ennemis qu'elle signifie, transparait dans d'autres circonstances où se jouent la reproduction et la mort. En cas de meurtre entre gens du même clan, il n'y a ni vengeance, ni compensation en bétail pour le sang versé (*nyaika*), version pacifiée de la vengeance entre clans différents, car, explique un Gusii dans une formule ramassée : « You can pay compensation cattle only to people who you might marry [...] for the cattle are to marry a wife with

2. L'administration coloniale a ainsi contribué au renforcement du principe de patrification et du modèle lignager, en s'employant à modifier les règles appliquées en cas de divorce. En régime classique, le reversement de l'intégralité de la compensation matrimoniale faisait que le père perdait tout droit sur ses enfants, lesquels devenaient ceux de l'homme qui paierait la compensation du nouveau mariage de leur mère. En régime modifié, le père conserve des droits sur les enfants de l'épouse divorcée (Mayer 1949 : 6).

– one who is to replace the dead man » (*ibid.* : 11). Un don pour la réconciliation (*ekererio*) des parties en présence est effectué. Les aînés président la cérémonie de purification (*ogosonsorana*) de la même façon qu'ils arbitrent tout autre conflit intra-clanique. Et les hommes d'un *eamate*, s'ils peuvent combattre entre eux avec des bâtons, n'utilisent pas leurs lances. « Combattre avec les lances », c'est-à-dire mener des raids et conduire la guerre, ne se conçoit qu'à l'encontre d'autres clans (*eamate*), qui peuvent être des clans de la même « tribu » ou des autres « tribus » *gusii*, voire des Kipsigis, des Maasai, ou encore des Luo : soit respectivement à l'est, au sud-est et à l'ouest, les voisins des *Gusii* qui ne sont pas des locuteurs bantous mais des Nilotes de diverses branches³.

Il arrive cependant un moment où l'*eamate*, trop nombreux, se divise. Le processus de fission est progressif. Des conflits annonceurs opposent les jeunes hommes de camps de bétail différents à propos de la mise en culture, sous la pression démographique, des espaces disponibles à la périphérie des territoires claniques⁴. Puis les hommes viennent à se battre avec des lances ; le mariage demeure cependant impossible et aucune compensation du sang n'est versée en cas de meurtre. La fission est définitivement acquise à partir du moment où des mariages, acceptés par tous, ont commencé de se conclure. La levée de l'interdit se traduit par l'apparition de deux *eamate*, clans différenciés qui peuvent désormais s'intermarier ; les consanguins ont été transformés en ennemis et en alliés (*omoko*, pl. *abako*). Le terme réciproque *abako* s'applique à tous les clans alliés, réels ou potentiels. Et les raids de bétail entre clans *abako*, ou même le rapt de femmes dans des clans éloignés, étaient le moyen auquel recouraient les jeunes hommes qui ne parvenaient pas à rassembler le prix de la fiancée au sein de leur famille. La même logique se décèle dans le processus inverse de transformation des « accueillis ». Le refus par les individus de clans « accueillis » de s'intermarier avec un clan « hôte » est le signe de leur intégration progressive. Le respect d'une règle commune d'exogamie transforme les « accueillis » en consanguins ; l'assimilation sera totale lorsque les descendants reconnaîtront pour leurs ancêtres du clan hôte (Mayer 1949 : 30-31).

3. Les non-*Gusii* n'étaient pas tous mis à la même enseigne. En cas de meurtre d'un Maasai ou d'un Kipsigis, les *Gusii* effectuaient le rituel *esita* de purification du meurtrier, ce qui n'était pas le cas lorsqu'un Luo ou un *Gusii* était tué par un *Gusii* (Mayer 1949 : 15). Les relations entre les *Gusii* et les Luo étaient (et sont toujours) sous le signe d'une certaine complémentarité mais excluent l'alliance de mariage car les Luo, contrairement aux *Gusii*, ne pratiquent ni l'excision ni la circoncision. Cependant, des Luo, en délicatesse avec leurs parents ou poussés par une crise quelconque, peuvent choisir de s'installer chez les *Gusii* et devenir un des leurs.

4. « Everybody went to take what he wanted : after the bush had been burnt, sometimes the *amaiga* would fight each other with clubs to get the best land. The strong *riiga* would drive the weak one from the good land. The elders would only say "Let them fight and those who win shall have the land" », explique un ancien (Mayer 1949 : 22-23).

En somme, des dynamiques sensiblement différentes émergent selon que l'on saisit les groupes d'agnats par le biais de la filiation, ou que l'on délimite les consanguins par le truchement de l'alliance et de la guerre. Dans le modèle lignager patrilinéaire, renforcé *de facto* à l'époque coloniale puis après l'indépendance, la « nation des Abagusii », composée de tribus disposant chacune de son territoire, se présente comme un emboîtement harmonieux de patrilignages de taille croissante établis sur un pays nommé d'après son ancêtre fondateur. Dans l'opposition consanguins/ennemis, les Gusii apparaissent comme des rivaux constitués de clans en croissance démographique qui doivent se scinder pour trouver des alliés et poursuivre leur expansion territoriale. Les transactions matrimoniales, particulièrement longues et codifiées par des affrontements ritualisés, portent la marque de cette tension entre deux clans ennemis qui scellent une alliance de mariage (Mayer 1950a, 1950b, 1951b). D'autres aspects restent à explorer, mais retenons pour le moment que ce que l'on sait du peuplement des hautes collines et de l'expansion des Gusii s'inscrit mieux dans ce deuxième modèle, qui restitue plus finement la dynamique de cette société segmentaire acéphale qu'aucune structure commune ne réunissait au-delà de l'*eamate*. Est-il besoin de rappeler que cette analyse puise dans la problématique de Louis Dumont (1971) et dans sa mise en perspective de la théorie du groupe d'unifiliation dont l'influence est manifeste dans l'ethnologie des Gusii ? S'il n'est jamais inutile de relever l'effet des traditions intellectuelles sur l'ethnographie disponible, il faut aussi souligner que l'examen du jeu de la filiation et de l'alliance prend cependant un tour inhabituel puisqu'il conduit à considérer les catégories de génération et d'âge.

« We of Nyakundi do not intermarry, although we have increased, because we still remember how to address each other as little father, brother or child. But the young people will forget the relationships soon. As long as we old men are alive, we shall prevent our children from marrying into Nyakundi's houses. But their children – our children's children – will probably start to marry » (Mayer 1949 : 34).

L'ancien qui expliquait de la sorte le processus de transformation des consanguins en alliés fait ressortir l'importance des appellations utilisées entre gens de même clan, et le moment significatif où elles cessent de l'être. Les termes et les attitudes qui régissent les rapports entre *abaamate*, gens d'un même clan, sont en effet un autre point à considérer. Sous des aspects familiers de parenté classificatoire, ils recèlent des caractéristiques qui ne manquent pas d'être originales. En bref, le clan est divisé en couches générationnelles (*generational layers*) au sein desquelles appellations et attitudes mettent en relief des précédences qui ne sont pas celles de l'aînesse ou de la séniorité, principes que l'on s'attendrait à trouver dans un système lignager.

Les individus de la génération du père (*tata*) et de la mère (*baba*) d'*ego* sont des « petits pères » (*tatamoke*) ou des « petites mères » (*makomoke*) ; ceux du niveau des grands-parents sont « grand-père » (*sokoro*) ou « grand-mère » (*magokoro*) ; un quidam de même génération qu'*ego* est « frère » (*momura ominto*) ou « sœur » (*mosubati ominto*), alors que celui de la génération subséquente est « mon enfant », *omwana one* ; les individus de la génération des petits-enfants sont des « petits-enfants », *omochokoro*. Le suffixe *-ria* sert à désigner les arrière-grands-parents : *sokororia*, arrière-grand-père ; *magokororia*, arrière-grand-mère ; et les arrière-petits-enfants sont *omochokororia*.

Avec les représentants de la génération des parents prévaut une relation d'extrême respect et d'évitement, de gêne et de pudeur qualifiée d'*ensoni*, terme qui recouvre plus particulièrement tout ce qui a trait à la sexualité et à la reproduction. Avec un « petit père » qui aurait le même âge ou serait plus jeune qu'*ego*, le respect s'affirme à partir du moment où les uns et les autres sont mariés, et l'évitement s'accroît à mesure que le temps passe. La catégorie générationnelle prend le pas sur l'âge de l'individu⁵. La relation *ensoni* est la mesure de toutes les conduites et des règles morales chez les Gusi. Les *abansoni* « gens de la restriction » s'opposent aux *abanto becheche*, « gens de la plaisanterie », de la même façon que les pères se distinguent des frères. Entre les individus de même génération, considérés comme des égaux, prévalent la familiarité et la liberté de parole. Il en va de même pour les générations alternées, en relation de grands-parents et de petits-enfants, car, à quelques nuances près, ils sont jugés identiques comme le sont les frères d'une génération. Et avec les arrière-grands-parents, ou des arrière-petits-enfants, dont la position équivaut à celle des générations adjacentes, s'expriment de nouveau le respect et l'évitement.

Robert et Barbara LeVine (1966 : 27-34) pensent que cette situation résulte de l'extension aux gens du clan des codes qui régissent les relations dans la famille et de la fusion des collatéraux avec les parents en lien direct. La théorie de l'extension, reprise dans les études fonctionnalistes de la parenté, a été critiquée il y a déjà bien longtemps par Arthur M. Hocart (1973 [1937]) ; cet auteur ne manque pas de relever sa composante évolutionniste (l'ontogenèse récapitulerait la phylogenèse et ce qu'apprend l'enfant résumerait l'évolution de la société) et démontre que l'on peut tout autant, sinon mieux, soutenir la proposition inverse d'une parenté classificatoire⁶ qui aurait précédé et se serait appliquée aux appellations dans la famille.

5. Rappelons un des mécanismes qui différencie le critère d'âge du critère de génération. Les individus de même génération, entendue ici au sens de classe ou de catégorie, n'engendrent pas au même moment ; leurs enfants sont d'âge hétérogène, et la dispersion des âges ira croissant dans les générations subséquentes. De ce fait, des individus de même âge appartiennent à des générations différentes ; et des individus de même génération sont d'âge très différent.

6. Les définitions en usage en ethnologie sont parfois source de confusions ; les « classes » de la parenté « classificatoire » ne sont pas des classes au sens sociologique du terme, mais au sens formel d'ensembles .../...

Ces appellations qui distinguent des couches de parents homogènes selon leur niveau généalogique pourraient faire penser à une terminologie hawaïenne. Le fait que l'oncle maternel (*mama* « mère mâle ») est désigné d'un terme différent de celui du père et que la filiation n'est pas indifférenciée va à l'encontre de cela (Keesing 1975 : 104-105). Cependant, des informations publiées ultérieurement par la femme de Philip Mayer, Iona Mayer (1965a, 1965b), montrent que les appellations classificatoires générationnelles s'étendent aussi aux cognats et à tous les clans où le mariage est impossible ; par exemple le terme « frère » (*momura ominto*) s'applique à tous les cousins bilatéraux, parallèles ou croisés, mais ne s'applique plus au beau-frère, époux de la sœur (*mokoyone*). Dans l'une de ses études, l'auteur (1965a : 1-9), sans rompre complètement avec les théories du groupe de filiation, s'interroge sur la faible profondeur de la mémoire généalogique des Gusii et sa dissolution dans la parenté classificatoire générationnelle, sur l'importance des cognats et le caractère peu orthodoxe de leur système lignager : « It seems not unreasonable to apply to the Gusii – despite their elaborate lineage organization – certain remarks that Gluckman has made about an antithetical type of society, one defined negatively by the absence of a corporate lineage »⁷. À son tour, citant des préceptes gusii, elle approche des questions de l'alliance et fait apparaître au travers des interdits matrimoniaux la combinaison des générations et de la territorialité : « We must not bring the blood back for four generations [...] we must not marry again quickly from (or to) the same place » (Mayer 1965b : 378-379). Elle rapporte comment des Gusii qui se rencontrent pour la première fois, après s'être salués dans des termes faisant référence à leur âge respectif, prennent soin de repérer leurs positions générationnelles pour se conformer à l'attitude adéquate (Mayer 1965a : 14-15 ; 32-34). Mais, à l'instar de ses prédécesseurs, après avoir souligné l'importance des appellations générationnelles, elle juge leur organisation d'âge « rudimentaire » puisqu'il n'y a pas de classe, non sans avoir toutefois souligné que l'initiation des garçons et des filles est le moment par excellence où l'on inculque aux jeunes les règles de l'*ensoni* (*ibid.* : 2, 14).

La prégnance des catégories générationnelles, leur association avec des interdits de mariage et avec l'alliance, l'évitement ou la familiarité entre les générations adjacentes ou alternées sont autant d'aspects qui ne sont pas

distincts ; le terme « catégorie » serait plus approprié ; les strates de parents étudiées ici sont des catégories. Cette distinction n'exclut évidemment pas que des classes puissent se transformer en catégories, et vice-versa.

7. Mayer 1965b : 379. L'auteur fait ici référence à l'article de Max Gluckman, « Kinship and Marriage among the Lozi of Rhodesia and the Zulu of Natal », in Alfred Radcliffe-Brown & Daryl Forde, *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press, 1950 : 166-206.

sans faire penser aux codes qui régissent les relations dans les systèmes générationnels. Certes, nous sommes en présence de catégories et non pas de classes qui regrouperaient toute la population, régèneraient l'organisation sociale et la distribution des pouvoirs (Peatrik 1995, 1999). Cependant ces divisions générationnelles ne sont pas un principe isolé chez les Gusii, elles s'accompagnent de l'initiation des garçons et des filles dans des promotions annuelles, d'un marquage original des catégories d'âge lors des rituels funéraires – en somme des traits qui dessinent les contours d'un complexe socioculturel familial en Afrique orientale et autorisent les rapprochements.

Génération et initiation

Organisée chaque année entre octobre et décembre, *chinyangi*, l'initiation des garçons et des filles se tient dans tout le pays gusii durant la période d'abondance alimentaire et de loisir qui sépare les dernières récoltes des nouvelles mises en culture⁸. La fin des sessions d'initiation est marquée par le *ribina*, rituel des premières semailles, réalisé de proche en proche par les femmes à la limite des territoires claniques à partir des basses terres de l'ouest (Chache) jusqu'aux hautes terres de l'est (Masaba) (P. Mayer 1949 : 15). Les initiés d'une même année, garçons et filles confondus, sont identifiés par un nom propre traduisant un événement notable, peu à peu repris dans tous le pays gusii lors des danses qui accompagnent les festivités : Sauterelles, Éclipse, Variole, Enregistrement obligatoire, Billet de banque... sont les exemples donnés par Philip Mayer (1951b : 28), qui n'a, hélas, pas indiqué les années correspondantes. La concomitance des rituels et l'identité des procédures ne signifient pas que les initiés s'agrègent en classes pan-tribales. Le nom collectif désigne des promotions d'initiés dont les membres ne se réuniront jamais dans des activités communes. L'initiation ne conditionne pas l'accès à des statuts politiques. Elle marque l'entrée des initiés dans un nouvel âge de la vie et ponctue le cycle domestique : l'initiation du fils aîné, que l'on espère suivie d'initiations les plus nombreuses possibles, est un moment important pour un père et pour une mère. Cependant le fait d'être co-initiés est à l'origine de comportements durables qui informent les relations au-delà de cette sphère proprement dite et qui, à leur tour, mettent au jour le rôle sous-jacent de tensions transversales au principe lignager.

8. P. Mayer (1953a) a observé l'initiation des garçons et des filles à la fin des années 1940. Le présent ethnographique réfère à cette période où les rituels étaient peu modifiés. Seuls certains aspects seront évoqués.

L'initiation s'organise à l'initiative des parents au niveau du « voisinage » (*sisaga*, pl. *amasaga*), groupe résidentiel de base constitué de familles (*omochie*, pl. *emechie*) demeurant à proximité. L'habitat est dispersé, il n'y a pas de village. Tout le voisinage, unité par excellence de coopération économique et rituelle (*risaga*), est impliqué dans la réalisation de l'initiation qui se prolonge durant plusieurs semaines (P. Mayer 1951a). Les voisins sont souvent des agnats mais, en ce cas, cela n'a pas d'importance car les novices, qu'ils soient d'un clan « natif » ou d'un clan « accueilli », sont traités de la même façon. Les enfants, trop jeunes pour être initiés, collectent le bois et l'eau, rendent de menus services et, s'ils le peuvent, épient les épisodes d'un rituel dont ils seront un jour les acteurs. Les initiés des années précédentes, auxquels incombe l'initiation de leurs cadets, sont les véritables maîtres d'œuvre du rituel. Les parents des candidats n'interviennent pas dans le rituel proprement dit, car il est impensable qu'un parent initie son enfant ; ils choisissent parmi les initiés des parrains et des marraines (*omosegi*, pl. *abasegi*) qui ne doivent être ni de la génération des parents ni de la génération des enfants de l'impétrant. Ces dispositions, qui répondent aux injonctions de l'*ensoni*, sous-tendent toutes les séquences d'un rituel au symbolisme foisonnant dont l'enjeu central est le ré-engendrement du novice, le façonnement de son sexe en vue de la reproduction, l'expérience de sa sexualité – tout ce par quoi la vie se perpétue et les générations se succèdent. Les parents des novices, les pères tout particulièrement, se congratulent et n'ont guère l'occasion de dessoûler ; l'ivresse et les réjouissances sont de mise ; chaque étape franchie est célébrée par une beuverie où la bière d'éleusine, préparée par les mères, coule à flot. Des grands-pères, réels et classificatoires, chargés de bénir les nouveaux initiés, brûleront les effets que ces derniers ont utilisés durant leur noviciat. Seuls les jeunes couples demeurent en retrait : mariés, ils ont quitté l'état d'initié célibataire et d'initiateur ; jeunes parents, il est trop tôt pour eux pour partager la bière des adultes, à laquelle ils auront droit quand viendra le moment d'initier leurs enfants.

Garçons et filles sont initiés en parallèle. Trois étapes, divisées en multiples séquences, se succèdent. L'initiation commence par une circoncision ou une clitoridectomie, opérations entreprises au domicile du praticien ou de la praticienne où les novices escorté(e)s par des initié(e)s se rendent le jour convenu. À leur retour, les garçons, accueillis par les anciens et les pères installés dans l'enclos du troupeau, proclament leurs nouveaux noms d'homme et sont conduits dans leur hutte de réclusion. Durant cette phase, le parrain, assisté de ses acolytes, joue un rôle décisif ; il prend soin des novices qui se remettent peu à peu de leur opération, veille à ce que soient appliquées toutes les prescriptions, notamment que ne s'éteigne pas

le feu nouveau qu'il a allumé avec des bâtons à feu, suivant une gestuelle qui mime explicitement un nouvel engendrement, et que ne fane pas une variété de jonc (*esugata*), expressément replantée à l'intérieur de la hutte et dont la croissance est associée à celle du novice. Lors du dévoilement des mystères *esubo*, le parrain s'assure que les épreuves et les sévices qui accompagnent la révélation des secrets, ne dépassent pas les bornes de l'acceptable. Durant les dernières semaines de la réclusion, les novices, en compagnie d'autres novices des alentours sortent et forment des bandes (*ogokongana*) qui s'égayent dans les zones incultes à la limite des territoires claniques, où ils se livrent à des activités typiques de leur état ; ils chassent et mangent des taupes, tirent les oiseaux avec leur arc et leur flèche de novice, se bagarrent en évitant de pousser leur avantage. Lors de ces déplacements, les novices signalent leur présence aux représentants de la génération des parents qu'ils ne doivent en aucun cas croiser en projetant de la cendre emportée à cet effet. La fin de la réclusion, autre moment de réjouissances et de célébration, est une phase délicate qu'entourent d'innombrables prescriptions, dont les retrouvailles des parents et des nouveaux initiés représentent le moment clé. Par la demande de bénédictions que les novices adressent à leur parents au cœur de la nuit, et à laquelle ceux-ci, toujours sans les voir, répondent, les garçons accèdent à leur nouvelle condition d'âge.

Dans les années 1940, les garçons étaient initiés aux alentours de 12 ans, alors qu'autrefois ils l'étaient quand ils avaient suffisamment grandi, vers l'âge de 18 ans, puisque, au sortir de la hutte de réclusion, ils partaient résider jusqu'à leur mariage dans les camps de bétail de leur clan. Le moment de l'initiation dépend aussi du rang dans la fratrie : un cadet ne peut être initié avant son aîné, mais cela ne vaut que pour les germains et non pour les demi-frères. Les garçons sont impatients d'être initiés et le jour de leur circoncision, ceux qui se sont précipités pour être circoncis les premiers, et par là tirer fierté et honneur, peuvent l'être avant un demi-frère plus âgé. L'ordre de circoncision, à l'exception du rang dans la fratrie de germains, ne fait apparaître aucun principe d'ainesse. L'âge physique des garçons est pris en compte, mais rien d'autre ne classe véritablement les demi-frères, de la même façon qu'aucun principe de précedence ne hiérarchise leurs mères. Les épouses sont désignées par un terme qui traduit leur ordre d'arrivée dans l'établissement paternel mais, significativement, cette désignation qui identifie les unes par rapport aux autres⁹ n'est pas un

9. Suivant leur ordre d'arrivée les épouses sont, dans la traduction anglaise : « the ash-sweeper », « the helper », « above the cattle pen », « the gate » ; les épouses subséquentes ne sont plus désignées (R. & B. LeVine 1966 : 21-22).

principe de classement pour des unités situées sur le même plan et dont la position des membres ressortit aux divisions générationnelles.

L'initiation des filles (P. Mayer 1953a : 26-36) est entreprise aux premiers signes de la puberté, avant l'apparition des règles, mais là encore l'âge du noviciat a été abaissé après la conquête coloniale. Inclues dans des promotions parallèles à celles des garçons et désignées du même nom, les novices franchissent les étapes d'un rituel dont le schéma est identique, mais où chaque procédure est beaucoup plus élaborée. Autre différence : les femmes du voisinage, hiérarchisées selon un ordre complexe que Mayer (*ibid.* : 26, 29) évoque sans le décrire, sont parties prenantes des rituels ; la fille est recluse dans la hutte de sa mère ; et les femmes jouent à traiter cette dernière comme une ennemie. Mayer s'étonne d'une telle élaboration des rituels féminins en société patrilinéaire. Il est difficile de tirer parti d'une ethnographie trop lacunaire ; on peut simplement rappeler que les catégories d'âge distinguent les jeunes mariées (*omosubaati*) des matrones (*omongina*), que les hiérarchies féminines agrègent des épouses qui sont toutes venues de l'extérieur, que des groupes de travail réunissent les femmes de même âge, en ce sens qu'elles sont arrivées au même moment, qu'existent entre elles des liens de co-épouses et de co-affinité et que ces mêmes femmes vont faire corps en défiant les femmes des clans voisins au moment du rituel *ribina* des premières semailles. On est d'autant plus fondé à évoquer les questions de l'alliance et de la guerre que l'initiation des filles prélude à leur mariage, que celle des garçons les conduit à un état durable de guerriers célibataires, ce qui est aussi une condition à la réalisation des projets polygyniques de leurs pères. L'initiation des garçons et des filles trouve un ultime prolongement dans un rituel organisé à la demande par tout homme ou toute femme qui s'apprête à effectuer la dernière cérémonie de l'alliance de mariage dite *enyangi*, terme dont la composition fait écho à l'appellation *chinyangi*. Là encore les parents sont totalement exclus d'une performance qui consiste dans la révélation de mystères autour de figurines en argile représentant un homme, une femme, un enfant et un serpent (P. Mayer 1953b).

Les Gusii disposent d'un vocabulaire varié pour signifier la génération, l'âge physique et l'âge social, ces termes relèvent d'un champ sémantique commun se référant aux temps de l'individu et de la société et sont parfois employés l'un pour l'autre. *Rikora* désigne la génération généalogique et la catégorie générationnelle ; *abarikora* sont les individus de même génération. La génération, entendue au sens de contemporains influencés par le même contexte, apparaît dans la formule employée par les anciens à l'endroit des plus jeunes : *rikora ria bono*, « la génération d'aujourd'hui ». L'âge physique est *ekegori*, et les individus de même âge physique sont *abakegori*.

Le terme *abagesangio*, qui désigne les petites équipes de travail au niveau du voisinage, est parfois synonyme de groupes d'âge, car elles sont composées d'individus, de même sexe et d'âge équivalent, qui peuvent fournir de concert un effort physique identique (LeVine 1998 : 201). Les promotions annuelles d'initiés sont appelées *ekiare*, et leurs membres sont des *abakiare* (sg. *omokiare*). Les promotions d'initiés, qui délimitent autant de catégories pan-tribales, étaient vraisemblablement plus significatives que ne le laisse entendre Philip Mayer (1951c), ne serait-ce qu'en raison du cadre temporel commun dont elles sont porteuses : les promotions scandent l'écoulement du temps en y mêlant une dose d'historicité, puisqu'elles autorisent la mémorisation de certains événements ; c'est un dispositif intellectuel commun dont l'effet intégrateur est loin d'être négligeable dans une société acéphale.

La différence entre initiés et non-initiés était prononcée, et la hiérarchisation des promotions annuelles importait aux jeunes tant qu'ils étaient célibataires. Elle les classait et les distinguait selon un principe de précedence et d'autorité qui trouve son origine dans le rapport initiateur/novice. Les initiés les plus âgés étaient arrogants à l'endroit de leurs cadets qui devaient se soumettre à leurs ordres, particulièrement dans les camps de bétail où les plus jeunes servaient d'arpettes à leurs aînés. Cependant, cet effet n'a qu'un temps et disparaît à l'âge adulte. En revanche, persistent jusque dans les vieux jours la solidarité et la complicité nées entre les novices qui ont été initiés ensemble : circoncis avec le même couteau, leurs sangs se sont mêlés ; reclus durant des semaines dans la même hutte, ils ont partagé les épreuves, les révélations, les jeux et les émois du noviciat. Les liens ainsi forgés sont appelés à durer¹⁰. L'amitié qui les unit explique qu'eux seuls peuvent sans conséquence échanger les plaisanteries les plus salaces, jouer à s'insulter, « s'insulter en se traitant de non-initiés », ce que signifie littéralement le verbe *okogira* qui désigne cette attitude typique de la co-initiation. Or, les liens de co-initiés devenus des « bons copains » ne se cantonnent pas à cette amitié démonstrative. Ré-engendrés ensemble, les co-initiés sont devenus des individus de même génération, comme l'indiquent des règles d'alliance de type générationnel énoncées à leur propos. Un homme ne peut épouser la fille de son co-initié, qui est considérée comme sa propre fille, mais il est souhaitable qu'un mariage soit conclu entre leurs enfants (Mayer 1951c : 33).

La co-initiation croise donc plusieurs principes. Elle reproduit à son niveau les principes de la parenté classificatoire générationnelle, mais elle

10. Mayer (1951c : 28-29) précise que cela semblait plus vrai pour les garçons que pour les filles puisque contrairement à elles, ils continuent bien souvent à résider à proximité.

indique aussi une modification du champ d'application de l'alliance. *Okogira*, « jouer à se traiter de non-inités », quintessence de l'égalité de mise entre individus de même génération, est la figure inverse de la pudeur et de l'évitement caractéristiques des relations entre individus de générations adjacentes. De ce point de vue, il y a continuité entre la parenté classificatoire et la trame générationnelle mise en œuvre dans l'initiation : elle démontre aux novices la nécessité de l'*ensoni*¹¹. Le point d'application de l'alliance, en revanche, s'est quelque peu déplacé. Là où, dans la parenté classificatoire, la disparition des appellations générationnelles indique que l'alliance est devenue possible, la co-initiation quant à elle induit des rapports générationnels incluant dans un même mouvement l'interdiction et la préférence matrimoniales.

Chez les Gusii, un paradigme générationnel affleure dans des instances séparées mais avec des traits récurrents : des généalogies récitées en nommant de proche en proche les individus de générations adjacentes, et la compression des niveaux qui en résulte ; la parenté classificatoire générationnelle ; la co-initiation. On peut même penser que le paradigme puise son origine dans le modèle générationnel de l'initiation et que l'*ensoni* y trouve sa justification première. La pudeur de mise entre générations adjacentes s'éclaire car elle concerne des individus qui ne doivent pas se marier mais qui pourraient le faire ; le co-initié d'un père, s'il est d'un clan différent, pourrait devenir un mari, sauf si du fait de cette co-initiation il est devenu comme un père. En faisant de l'initiation la source première de la division générationnelle, on comprend mieux une redondance dans la parenté classificatoire générationnelle. Pourquoi au sein du clan, est-il nécessaire d'entretenir un tel évitement entre un père et sa fille alors que personne n' imagine qu'ils puissent conclure une union. Est-ce pour éviter un inceste ? Il y a des moyens plus simples pour y parvenir, et l'identité affichée entre les individus de générations alternées est, quant à elle, porteuse de relations incestueuses. Le renchérissement de l'évitement générationnel au sein de la famille illustre que la parenté classificatoire n'est pas une extension de la parenté familiale et agnatique ; à ce stade, les divisions générationnelles ont précédé l'ordre familial.

Si logiquement, et vraisemblablement historiquement, le paradigme générationnel trouve son origine dans la co-initiation, sociologiquement

11. M. Matsuzono (1981), à partir d'enquêtes conduites en 1977-1979, affine la description de l'évitement entre générations adjacentes qu'il oppose à juste titre à la relation à plaisanterie. En se focalisant uniquement sur l'univers familial, il omet de faire référence aux travaux de Philip Mayer (1951b) dans lesquels cet auteur associe plaisanterie et co-initiation. L'évitement entre générations adjacentes est toujours très perceptible de nos jours (Valérie Golaz, com. pers.).

cependant cette dernière cède le pas devant la parenté générationnelle. En effet, lorsque deux co-initiés, de même âge donc, sont de générations adjacentes, leur amitié, à mesure qu'ils grandissent, laisse la place à l'évitement et au respect. Cet arrangement indique une dissociation de l'âge et de la génération dont on voit bien qu'ils sont ici deux critères autonomes, alors que dans les systèmes générationnels la question revient précisément à les faire coïncider. Il reste maintenant à examiner les âges de la vie qui s'inscrivent dans le cycle de développement de l'individu ; l'avancée en âge, en dehors de l'initiation, n'est liée en rien à une quelconque avancée de classe ; les âges de la vie, définis par rapport au but ultime qui est de devenir un ancêtre, relèvent du modèle lignager. Ils sont toutefois porteurs d'une tension avec un principe qui n'est pas lignager ; le traitement différencié des dépouilles indique que l'achèvement ou l'inachèvement, les âges de la mort, sont un point important à considérer. C'est là un thème central de l'ontogenèse dans les systèmes générationnels, où l'ancestralisation est en revanche inexistante ou à peine amorcée (Peatrik 1991).

Génération et accomplissement

Ekengwerere, d'un usage moins fréquent que *omwaana*, permet de souligner le jeune âge d'un enfant. Les autres termes croisent, à l'exception de la période du noviciat, les catégories de sexe et d'âge. Le passage d'un âge à l'autre, d'abord associé à l'initiation, est conditionné par l'avancée dans l'état matrimonial et familial, la naissance et le mariage des enfants. Une correspondance est parfois établie entre la génération et l'âge : *omomura*, littéralement « guerrier », signifie « garçon initié » et, avec un adjectif possessif, « frère » ; il en va de même pour

omosubaati, « jeune mariée » et « sœur ». Mais ce n'est plus vrai pour les autres termes, ce qui s'accorde avec la parenté classificatoire générationnelle dont chaque catégorie inclut des individus d'âges très différents. Le fait que les femmes ont un âge de plus que les hommes peut être interprété comme l'indice, déjà évoqué, d'une hiérarchie interne plus formalisée que du côté des hommes.

Les rituels funéraires ont une importance prépondérante chez les Gusii (Matsuzono 1978, LeVine 1982), qui ne se dément pas de nos jours, bien au contraire, alors

<i>omwaana</i> (pl. <i>abaana</i>) : enfant (terme générique)
<i>ekengwerere</i> : enfant en bas âge
<i>egesagaane</i> : fillette, fille non initiée
<i>omware</i> (pl. <i>abare</i>) : novice
<i>omoiseke</i> (pl. <i>abaiseke</i>) : fille initiée, candidate au mariage ; synonyme <i>enyaroka</i>
<i>omosubaati</i> (pl. <i>abasubaati</i>) : jeune mariée
<i>omongina</i> (pl. <i>abangina</i>) : matrone ; utilisé quand une femme devient grand-mère
<i>omoisia</i> (pl. <i>abaisia</i>) : garçon, garçon non initié
<i>omware</i> (pl. <i>abare</i>) : novice
<i>omomura</i> (pl. <i>abamura</i>) : garçon initié, guerrier ; jeune homme célibataire
<i>omogaaka</i> (pl. <i>abagaaka</i>) : père ; patriarche

Tableau des catégories d'âge

que l'initiation, effectuée à un âge très précoce dans l'intimité familiale ou au dispensaire, a perdu son caractère public.

La mort est un moment que tout patriarce anticipe, tout en souhaitant que le plus grand nombre possible de descendants et de visiteurs assiste à ses funérailles. De son enclos établi à l'amont des collines, site que les Gusii affectionnent car il permet d'embrasser dans un même regard territoire et descendance, l'ancien se plaît à dénombrer sa progéniture. Plus que dans d'autres sociétés, elle est le signe de sa réussite et de sa richesse. Lors de ses funérailles, ils seront tous là pour attester qu'il est devenu un ancêtre (I. Mayer 1973, LeVine 1982 : 48-49).

Le « groupe des deuilés », descendants en ligne agnatique d'un grand-père ou d'un arrière-grand-père, est le point de segmentation le plus important du modèle lignager ; le décès d'un ancien est le moment où le patriarce est transformé en ancêtre apical d'un segment par là même défini. Lorsque les sacrifices appropriés auront été réalisés au domicile du défunt, chaque fils marié et chaque petit-fils marié devra faire, dans son propre enclos familial, le sacrifice pour « ramener le patriarce ou la matrone dans la maison », ou encore « ramener le grand-père ou la grand-mère dans la maison » (*ibid.* : 40), à défaut de quoi l'esprit du défunt apportera des malheurs sur ses descendants. Un même terme *chisokoro* désigne l'ancêtre et les grands-pères, polysémie qui a déjà été commentée (Kopytoff 1971, Sangree 1974) et peut s'entendre ici comme la résurgence du paradigme générationnel propre aux Gusii et du principe de perpétuation contenu par l'identité des générations alternées. Un grand-parent survit au travers des petits-enfants qui l'ont remplacé.

Le vieillard doit s'éteindre dans la partie masculine de la hutte (*eero*) ; il est enterré par ses petits-fils à l'intérieur de l'enclos du troupeau, dans le prolongement de la porte de sa hutte. Une matrone doit mourir dans la partie de la hutte (*enyomba*) qui est la sienne, à proximité du foyer où elle a cuisiné ; elle est enterrée par ses petits-fils juste à l'extérieur, au-delà du seuil de sa hutte.

Le lieu de l'enterrement et le traitement de la dépouille sont révélateurs de la condition d'âge du défunt ; mourir sans une maison et, partant, sans une porte à proximité de laquelle on va être enterré est le signe que le défunt est inaccompli (LeVine 1982 : 30-31, 63). Ce n'est pas la distance à l'ancestralisation qui est en cause ici ; c'est la distance à la maturité qui fait problème ; une vie s'est arrêtée alors que des étapes restaient à parcourir. Une fille à son décès est enterrée dans le prolongement de la porte de la hutte de sa mère, mais le plus loin possible, sur le chemin qu'elle aurait emprunté pour rejoindre l'enclos de son mari si elle avait vécu. À une épouse qui meurt sans enfant, des épines sont plantées dans le bout des seins pour signifier sa stérilité et un enfant est incité à pleurer à la place de

celui qu'elle aurait dû avoir. Lorsque décède une femme enceinte, le fœtus, séparé de la mère, est déposé à son côté pour signifier le terme normal de la grossesse. Une petite hutte est construite pour le garçon initié afin d'indiquer le statut d'homme marié qu'il aurait dû atteindre. Le célibataire en passe de se marier est enterré avec un pied de son lit ou un bâton d'ancien posé à son côté. Tout cela est fait, explique-t-on, pour apaiser le courroux des défunts qui n'ont pas pu mûrir : l'esquisse du mouvement qui devait les conduire à l'étape suivante donne à penser leur accomplissement.

Le modèle de l'accomplissement qui transparait dans les rites funéraires, autre indice de l'imprégnation générationnelle de la société gusii, s'ajoute aux éléments déjà relevés dans les appellations et les initiations. Le paradigme générationnel donne une tonalité particulière à la dynamique lignagère. Les fils d'un homme, qui doivent être les plus nombreux possible, relèvent de la même catégorie générationnelle. Il n'y a ni aînesse, ni seniorité ; à l'exception du principe matrifocal dont l'effet n'a qu'un temps, rien ne vient ordonner le processus de fission. Et si l'héritage est transmis par l'intermédiaire des mères, les biens du père sont divisés à égalité entre les fils¹². Toutes les conditions sont réunies pour qu'ils se séparent et deviennent des compétiteurs. Rivaux de niveau identique qui se réfèrent à la même figure paternelle, ils s'accomplissent en faisant à leur tour le plus d'enfants possible (R. & S. LeVine 1998). « Le fils devenu nombreux » est le seul dont le nom restera dans les mémoires en tant qu'ancêtre apical. Les fils moins prolifiques, après avoir fusionné dans la ligne paternelle, seront oubliés. La recherche et la valorisation du plus grand nombre possible de descendants, qui pourraient passer pour un cliché de la fécondité des familles africaines, ont été mises en doute ces dernières années par les ethnologues et les démographes (Cordell 2000). La fécondité est le paramètre qui, dans la reproduction d'une population, est le plus influencé par les facteurs culturels. En interdisant la guerre, la *Pax britannica* a mis un terme à l'expansion par le raid et par la transformation des consanguins en ennemis. Mais la logique des affrontements et de la compétition n'a pas disparu ; les tensions se sont reportées sur l'idéologie patrilinéaire, raffermie aux dépens de l'alliance, et la figure du « fils devenu nombreux », sur la course au contrôle territorial et à l'acquisition foncière (Golaz 2002), sur l'antagonisme des hommes et des femmes et les accusations de sorcellerie (LeVine 1959b, 1963). En somme, les rivalités entretenues par le modèle compétitif d'accomplissement des hommes sont, toutes choses égales par ailleurs, à l'origine de la sur-fécondité et de l'extraordinaire expansion démographique des Gusii, et de leurs densités exceptionnelles.

12. Le benjamin, s'il s'occupe de son père dans ses vieux jours, peut recevoir une part plus importante.

ment élevées. Les données qui suivent sont présentées à titre d’illustration. Les recensements, moins imprécis au fil du temps, tendent à sous-estimer les effectifs mais les ordres de grandeur sont significatifs (Golaz 2002 : 53-54).

Année	1907	1948	1962	1969	1979	1989
Population	75 000	227 547	519 148	675 041	869 512	1 137 054
Hab/Km2	73	126	267	307	396	517

* Sauf pour l’année 1907, dont le chiffre est une estimation, les chiffres par année résultent de recensements.

Génération et historiographie

L’analyse des générations gusii permet de renouveler certaines questions d’histoire. John Lonsdale (1977), dans un compte rendu de l’ouvrage de l’historien kenyan William R. Ochieng (1975), est le premier à s’être interrogé sur la réalité de la construction lignagère pan-tribale des Gusii. À partir d’enquêtes conduites auprès des anciens, Ochieng a proposé une reconstitution du passé des Gusii en termes de migration ; au début du XVII^e siècle, les descendants de l’ancêtre Mogusii ont quitté une région située plus au nord, vers le mont Elgon, puis se sont déplacés par étapes successives en passant dans la basse plaine sèche de Kano, au nord-est du lac Victoria ; après avoir été chassés de cette région, ils se sont installés dans les hautes terres, réputées vierges d’occupants, qui sont désormais les leurs.

La théorie de l’unicité du peuplement et des origines présentée par les patriarches, et dont Ochieng s’est fait le relais au point de privilégier cette version dans son analyse aux dépens d’informations contradictoires dont il fait pourtant état, suscite nombre d’objections, à commencer par la place assignée à la figure de Mogusii, dont on a vu par quel procédé elle occupe la position d’ancêtre national. À la fin des années 1940, Mayer (1949 : 35) rapporte que Mogusii, un « fils devenu nombreux », pour certains informateurs, est arrivé du nord, pour d’autres, du lac Victoria, alors que d’autres encore doutent qu’il soit venu de quelque part. Et si l’on remonte plus loin au début de la conquête coloniale, Mogusii n’apparaît dans aucune des enquêtes conduites durant ces années (Lonsdale 1977 : 129).

D’autres faits révèlent une diversité des proto-Gusii qui s’accorde mal avec l’épopée lignagère. La division duelle territoriale Chache/ Masaba englobe dans une distinction de nature topographique et cosmographique une hétérogénéité culturelle connue de tous. Les Gusii Chache, en contrebas à l’ouest, mêlent des traits d’origine luo, fruits d’une interaction

durable qui les distingue précisément des Masaba, Gusii des hautes terres à l'est, qui sont restés à l'écart de ces échanges. Or, au fil des années, sous l'influence du dogme de l'unicité des origines, la valence de cette division s'est inversée : les Chache qui avaient la réputation d'être les Gusii authentiques ont perdu cette position au profit des Masaba, promus au rang de représentants orthodoxes de la tradition (*ibid.* : 126, 132 note 11).

Un autre principe de division irréductible aux lignages apparaît dans des catégories totémiques patrilineaires (Mayer 1949 : 13). Tout individu avait une identité totémique qu'il tenait de son père et qu'il conservait la vie durant, y compris les femmes. Invoqués dans les prises de serment et les rituels de mariage, les totems étaient associés à des interdits alimentaires et, parfois, matrimoniaux. Tantôt les catégories totémiques coïncident avec les divisions tribales – dont il ne faut pas oublier qu'elles ont été figées au moment de la conquête coloniale –, tantôt ce n'est pas le cas. L'hippopotame était l'emblème des Nchari ; le zèbre, celui des Bassi ; le léopard caractérise les Mugirango Nord et les Mugirango Sud, soient deux tribus dont on sait qu'elles ont fait sécession peu avant la conquête coloniale. Des Gens du Singe (AbaSweta) se retrouvent dans Getutu et Nyaribari, deux tribus qui, il y a bien longtemps, n'en faisaient qu'une mais aussi dans Machoge, laquelle n'a aucune tradition d'origine commune avec les précédentes. Les Gens du Singe, qui sont aussi disséminés dans Mugirango Nord, ont des récits expliquant qu'ils sont arrivés avant les autres et que certains d'entre eux ont poursuivi au sud ; des Gens du Singe se retrouvent ainsi chez les Kuria, locuteurs bantous localisés à la frontière du Kenya et de la Tanzanie. Les Gens de l'Hyène, qui ne peuvent se marier entre eux, sont disséminés en Getutu et Mugirango Sud. Les Gens de l'Éléphant, installés dans Mugirango Nord, ont eux aussi des liens attestés avec des clans kuria.

Ces éléments, ajoutés à d'autres comme la présence chez les Bassi de savoir-faire révélateurs d'un passé de chasseurs, indiquent une origine composite et un passé plus riche et plus complexe que ne le laisse entendre le modèle *Völkerwanderungen* des patriarches interrogés dans les années 1960 par Ochieng¹³. Tout cela n'est pas nouveau ; l'ekegusii est une langue bantoue, suivant la nomenclature de Malcom Guthrie (1948 : 42-46), du groupe 40 de la zone E, où l'on trouve le zanaki, le kuria et des dialectes apparentés. Cependant ces divers éléments n'ont jamais été rapportés à la question de la structure sociale et à l'agencement singulier des générations et des lignages qui s'y manifeste. Une dernière source d'hétérogénéité, particulièrement instructive, aide à progresser dans cette direction.

13. Durant ces années, l'*ethnisation* des relations politiques, fondée sur le dogme de l'unicité des origines et du peuplement, était en cours et nombre de travaux d'historiens réalisés à cette époque portent la marque de cet infléchissement (Peatrik 1999 : 410-423).

Dans la tribu Getetu existe un dispositif lignager sensiblement différent. Autour d'un unique clan *natif* incluant la moitié de la population, subdivisé en dix-huit sous-clans, et dont les membres ne se disent pas descendants d'un ancêtre apical au point d'en ignorer le principe même (Mo-Getetu ne fait pas sens), se sont agrégés un très grand nombre de clans accueillis. Un système d'arbitrage des conflits assuré par des juges (*omogambi*, pl. *abagambi*) et accepté par tous indiquait un degré d'intégration politique inconnu des autres tribus gusii (Mayer 1949 : 12-13). Or, dans cette section sont apparues des tentatives de réformes des initiations étonnantes (LeVine 1959a), qui font moins penser à une innovation – jugement venu à l'esprit des ethnographes – qu'à la résurgence d'un vieux schéma typique d'un système d'âge. Au début de l'année 1957, alors que la saison des initiations était close, celles-ci néanmoins reprirent après que la rumeur d'une vision se soit répandue. Un jeune homme qui passait en vélo avait aperçu trois vieillards, des anciens-ancêtres assis au milieu de la rivière Echarachani en train de boire de la bière. Ils lui firent signe mais, le voyant effrayé, ils lui dirent de revenir avec son père. Ils expliquèrent alors qu'ils en avaient assez d'être dans la rivière, que les initiations devaient reprendre jusqu'à la saison du sarclage et devaient ensuite cesser pendant neuf ans, sous peine de voir les novices mourir, de telle sorte qu'eux, « gens de la rivière », puissent à leur tour initier leurs enfants. L'affaire tourna court au bout de quelques semaines, mais il y avait eu un précédent dans les années 1920, durant une phase d'opposition à la conquête coloniale marquée par l'émergence d'un culte syncrétique, le Mumboïsme, qui prophétisait le départ des Britanniques et la venue d'un nouvel âge placé sous le signe de l'abondance (Maxon 1989 : 60-77 ; Shadle 2002).

Cette « innovation », qui aurait incontestablement bousculé l'ordre social en modifiant l'avancée dans les âges de la vie, a nourri des malentendus. L'objectif n'était pas de supprimer les initiations (Wipper 1970 : 406-407), mais d'en modifier le rythme suivant un principe qui ne manque pas d'évoquer l'ouverture et la fermeture des initiations typiques des systèmes de classe d'âge, ce qu'indique aussi la prophétie des ancêtres apparus au milieu de la rivière qui réclament de pouvoir à leur tour initier leurs enfants. On retrouve là un schéma propre aux sociétés divisées en fractions générationnelles qui ouvrent soit alternativement soit en parallèle des classes d'initiation (Peatrik 1995). Les fractions, souvent au nombre de deux, sont associées respectivement au cycle de l'eau et au cycle du soleil. Le serpent avaleur qui niche dans une rivière ou dans un lac ou à proximité, apparu dans la prophétie annonciatrice du Mumboïsme (Wipper 1970 : 390-391) est là encore un motif familier associé à l'initiation ; et les anciens qui campent dans une rivière est une figure canonique pour dire

un trouble dans l'écoulement du temps et désigner le rythme des initiations (Peatrik 1999 : 381-410).

Dans un article comparatif, Robert LeVine et Walter Sangree (1962) rapprochent, sous l'angle de la question des classes d'âge, les Gusii et les Tiriki, petit groupe de locuteurs bantous localisés plus au nord et apparentés aux premiers, et dont Sangree est le spécialiste. Partant de l'opinion largement admise dans ces années selon laquelle les locuteurs bantous ont emprunté à des non-bantous le principe des classes d'âge, ils s'interrogent sur les raisons qui, dans une même région, ont poussé certains Bantous à le faire alors que d'autres s'en sont abstenus. Les Tiriki, au contact des Terik, Nilotes du groupe nandi dotés de classes d'âge, se sont constitués en adoptant des classes à des fins d'alliance militaire et rituelle nouée à l'initiative des Terik, qui avaient du mal à résister à des voisins plus nombreux. Les Gusii, quant à eux, ne l'ont pas fait car leurs voisins Kipsigis, autres locuteurs nilotes dotés de systèmes d'âge, n'exerçaient pas la même pression militaire. L'examen de la thèse de Sangree dépasse le cadre de cet article, mais on se rend compte à quel point le modèle des systèmes d'âge a faussé la réflexion. Les Gusii n'avaient rien à emprunter car ils disposaient dans leur stock de concepts sociaux, de principes analogues, non pas sous forme de classes mais sous forme de catégories.

Le moment est venu de proposer un autre scénario. Il paraît plus économique de penser que les proto-Gusii étaient dotés d'une organisation d'âge et de génération qui a fini par céder la place à une organisation lignagère, sans pour autant disparaître complètement. Sous l'effet de transformations endogènes, dont on peut imaginer qu'elles ont été précipitées par l'arrivée de nouveaux venus provenant d'horizons différents, une poussée lignagère a fait éclater les solidarités transversales de la génération et de l'âge. Les classes sont devenues des catégories, actives à l'intérieur des divisions claniques et toujours associées à l'alliance ; les initiations, maintenues, ont acquis un caractère local, et l'ontogenèse de l'accomplissement a imprégné le modèle de l'ancestralisation propre à l'idéologie lignagère. L'arrangement qui s'ensuivit s'est d'autant mieux propagé dans ces hautes terres qu'il a favorisé un modèle de réalisation masculine, d'expansion numérique et de conquête clanique fondé sur la capacité à intégrer des « accueillis » ou, à l'inverse, à trouver des alliés en transformant les consanguins en ennemis. Et la section de Getutu, présentée comme une zone d'innovation par rapport aux autres tribus, est vraisemblablement un lieu où se sont conservés des éléments de l'ancienne société.

En raisonnant de la sorte, certains éléments du puzzle des populations et du peuplement de ces régions trouvent à mieux s'agencer. Les Gusii appartiennent au même groupe linguistique que les Kuria (Ruel 1962, 1965) et les

Zanaki (Bischofberger 1969, 1972) avec lesquels les Gusii partagent des traits culturels déjà évoqués. Or, les Kuria, sur la frontière Kenya/Tanzanie, et les Zanaki, en Tanzanie, sont dotés de systèmes d'âge et de génération à deux fractions qui recrutent en parallèle mais dont l'une a la prééminence rituelle sur l'autre ; garçons et filles, initiés dans des classes annuelles, subissent la circoncision ou l'excision ; l'évitement prononcé entre générations adjacentes s'accompagne d'interdits matrimoniaux ; les filles, d'abord classées par rapport à leurs pères, le sont ensuite en tant qu'épouses par rapport à leurs maris. Des différences existent entre les Zanaki qui sont moins nombreux que les Kuria et paraissent plus intégrés autour d'un dignitaire de la pluie et des clans de forgerons, mais leurs systèmes, tout à fait comparables, recèlent des termes qui se retrouvent chez les Gusii¹⁴. Cela permet de donner corps à l'hypothèse selon laquelle les proto-Gusii – à tout le moins une partie d'entre eux – avaient un système de classes du type Zanaki-Kuria.

L'examen sociologique des matériaux gusii fait apparaître des problématiques qui contredisent les visions locales de l'histoire et remettent en question les anciennes théories. Dans l'état actuel des connaissances, il est difficile d'aller plus loin, sauf à constater que des recherches entreprises indépendamment aboutissent à des interrogations identiques quant à l'ancienneté et à la diversité du peuplement bantou en Afrique orientale (Ehret 1998, Horton & Middleton 2000 : 26-27), ou à celle de l'emprunt où il s'avère que les emprunteurs ne sont pas toujours ceux auxquels on s'attend¹⁵.

L'agencement gusii permet aussi d'affiner la réflexion sur le partage opéré dans les analyses entre les sociétés à lignages et les sociétés à système d'âge. Une incompatibilité structurelle existe entre ces deux grandes formules qui procèdent de principes opposés : un système générationnel, réalisation la plus aboutie des systèmes d'âge, ne peut coexister avec un système lignager, et réciproquement. Mais à partir du moment où, pour diverses raisons, les classes se sont muées en catégories, où la question des modèles primaires et des modèles secondaires soulevée par Bernardo Bernardi (1985 : 24-27, 42-43) et reprise par Serge Tornay (1988) ne se pose plus, les critères d'âge et de génération, entremêlés à d'autres principes, n'en continuent pas moins d'imprimer leurs effets. Les Kikuyu offraient déjà l'exemple d'une combinaison, particulièrement complexe,

14. L'étude comparative du vocabulaire des institutions sociopolitiques requerrait un autre article ; à titre d'exemple on peut citer que chez les Gusii, génération se dit *rikora*, chez les Zanaki, *erikura*, et chez les Kuria, *irikora* ; conseiller se dit respectivement *omogambi* (Getutu), chez les Gusii et *omugambi* chez les Zanaki et les Kuria.

15. J. J. de Wolf (1983), à l'aide de l'étude statistique de la distribution d'une centaine de traits associés aux rituels de circoncision, conclut que, contrairement aux apparences, les Kalenjin (locuteurs nilotes dont font partie les Nandi et les Kipsigis cités précédemment) auraient emprunté la circoncision à des locuteurs bantous qui la pratiquaient déjà.

de la génération, de l'âge et du lignage (Peatrik 1994). Les Gusii en sont une autre illustration : la donne lignagère, bien plus affirmée que chez les Kikuyu, s'agence avec un principe générationnel qui lui fait prendre une tournure originale. Ces configurations remettent aussi en question le scénario largement admis selon lequel les classes d'âge ont recoupé les lignages et les ont affaiblis : tiré des théories développées par Shmuel Eisenstadt (1971) quant à l'importance inversement proportionnelle des groupes d'âge et de la sphère familiale dans toute organisation sociale, il a été avancé pour rendre compte du caractère apparemment peu structuré des sociétés est-africaines (Peatrik 1999 : 13-22). Les cas examinés à la loupe, outre qu'ils révèlent des processus plus subtils, indiquent plutôt le mouvement inverse : en Afrique orientale, les divisions d'âge et de génération, en tant qu'elles font système, ont précédé les lignages.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Kenya – Gusii – générations/*generation* – lignage/*lineage* – régime démographique/*demographic regime*.

BIBLIOGRAPHIE

Bernardi, Bernardo

1985 *Age Class Systems. Social Institutions and Politics Based on Age*. Cambridge, Cambridge University Press (« Studies in Social Anthropology » 57).

Bischofberger, Otto

1969 « Die soziale und rituelle Stellung des Schmied und des Schmiede-Klans bei den Zanaki (Tanzania) », *Paideuma* 15 : 54-63.

1972 *The Generation Classes of the Zanaki (Tanzania)*. Fribourg, Fribourg University Press (« Studia Ethnographica » 1).

Cordell, Dennis D.

2000 « African Historical Demography in the Years since Edinburgh », *History in Africa* 27 : 61-89.

Dumont, Louis

1971 *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale : groupes de filiation et alliance de mariage*. Paris, Mouton.

Ehret, Christopher

1998 *An African Classical Age. Eastern and Southern Africa in World History, 1000 B. C.*

to A. D. 400. Charlottesville, University Press of Virginia/Oxford, James Currey.

Eisenstadt, Shmuel

1971 *From Generation to Generation : Age Groups and Social Structure*. New York, The Free Press (1^{re} éd. 1956).

Golaz, Valérie

2002 *Croissance démographique, pression foncière et diversification économique : une analyse biographique des stratégies de survie à Makenche (Gucha District, Kenya)*. Paris, Institut d'études politiques.

Guthrie, Malcolm

1948 *The Classification of the Bantu Languages*. Londres, Oxford University Press.

Håkansson, Thomas

1990 « The Appropriation of Fertility : Descent and Sex among the Gusii », in Anita Jacobson Widding & Walter Van Beele, eds, *The Creative Communion. African Folk Models of Fertility, and the Regeneration of Life*. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis : 187-199.

Hocart, Arthur M.

1973 « Systèmes de parenté » [1937], in *Le Mythe sorcier et autres essais*. Paris, Payot : 183-194.

Horton, Mark & John Middleton

2000 *The Swahili. The Social Landscape of a Mercantile Society*. Oxford, Blackwell.

Keesing, Roger M.

1975 *Kin Groups and Social Structure*. New York, Holt, Rinehard & Winston.

Kopytoff, Igor

1971 « Ancestors as Elders », *Africa* 41 (2) : 129-142.

LeVine Robert A.

1959a « An Attempt to Change the Gusii Initiation Cycle », *Man* 59, art. 179 : 117-120.

1959b « Gusii Sex Offenses : A Study in Social Control », *American Anthropologist* 61 (6) : 965-990.

1963 « Witchcraft and Sorcery in a Gusii Community », in John Middleton & Edward Winter, eds, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres, Routledge & Kegan Paul : 221-225.

1982 « Gusii Funerals : Meanings of Life and Death in an African Community », *Ethos, Journal of the Society for Psychological Anthropology* 10 (1) : 26-65.

LeVine, Robert A. & Barbara LeVine

1966 *Nyansongo : A Gusii Community in Kenya*. New York, J. Wiley.

LeVine, Robert A. & Sarah LeVine

1998 « Fertility and Maturity in Africa : Gusii Parents in Middle Adulthood », in Richard A. Shweder, ed., *Welcome to Middle Age! (and Other Cultural Fictions)*. Chicago, University of Chicago Press : 189-205.

LeVine, Robert A. & Walter H. Sangree

1962 « The Diffusion of Age-group Organization in East Africa », *Africa* 32 (2) : 97-110.

LeVine, Sarah

1979 *Mothers and Wives : Gusii Women of East Africa*. Chicago, University of Chicago Press.

Lonsdale, John

1977 « When Did the Gusii (or Any Other Group) Become a "Tribe" ? », *Kenya Historical Review* 5 (1) : 123-133.

Matsuzono, Makio

1978 *A Preliminary Description of Gusii Funerals*. Nairobi, University of Nairobi (« Institute of African Studies, Discussion Paper » 98).

1981 « Adjacent Generations and Respect Attitudes among the Gusii », in N. Nagashima, ed., *Themes in Socio-cultural Ideas and Behaviour among the Six Ethnic Groups of Kenya (the Visukha, the Iteso, the Gusii, the Kipsigis, the Luo and the Kamba)*. Tokyo, Hitotsubashi University : 71-87.

Maxon, Robert M.

1989 *Conflict and Accommodation in Western Kenya*. Londres, Associated University Presses.

Mayer, Iona

1965a *The Nature of Kinship Relations. The Significance of the Use of Kinship Terms among the Gusii*. Manchester, Manchester University Press (« The Rhodes-Livingstone Papers » 37).

1965b « From Kinship to Common Descent : Four-generation Genealogies among the Gusii », *Africa* 35 (4) : 366-384.

1973 « The Gusii of Western Kenya », in Angela Molnos, ed., *Cultural Source Materials for Population Planning in East Africa. III. Beliefs and Practices*. Nairobi, East African Publishing House : 122-138.

Mayer, Philip

1949 *The Lineage Principle in Gusii Society*. Londres, Oxford University Press.

1950a *Gusii Bridewealth Law and Custom*. Londres, Oxford University Press (« The Rhodes-Livingstone Papers » 18).

1950b « Privileged Obstruction of Marriages Rites among the Gusii », *Africa* 20 (1) : 113-125.

1951a « Agriculture Co-operation by Neighbourhood », in *Two Studies in Applied Anthropology in Kenya*. Londres, His Majesty's Stationery Office (« Colonial Research Studies » 3) : 1-18.

1951b « Bridewealth Limitation among the Gusii », in *Two Studies in Applied Anthropology in Kenya*. Londres, His Majesty's Stationery Office (« Colonial Research Studies » 3) : 19-33.

1951c « The Joking of "Pals" in Gusii Age-set », *African Studies* 10 : 27-41.

1953a « Gusii Initiation Ceremonies », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 83 (1) : 9-36.

1953b « *Ekeigoroigoro* : A Gusii Rite of Passage », *Man* (1-2) : 3-6

Ochieng, William R.

1975 *A Pre-colonial History of the Gusii of Western Kenya, ca A.D. 1500 to 1914*. Nairobi, East African Literature Bureau.

1976 « The Gusii Before 1900 », in Bethwell A. Ogot, ed., *Kenya before 1900. Eight Regional Studies*. Nairobi, East African Publishing House : 84-105.

Peatrik, Anne-Marie

1991 « Le chant des hyènes tristes. Essai sur les rituels funéraires des Meru et des peuples apparentés », in *Systèmes de pensée en Afrique noire*. 11 : *Le Deuil et ses rites* : 103-130.

1994 « Un système composite : l'organisation d'âge et de génération des Kikuyu pré-coloniaux », *Journal des Africanistes* 64 (1) : 3-36.

1995 « La règle et le nombre : les systèmes d'âge et de génération d'Afrique orientale », *L'Homme* 134 : 13-49.

1999 *La Vie à pas contés. Génération, âge et société dans les hautes terres du Kenya (Meru Tigania-Igembe, Kenya)*. Nanterre, Société d'ethnologie.

Ruel, Malcom

1962 « Kuria Generation Classes », *Africa* 32 (1) : 14-36.

1965 « Religion and Society among the Kuria of East Africa », *Africa* 35 (3) : 295-306.

2002 « The Structural Articulation of Generation in Africa », *Cahiers d'Études africaines* 42 (1), 165 : 51-81.

Sangree, Walter H.

1974 « Youths as Elders and Infants as Ancestors : The Complementary of Alternate Generations, Both Living and Dead, in Tiriki, Kenya, and Irigwe, Nigeria », *Africa* 44 (1) : 65-70.

Shadle, Brett L.

2002 « Patronage, Millennialism and the Serpent God Mumbo in South-West Kenya, 1912-1934 », *Africa* 72 (1) : 29-54.

Tornay, Serge

1988 « Vers une théorie des systèmes d'âge », *Cahiers d'Études africaines* 28 (2) : 281-291.

Wipper, Audrey

1970 « The Gusii Rebels », in Robert Rotberg & Ali Mazrui, eds, *Protest and Power in Black Africa*. New York, Oxford University Press : 377-426.

Wolf, Jan J. de

1983 « Circumcision and Initiation in Western Kenya and Eastern Uganda : Historical Reconstructions and Ethnographic Evidence », *Anthropos* 78 : 369-410.

Anne-Marie Peatrik, *Arrangements générationnels. Le cas inattendu des Gusii (Kenya)*. — L'examen chez les Gusii du Kenya des générations et des initiations, principes sous-jacents jugés secondaires, apporte un éclairage nouveau sur la structure lignagère, le régime démographique et le passé de ces populations, et permet de repenser l'alternative entre les groupes de filiation et les groupes d'âge.

Anne-Marie Peatrik, *Generational Arrangement : The Unexpected Gusii Case (Kenya)*. — Examining generations and initiations among the Gusii (Kenya), underlying principles that are deemed secondary, sheds new light on this people's lineage structure, demography and past. It helps us reconsider the alternative between descent groups and age-groups.