

Yvan Droz

1438

Migrations kikuyus

Des pratiques sociales à l'imaginaire



Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel
Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris

Recherches et Travaux de l'Institut d'ethnologie 14

Migrations kiknyus

Des pratiques sociales à l'imaginaire

RECHERCHES ET TRAVAUX DE L'INSTITUT D'ETHNOLOGIE

- 1 Pierre ROSSEL. *Du pain sur la planche: ethnographie d'une boulangerie lausannoise*. 1982 (épuisé)
- 2 Marc-Olivier GONSETH. *Routes et autres voies: approche ethnologique du voyage marginal*. 1982 (épuisé)
- 3 Didier DELALEU, Jean-Pierre JACOB, Fabrizio SABELLI. *Éléments d'enquête anthropologique: l'enquête-sondage en milieu rural*. 1983 (épuisé)
- 4 Jean-Luc ALBER, Thierry BETTOSINI. *Le crépuscule des vieux: ethnologie d'un home médicalisé*. 1984 (épuisé)
- 5 Nadja MAILLARD. *Voyages en abyme: lecture ethnologique des «Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo» de Francesco Carletti, marchand florentin (1573 ?-1606)*. 1985
- 6 *Identité alimentaire et altérité culturelle: actes du colloque de Neuchâtel, 12-13 novembre 1984*. 1986 (épuisé)
- 7 *Histoires de vie: approche pluridisciplinaire*. 1987
- 8 Pierre CENTLIVRES et Micheline CENTLIVRES-DEMONT. *Et si on parlait de l'Afghanistan? Terrains et textes 1964-1980*. 1988
- 9 Jean Louis CHRISTINAT. *Des parrains pour la vie: parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*. 1989
- 10 Fenneke REYSOO. *Pèlerinages au Maroc: fête, politique et échange dans l'islam populaire*. 1991
- 11 Fabrizio SABELLI. *Recherche anthropologique et développement: éléments pour une méthode*. 1993
- 12 Suzanne CHAPPAZ-WIRTHNER. *Le Turc, le Fol et le Dragon: figures du carnaval haut-valaisan*. 1995
- 13 Laurence OSSIPOW. *La cuisine du corps et de l'âme: approche ethnologique du végétarisme, du crudivorisme et de la macrobiotique en Suisse*. 1997

A paraître:

Anne-Marie LOSONCZY. *Maîtriser le multiple: espace, personne et savoir chez les Indiens Emberá (Colombie)*

Rédaction:

Institut d'ethnologie - Université de Neuchâtel
Saint-Nicolas 4 · CH-2000 Neuchâtel

tél ++41 32 718 1710

fax ++41 32 718 1711

web: <http://www.unine.ch/ethno/>

Université de Neuchâtel
Institut d'ethnologie

Recherches et travaux 14

Yvan Droz

Migrations kikuyus

**Des pratiques sociales
à l'imaginaire**

Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel
Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1999

Thèse présentée à la Faculté des lettres et sciences
humaines de l'Université de Neuchâtel pour obtenir le
grade de docteur ès lettres.

La Faculté des lettres et sciences humaines de
l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de MM.
Pierre Centlivres, professeur à l'Université de
Neuchâtel, John Lonsdale, professeur à l'Université de
Cambridge et Valeer Neckebrouck, professeur à
l'Université de Louvain, autorise l'impression de la
thèse présentée par M. Yvan Droz, en laissant à
l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 9 janvier 1998 Le Doyen: Anton Näf

Éléments de catalogage avant publication

DROZ, Yvan.

Migrations kikuyus: des pratiques sociales à l'imaginaire.- Neuchâtel: Ed. de l'Institut
d'ethnologie; Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1999.- 464 p.: ill.; 23 cm.-
(Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie, ISSN 1011-2960; 14)

Bibliographic. glossaire, index.- ISBN 2-88279-012-0 (IE) 2-7351-0821-X (MSH)

Copyright 1999

Université de Neuchâtel, Institut d'ethnologie et Yvan Droz

ISBN 2-88279-012-0 (IE)

ISBN 2-7351-0821-X (MSH)

ISSN 1011-2960

Réalisation : Atelier PréTexte, Neuchâtel (Suisse)

Impression : Gessler et Cie SA, Colombier (Suisse)

Couverture : Bouclier de danse kikuyu employé lors des cérémonies de circoncision (*ndome*)

Musée d'ethnographie, Neuchâtel (Suisse)

Photo: Alain Germond

Diffusion et distribution: CID, 131, Boulevard Saint-Michel, F-75005 Paris

Diffusion dans le canton de Neuchâtel: Institut d'ethnologie, Saint-Nicolas 4, CH-2000 Neuchâtel

Table des matières

Avant-propos	11
CONTEXTES	13
Déroulement de l'enquête	13
Méthode	18
Introduction de la recherche et formation des collaborateurs	19
Méthodes de collecte de données	20
Contrôle des informations collectées	26
Le plateau de Laikipia	28
Géographie	28
Bref historique du plateau de Laikipia	32
Description socio-économique	33
Nyakinyua	35
La migration aujourd'hui	40
Nyakinyua au sein des échanges	40
Pratiques migratoires actuelles	43
Schème migratoire, ethos, habitus	65
 L'INVENTION DES KIKUYUS:	
US ET ABUS POLITIQUES DU SCHÈME MIGRATOIRE	71
<i>Gikûyû na Mûûmbi</i> : les usages de l'origine mythique	71
Jomo Kenyatta et l'usage politique du mythe	72
Louis Leakey et l'usage académique du mythe	77
La migration dans le mythe	83
Genèse de la tribu des Kikuyus	85
Les groupes locaux	97
 DÉSARTICULATION ET TRANSFORMATION DE L'ORGANISATION SOCIALE	
Le régime de parenté	117
Clan, lignage, famille étendue ou patrimoniale	118
La parenté pratiquée	125
Les réunions de famille	132
Le régime générationnel (<i>Ituika</i>)	140
Le régime des classes d'âge (<i>mariika</i>)	144
La circoncision masculine (<i>irua</i>)	146
La controverse sur la clitoridectomie	149
La clitoridectomie (<i>irua</i>)	151
Irua	154
Les conséquences de l'interdiction de la circoncision féminine	157
L'organisation sociale	159

PRATIQUES SOCIALES: PERSISTANCES ET MÉTAMORPHOSES	165
Le mariage	165
L'assurance-mariage: le <i>rîracio</i>	165
Le mariage parmi les jeunes gens de Nyakinyua	172
Les filles-mères	185
Les enfants	195
La dation du nom	200
Les malédictions	211
L'exposition des cadavres et l'enterrement	219
La présence de la tombe sur la terre familiale	224
L'organisation et les pratiques sociales: quelques observations	230
 DÉFRICHEMENT ET ACHAT DE TERRE	 233
Opulence et prospérité Richesse morale ou richesse matérielle ?	234
L'accomplissement de soi: le <i>Mûramati</i>	242
<i>Mûgûnda</i> : la terre	252
Le déshonneur de la vente foncière	256
Image des villes, image des champs	260
Histoire foncière de la Frontière	262
La fermeture progressive de la Frontière	263
La spéculation foncière	268
La «Villagisation»	272
La propriété privée ?	277
La migration foncière	290
 REPRODUCTION ET DISTINCTION	 293
FACE À LA «GRANDE TRANSFORMATION»	293
L'école et les missions	293
L'école et l'avenir sur le plateau de Laikipia	303
Le marché du travail	311
Elections et politique	320
La migration sociale	327
 LA MIGRATION DANS L'IMAGINAIRE	 331
Les territoires de l'imaginaire	331
Panorama religieux	334
L'insécurité ou la précarité de l'existence	351
La situation politique	351
Vols et viols	353
Désarroi moral:	
l'inadéquation à la réalité sociale, écologique et politique	355
L'accomplissement de soi aujourd'hui: idéal impossible ?	356
La culture du maïs et la pluie providentielle	358
Espérance électorale	363
Sorcellerie et lynchages	374
Le millénarisme: l'imaginaire du schème migratoire	388

DÉNOUEMENTS	391
L'avenir des migrants sur le plateau de Laikipia	391
Le schème migratoire et la réalisation de soi	395
Aspects géographiques, sociaux et imaginaires des pratiques migratoires	399
BIBLIOGRAPHIE	405
GLOSSAIRE	451
INDEX	455

Table des figures

1	Situation géographique du Kenya	14
2	Carte du Kenya et situation du district de Laikipia	27
3	La météorologie et les saisons	29
4	Les subdivisions foncières	31
5	Intersection des plans constitutifs de la circulation familiale	45
6	Statut et occupation des parcelles à Nyakinyua en février 1994	50
7	Statut et occupation des parcelles à Nyakinyua en avril 1995	51
8	Les absences de la communauté de résidence (Spirandah)	52
9	L'étendue du réseau de Spirandah	53
10	Schéma de l'archipel vertical	62
11	Schéma de la durée des déplacements des membres de quelques unités domestiques	64
12	Carte des langues bantoues	88
13	Les routes de migration des locuteurs bantous	90
14	Mbari, famille étendue, famille patrimoniale et unité domestique ...	119
15	Représentation des échanges au sein du mbari	125
16	Représentation des échanges au sein de la famille étendue	131
17	Les principes de l'organisation sociale des Kikuyus précoloniaux ...	162
18	Triangle de la vie des Kikuyus	250
19	Les religions chrétiennes au Kenya central 1890-1995	338
20	Billet de 10 shillings, président Moi auréolé d'un serpent	365
21	Billet de 100 shillings, silhouettes dansant nues	366
22	Billet de 20 shillings, stade et coureur «kalenjin»	371

**A ma fille Maÿlis
Absente à jamais
Présence esquivée
Avant que d'être
Orpheline de la lumière
Tu nuances mes jours
Des couleurs douloureuses
De l'absence implacable**

Avant-propos

Selon l'usage, c'est ici le lieu d'exprimer formellement mes dettes affectives. Les «gens» de Nyakinyua figurent en tête de liste, c'est grâce à leur patience et à leur tolérance que les fondements de ce travail ont pu être posés, certains d'entre eux verront leurs dires transcrits ici ¹. La qualité de cette assise a fortement reposé sur le travail de notre interprète Bernard Ndiritu Kamwaro et de notre collaboratrice Winnie Wangeci Wandere. Leurs ombres anonymes seront présentes dans les pages qui suivent. Si j'ai adopté le nous dans cette étude, c'est pour rendre hommage au labeur commun que nous avons fourni et qui a rendu ce travail possible. Je n'en suis pas le seul auteur, mais bien le seul responsable.

C'est aussi le lieu de rendre compte de mes dettes académiques. Le professeur Pierre Centlivres vient en premier lieu, car il a présidé à ma formation ethnologique depuis ses débuts irrespectueux jusqu'à cet aboutissement – plus respectueux... j'espère. Beat Sottas occupe indéniablement la seconde place puisqu'il m'a offert les moyens matériels et l'assistance académique, et surtout amicale, qui ont conduit au succès de l'enquête de terrain, ainsi qu'à la rédaction de cette thèse; qu'il sache l'étendue de ma gratitude. Le professeur Valeer Neckebrouck m'a fait part de ses commentaires toujours très judicieux, de ses corrections minutieuses et de son soutien cordial au cours de la rédaction de ce travail: il a représenté un appui essentiel. Le professeur John Lonsdale a enrichi le manuscrit définitif de ses remarques profondes et éclairées: elles m'ont permis de corriger quelques imperfections, d'éviter de nombreux malentendus et de remédier à d'impardonnables oublis.

Quelques ami(e)s et parents ont contribué d'une manière ou d'une autre à améliorer l'écriture de cette thèse: Chantal, Ginette, Stéphane, Jean-Maurice, Philippe, Nicolas, Kathy, Gilbert et bien d'autres. Ils reconnaîtront dans les pages qui suivent leurs remarques incisives, leurs corrections impitoyables, mais aussi leur soutien infaillible; qu'ils en soient ici chaleureusement remerciés. En outre, je tiens à exprimer ma reconnaissance à l'Institut universitaire d'étude du développement pour l'aide qu'il m'a fournie.

¹ Nous avons interverti les noms, mais pas les autres caractéristiques, de nos interlocuteurs pour en assurer l'anonymat.

J'ai tenté d'unifier la graphie des termes kikuyus, en suivant la forme adoptée par T.G. Benson, afin de faciliter la lecture – déjà trop ardue – de cette thèse. Ainsi, en dépit de l'usage, j'ai remplacé la graphie des citations par la forme répertoriée dans le glossaire. En effet, tout au long de ce siècle, la langue Kikuyu s'est trouvée modifiée au gré des réunions ecclésiastiques ou «scientifiques»; cette unification artificielle de divers dialectes a par ailleurs contribué à «inventer» les Kikuyus. En outre, contrairement à l'usage, encore, mais pour la commodité dactylographique, j'ai remplacé la *tilde* par un circonflexe sur les termes vernaculaires. Les puristes voudront bien me le pardonner.

Au cours de l'élaboration de cette thèse, certains passages ont été (ou sont en voie d'être) publiés – seul ou en collaboration avec Beat Sottas – dans différentes revues et recueils. Dans le cadre de ce travail académique, ces éléments ont tous été remaniés au fur et à mesure du développement de ma réflexion; néanmoins, ils portent encore le cachet de leur origine.

De (trop) nombreuses citations émaillent cette thèse. Bien qu'elles diminuent le confort du lecteur, j'ai décidé, par respect pour les auteurs, de les laisser s'exprimer comme ils l'ont choisi. J'ai ainsi donné la parole à mes interlocuteurs (paragraphe en retrait) à partir des retranscriptions d'entretien. L'anglais kenyan – peut-être douloureux aux Oxfordiens – a le mérite de mettre en évidence les incertitudes de traduction et de compréhension, c'est un moyen efficace de rappeler la précarité des interprétations que j'ai commises.

La publication tardive de l'ouvrage de Greet Kershaw (1997) m'a interdit d'intégrer la recherche de l'auteur dans la conceptualisation de cette thèse. Néanmoins, j'ai eu le plaisir de voir mes interprétations souvent étayées par la recherche minutieuse et l'analyse passionnante que cet auteur propose. Par contre, je crains d'avoir surestimé les transformations récentes de la «société» kikuyu; en effet, Greet Kershaw montre bien que bon nombre d'entre elles avaient déjà eu lieu dès les années 50. Quelques renvois à cet ouvrage essentiel indiquent les compléments importants qu'il offre à mon analyse².

Un dernier point. Lorsque je parle de «Kikuyu», en généralisant parfois rapidement, il s'agit en premier lieu de l'homme kikuyu. La division sexuelle des tâches s'applique également à l'idéal de soi qui apparaît en filigrane de ce travail. Je n'ai pas voulu, ni pu, procéder à une forme de *gender studies*, cette étude partage donc le travers sexiste des sciences sociales, tant masculines que féministes...

² Voir également Droz (1998).

Chapitre 1

Contextes

Une description de l'environnement social et géographique, des conditions de la recherche et des méthodes utilisées est importante pour jauger les hypothèses et les affirmations qui émaillent notre travail. Le lecteur – familiarisé avec le Kenya central et la méthode ethnologique – peut omettre les premières sections de cette partie sans craindre de perdre le fil de l'argumentation. En revanche, la quatrième section (schème migratoire, ethos, habitus) donne un aperçu de la problématique qui nous occupe. La dernière section (la migration aujourd'hui) décrit l'état actuel de la migration dans le plateau de Laikipia, ainsi que les stratégies de survie des unités domestiques. Elle peint l'arrière-fond sur lequel se déroulent les pratiques sociales qui seront analysées dans le chapitre suivant.

DÉROULEMENT DE L'ENQUÊTE

Ce texte est le fruit d'une enquête de terrain menée parallèlement à celle que nous avons effectuée pour le projet NSD³. Cette dernière étude – principalement quantitative – avait pour objectif la mise à jour de l'intense réseau d'échanges et de soutiens qui permet aux migrants de survivre sur le plateau de Laikipia. Pour sa part, l'enquête qui a abouti à ce travail, s'intéressait aux pratiques migratoires dans un contexte plus vaste que le réseau familial au cœur du projet NSD. La difficulté de conduire de front deux recherches qui diffèrent tant par les méthodes que par les thèmes ne sont pas négligeables. Des assistants de recherche, formés par nos soins à l'approche ethnologique – respectueuse de l'interlocuteur – ont réuni les données quantitatives et nous avons confié à une assistante de recherche la saisie des données informatisées. Leur travail soigneux nous a permis de focaliser notre activité sur l'analyse des bases de données et sur les aspects qualitatifs de l'enquête de terrain. Les données de notre thèse proviennent principalement de l'observation participante et des entretiens, tant verbaux qu'écrits, que nous avons menés tout au long de notre présence au Kenya.

³ NSD (*Familial Networks, Security of Subsistence and Social Differentiation in the Northwestern Footzones of Mount Kenya*) financée par le Fonds national suisse de la recherche scientifique FNSRS (crédits 12-33732.92 et 12-042005.94).

La synergie provoquée par la pratique simultanée de ces deux enquêtes a bénéficié tant au travail de terrain consacré à NSD qu'à celui qui devait mener à cette thèse. Par exemple, les nouvelles interrogations qui surgissaient au cours des entretiens nous ont permis d'affiner la collecte des données quantitatives sur les échanges ou sur les pratiques quotidiennes.

Nous avons également appris des rudiments de Kikuyu. Malheureusement, plusieurs leçons par semaine ne nous ont pas permis d'aller au-delà d'une simple familiarisation avec cette langue difficile. Néanmoins, ce travail astreignant a porté ses fruits lors du contact avec le terrain: nous avons pu intervenir dans des interactions simples, ce qui a facilité notre intégration au sein de la communauté. En outre, cette connaissance passive de la langue nous a offert la possibilité de suivre les thèmes évoqués par l'interlocuteur lors des entretiens et, parfois, de demander des compléments de traduction à notre interprète.

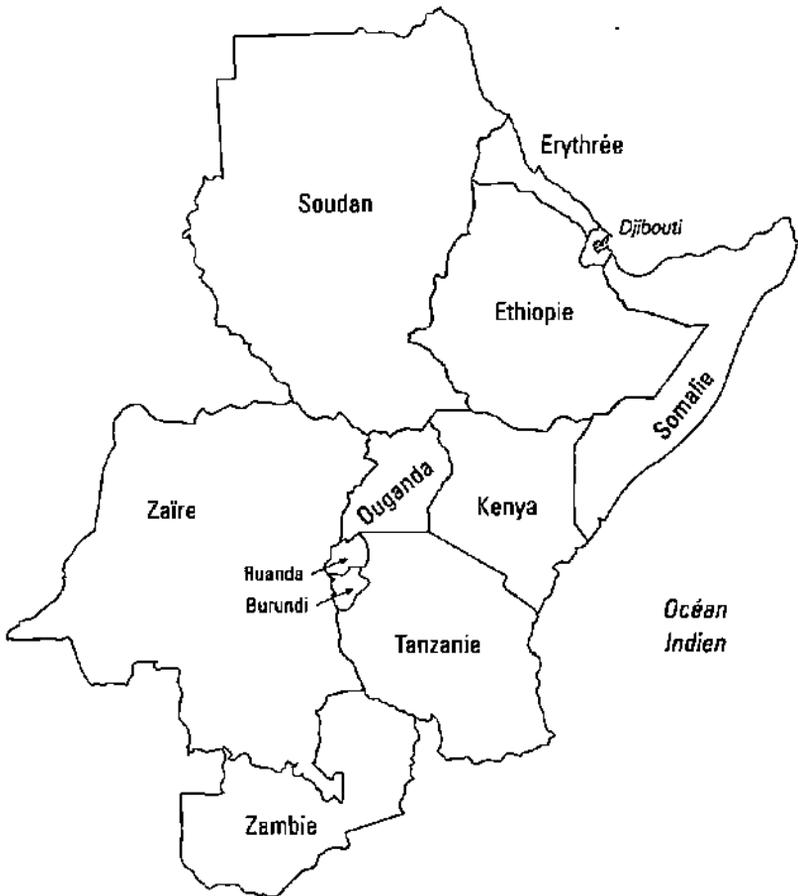


Figure 1: Situation géographique du Kenya.

Dès notre arrivée à Nanyuki (capitale du district de Laikipia), nous avons cherché les deux personnes qui allaient le plus influencer le cours de l'enquête: l'interprète et l'opératrice de saisie. Le coordinateur du *Laikipia Research Programme* – Urs Herren – nous a apporté son aide dans cette quête. En outre, le voyage préparatoire effectué par Beat Sottas en octobre et novembre 1992 avait permis de préparer notre arrivée et de faciliter les premiers pas de l'enquête. C'est aussi au cours des deux premières semaines que les contrats de partenariat avec l'*Institute of African Studies* de Nairobi et le *Laikipia Research Programme* de Nanyuki ont été signés.

Le choix de Nyakinyua comme terrain de recherche est purement circonstanciel, il ressort des premières impressions issues des voyages d'approche que nous avons entrepris dans le district afin de déterminer le lieu de l'enquête. Néanmoins, quelques critères ont influencé cette décision «aveugle». La communauté devait être d'immigration récente et ne comporter que peu de particularités qui la rendent non représentative des futures migrations. La présence d'un politicien célèbre, une organisation fondée sur des liens de parenté ou de voisinage préalable trop forts, la présence d'une grande propriété offrant de nombreux emplois, un cours d'eau bordé de terres fertiles sont autant de facteurs qui peuvent entraîner le succès d'un processus de migration. Le but pratique de la recherche NSD était d'offrir une description et une analyse des conditions actuelles de migration pour faciliter ou éviter les migrations futures; il était donc nécessaire de choisir une communauté de formation récente, située dans une région représentative des espaces encore disponibles pour l'installation de nouveaux migrants.

Le terme de «communauté» est compris comme l'ensemble des habitants de Nyakinyua et parfois comme la situation géographique de Nyakinyua. Nous suivons ainsi l'usage kenyan qui qualifie de *community* la plus petite unité administrative. Chaque communauté élit un bureau de représentants qui veillent à son organisation interne et aux relations avec les autorités administratives: la sous-division dirigée par un chef, épaulé par quelques sous-chefs. La notion de communauté ne présuppose donc ni une forme de relations d'entraide ou de communion primitive ni un ensemble organique.

Nous avons tout d'abord pris contact avec le représentant de la communauté et avons rendu visite au chef de la zone ainsi qu'au sous-chef qui avait la charge administrative de Nyakinyua. Ces derniers nous ont accueilli très chaleureusement et ont organisé des rencontres avec les habitants de Nyakinyua et des communautés avoisinantes afin de présenter notre recherche et d'assurer la population de leur accord. Cette phase a duré trois semaines, passées à sillonner le district et la région de Nyakinyua. Lors des réunions⁴, nous avons présenté les implications pratiques de la recherche

⁴ Sur le rôle politique et symbolique de ces réunions (*baraza*), voir Haugerud (1995).

et les activités que nous allions déployer (travail aux champs, balades dans la communauté, entretiens avec diverses personnes sur l'histoire de la migration, la représentation sociale de la terre, la médecine occidentale, mais aussi «traditionnelle», relevé des activités et des échanges,...). Ensuite, nous avons réuni les habitants de Nyakinyua et décrit notre enquête de manière plus précise avant de leur demander leur accord. Tout au long de l'année qui suivit, nous avons réitéré ces réunions afin de clarifier certains points de l'enquête ou de dénouer des rumeurs lancinantes qui mettaient en péril la continuation de la recherche.

Au cours de cette phase de présentation, nous avons demandé au représentant de la communauté de réunir quelques jeunes qui avaient terminé leur scolarité supérieure (12 ans d'école). Nous leur avons présenté le travail qui leur était destiné, en soulignant l'importance que nous attachions à la fiabilité des données collectées et à leur disponibilité tout au long de l'année d'enquête. Nous avons entamé une période de formation et d'essai de relevés d'activités et d'échanges avec les cinq jeunes retenus. Finalement seuls trois d'entre eux ont été engagés pour le travail de collecte des données quantitatives, alors que les deux autres se voyaient chargés d'enquêtes ponctuelles (arbres de parenté, tables d'allocation du temps, rédaction de textes). Cette phase s'est déroulée au cours du mois de juillet et d'août 1993.

Jusqu'à la fin de l'été, nous étions resté relativement éloigné de la vie quotidienne de la communauté: les habitants nous avaient vu lors des réunions, au cours de visites sur le terrain et lorsque nous formions les assistants de recherche ou contrôlions leur travail. Il était alors temps de débiter l'observation participante. Au mois d'août, nous nous sommes concentré sur la création de relations amicales avec quelques personnes disposées à nous admettre dans leur quotidien. Nous avons ainsi pris part à certaines activités (retourner la terre, surveiller les troupeaux, boire du thé ou partager un repas) qui nous ont permis d'approfondir ces premiers contacts. Grâce à cette participation à la vie de quelques habitants de Nyakinyua, nous nous sommes familiarisé avec les activités quotidiennes en cette période de l'année. Les premiers entretiens sur l'histoire de la migration ont pu avoir lieu, et le champ de nos relations sociales s'est progressivement étendu, ce qui nous a permis de mener des conversations sur divers thèmes avec une trentaine de personnes.

Au cours de ces entretiens, les difficultés qui surgissaient, lorsque nous tentions de susciter l'expression des désirs et des peurs de nos interlocuteurs, devinrent criantes. C'était une manifestation de notre manque d'intégration dans la communauté et des limites de la confiance qui nous était accordée. En effet notre présence était encore trop récente pour pouvoir attendre une grande franchise sur des sujets sensibles: espoirs, craintes ou recours à des moyens thérapeutiques informels, par exemple. Toutefois à partir de la fin du mois d'octobre 1993, nous avons pu aborder

ces thèmes dans une ambiance amicale: la connaissance mutuelle fournissait le fondement nécessaire à l'élaboration de données qualitatives.

Après avoir soigneusement évalué les implications de ce nouvel aspect de l'enquête, nous avons décidé de collecter des récits de rêves... plus ou moins éveillés. Ces récits ne concernaient pas seulement les rêves produits au cours du sommeil, mais aussi les divagations qui précèdent le sommeil ou qui accompagnent les moments d'insomnie. Cette collecte s'est déroulée sans difficulté durant près de trois semaines et les récits foisonnaient d'informations éloquentes, lorsqu'une cabale s'est constituée contre cet aspect de la recherche. Il nous a fallu beaucoup de temps avant de découvrir l'origine de cette subite réticence. Un groupe de ferventes croyantes – affiliées au *Réveil Est Africain* – considérait les rêves comme l'émanation du Malin... Le simple fait d'en parler suscite la suspicion d'appartenir à l'Eglise du Mal⁵, a fortiori leur étude systématique. Ces habitantes de Nyakinyua ont alors refusé de répondre aux assistants de recherche qui relevaient les activités et les échanges; il était donc impératif, pour l'enquête de NSD, de renoncer à cette collecte et il a fallu développer d'importants efforts pour que certaines interlocutrices reviennent sur leur refus.

Simultanément, nous avons demandé à deux assistants de recherche de suivre un habitant de Nyakinyua tout au long d'une journée et de relater ses faits et gestes. Ils ont ainsi construit des «tables d'allocation du temps» afin de vérifier le relevé des activités et des échanges. Nous avons également invité de jeunes adultes, qui maîtrisaient la langue écrite, à rédiger des récits à partir d'un guide de questions centré sur les thèmes que nous abordions lors des entretiens. Cette expérience de collecte de données s'est révélée très fructueuse et nous avons analysé ces textes – écrits au cours du premier semestre de l'année 1994 – conjointement avec la transcription des entretiens. Ces deux sources de données fournissent l'essentiel de la matière de notre travail.

Au début du mois d'octobre 1993, un nouveau problème a surgi entre la communauté et l'équipe que nous employions: un assistant de recherche diffusait de fausses informations sur les familles dont il avait la charge et se comportait parfois rudement avec ses interlocuteurs. Son attitude mettait en danger notre relation avec l'ensemble de la communauté et minait la confiance que nous avons mis tant de temps et d'efforts à créer et à maintenir. Nous avons été contraint de le licencier et de transférer les familles qu'il suivait aux deux autres assistants de recherche. Dans le même temps, nous avons testé les deux questionnaires qui devaient permettre de situer la communauté au sein du district et d'évaluer les besoins subjectifs de ses habitants. Notre interprète les a ensuite passés – avec les précautions d'usage – en novembre et en décembre 1993.

⁵ Voir (Droz 1994b).

De décembre 1993 à juillet 1994, Nyakinyua s'est trouvée dans une situation alimentaire difficile. En effet, après quelques pluies prometteuses, le ciel s'est dégagé et la première récolte de l'année a échoué. L'aide alimentaire s'est espacée pour finalement disparaître alors que les économies qui avaient permis l'installation de certains migrants s'épuisaient. De plus, les récoltes manquées de ces dernières années n'avaient laissé que peu de réserves. La disette s'est donc installée et les habitants ont vécu grâce à l'aide extérieure provenant de leur famille proche, grâce à la production agricole d'une minuscule parcelle de terrain située dans une région moins défavorisée ou au commerce de petits ruminants. La seconde récolte de 1994, réussie, a redonné quelque espoir aux migrants qui envisageaient soudain l'avenir avec un «solide» optimisme. Cette atmosphère contraste avec l'état d'expectative inquiète, voire de désespoir, qui caractérisait leur vision du futur jusqu'alors. Nous avons clôt la phase d'observation participante en juin 1994 alors que le relevé des échanges et des activités s'est poursuivi jusqu'en août 1994. Un court séjour au mois de mars et avril 1995 nous a permis de compléter nos données en remplissant certaines lacunes, d'estimer l'état de la communauté après les récoltes et de terminer l'enquête proprement dite.

MÉTHODE

Un homme-grenouille au masque mal ajusté plonge dans une eau peu profonde et relativement claire. Lorsqu'il touche le fond vaseux, sa chute soulève un nuage de particules qui obscurcissent la vue. Son masque se remplit peu à peu de buée qu'il ne parviendra que partiellement à faire disparaître. Il s'installe sur le fond et tente de retrouver son «chemin»: le paysage et la faune – dont la description faite par ses collègues avait guidé le choix du lieu de plongée et qu'il avait entr'aperçu depuis la surface – ont disparu. Il ne reste qu'un brouillard opaque au travers duquel il commence à distinguer quelques formes vagues et trompeuses, issues des réactions du courant et du relief aux perturbations suscitées par l'arrivée imprévue. Immobile, il attend que la vase soulevée se redépose sur le fond. Les formes devinées se concrétisent et révèlent quelques surprises: le rocher n'est qu'un amas d'algues, un poisson se révèle n'être qu'un débris voletant au gré du courant. Après quelque temps, le paysage apparaît enfin distinctement, au travers du masque encore embué, mais la faune – dérangée par l'agitation soudaine – reste dissimulée dans la végétation. Bien plus tard, lorsque le plongeur – confortablement installé sur un monticule et recouvert de vase – se fond dans le paysage sous-marin, les premiers animaux sortent de leur cachette et retrouvent leurs occupations précédentes. Pourtant, les plus timides ou les plus fragiles ne réapparaîtront que plus tard encore et cela seulement si le plongeur n'a toujours pas esquissé un geste.

Le lecteur aura déjà tiré les parallèles entre cette image et la situation de l'ethnologue au début d'un terrain. La description et la vue de la surface correspondent à la phase de préparation de l'enquête, alors que le masque

de plongée représente le cadre théorique du chercheur qui ne résiste souvent que partiellement à la situation de terrain (Barley 1983). L'arrivée sur les lieux de la recherche suscite une agitation soudaine, des espoirs irréflechis, des interrogations ou des peurs trop souvent pertinentes. L'ethnologue – perdu dans ce nouvel environnement – s'y insère peu à peu tout en restant bien peu discret. Pourtant, les gens reprennent leurs activités quotidiennes, transformées par la présence du chercheur, et celui-ci commence à reformuler ses interrogations. Il en distingue de nouvelles et se fourvoie dans des hypothèses superficiellement pertinentes. Il finira par observer et connaître les relations sociales qui structurent le lieu où il vit, après avoir adapté son cadre théorique et réévalué la préparation bibliographique ou personnelle. En outre, le souvenir des perturbations que son arrivée a suscitées permet, a posteriori, au chercheur de mettre à jour tout un ensemble de conflits qui traversent la communauté qui l'accueille. En effet, il n'existe pas d'observation « neutre » lors d'un terrain et les transformations induites par le chercheurs, une fois objectivées, sont souvent riches d'enseignements.

Introduction de la recherche et formation des collaborateurs

Cette phase porte en elle les germes de la réussite ou de l'échec de l'ensemble de la recherche. En effet un refus – clair ou lancinant – de la part de la communauté ne permet pas de développer une enquête qualitative, car celle-ci demande la participation délibérée des membres de la communauté. Un grand soin et tout le temps nécessaire doivent être consacrés à cette phase délicate. Il nous semble qu'une description franche des buts de l'enquête et des résultats pratiques qu'elle implique pour la communauté est une des conditions qui emporte l'adhésion de toutes les parties. Une attitude humble et respectueuse constitue la seconde condition de réussite. Le chercheur, lorsqu'il participe aux activités quotidiennes sur le terrain, se trouve, dans une certaine mesure, dans la position d'un enfant ou au mieux d'un élève: il est là pour apprendre et observer la vie quotidienne qui est la matière même de l'enquête.

Le respect du parcours administratif et une demande directe aux habitants de la communauté est un autre point qu'il faut souligner. Les autorités kenyanes exercent un contrôle strict des recherches qui ont lieu sur leur territoire. Leur accord, aux différents niveaux administratifs, est un préalable nécessaire à toute enquête. Ainsi, une réticence de la part des autorités – tout aussi bien qu'une imposition de la recherche à la communauté par ces mêmes autorités – comportent de lourds handicaps pour le bon déroulement de l'enquête. C'est pourquoi il n'est pas superflu de consacrer un certain temps au maintien de bonnes relations avec les responsables administratifs, tout en les conservant à distance respectable.

La formation de l'interprète et la mise au point d'une entente commune sur la façon de mener l'enquête et sur les écueils à éviter lors des interactions avec les habitants est un autre aspect crucial de la recherche. L'interprète est l'ombre et la parole de l'ethnologue, la précision de ses traductions, son comportement avec les membres de la communauté, son effacement au cours des entretiens et l'acuité de sa perception des difficultés sous-jacentes aux dires ou aux comportements des interlocuteurs, sont autant de facteurs qui conditionnent la qualité des données. Ainsi le processus de connaissance mutuelle entre l'ethnologue et l'interprète demande un certain temps. Tant qu'une relation de confiance – qui se transforme progressivement en amitié –, n'est pas établie, la collecte de données qualitatives ne peut débuter. Par bonheur, le temps nécessaire à la présentation de l'enquête et à son introduction permet la construction d'une connaissance mutuelle.

Un autre membre de l'équipe de recherche – dont le rôle n'est pas à négliger, même si son influence ne développera ses effets que plus tard – est l'opératrice de saisie chargée du contrôle de la vraisemblance et de la précision des données du relevé des activités et des échanges. La précision de ce travail joue un rôle capital sur la validité des analyses menées à bien par la recherche NSD. En effet, la représentation que les habitants de Nyakinyua ont de leur vie quotidienne, exprimée lors des entretiens, doit être confrontée à ce relevé et à l'observation afin de mettre en évidence les lieux de divergences ou de convergences entre les dires et les pratiques. Or, aussi précis soit-il, ce relevé n'offre qu'une image déformée de la réalité sociale, car bon nombre d'entre elles sont « oubliées » par lassitude ou par pudeur. Si des erreurs de lecture ou de saisie s'ajoutent à cette première imprécision, la comparaison entre représentations et pratiques sociales perd de sa finesse.

En dernier lieu, nous avons attaché un soin particulier à la formation des assistants de recherche chargés du relevé des activités et des échanges et à la supervision de leur travail. L'attention que nous avons portée sur l'attitude respectueuse de l'interlocuteur, de même que sur la continuité du relevé tout au long de l'année, devait garantir la qualité des données collectées. En outre, des encouragements au travers d'une supervision constante et d'un soutien face aux difficultés qui n'ont pas manqué de surgir devaient assurer le maintien d'un travail de qualité.

Méthodes de collecte de données

De nombreux ouvrages s'attachent à présenter les biais propres à chacune d'elles, ainsi que les moyens de les éviter partiellement. En revanche, l'expérience de terrain, en d'autres termes, la pratique des méthodes de collecte de données, n'est que rarement décrite.

Relevé des activités et des échanges

Pour procéder au relevé des activités et des échanges, les assistants de recherche passent quatre fois par semaine dans les cours pour interroger personnellement chacun des membres âgés de plus de 12 ans. Ils codent les activités mentionnées par leur interlocuteur à partir d'une liste que nous avons constituée de concert en juillet 1993. Celle-ci contient en kikuyu et en anglais l'ensemble des activités réalisables à Nyakinyua. Les assistants de recherche demandent pour chaque période de deux heures, de 4 heures à 22 heures, ce qu'a fait leur interlocuteur. Une question sur les biens échangés et les visites reçues ou effectuées s'ajoute à la précédente: la quantité de produits échangés, l'occasion de l'échange et l'identité des participants sont ainsi relevées sur une feuille annexe. Par ailleurs si des fêtes ou des cérémonies ont lieu, l'assistant de recherche pose quelques questions supplémentaires avant qu'un entretien semi-directif ne soit organisé. Il est important que ce relevé se fasse à intervalle de deux voire trois jours, car au-delà de cette période, l'interlocuteur n'est plus à même de se souvenir précisément de son emploi du temps. Le relevé, astreignant pour les membres de la communauté et pour les assistants de recherche, permet une analyse précise de l'emploi du temps des migrants et des échanges qui autorisent leur présence dans le district de Laikipia.

Observation participante

Participation active à certains épisodes de la vie de la communauté (travail aux champs, garde des troupeaux, visites, réunions, repas et soirées), cette méthode – cœur de la recherche ethnologique – permet la création de liens amicaux, l'observation de certaines pratiques au cours des activités et la collecte d'informations lors de conversations informelles. La pratique partagée d'activités physiques construit une relation qui s'étend au-delà de l'interaction verbale: elle l'approfondit et crée les conditions d'une communication chaleureuse. En outre, le partage d'un repas est un signe de confiance qui instaure une autre forme de convivialité; alors que la présence à une réunion ou à un *harambee*⁶ montre notre souci de la bonne marche des affaires de la communauté et permet un échange officiel, verbal ou financier. Cette participation aux activités diverses et, dans une certaine mesure, à la vie des familles qui nous sont devenues proches (maladies, conflits conjugaux, difficultés financières, présentations du «prix de la fiancée», visites au nouveau-né,...) offre la possibilité d'entr'apercevoir le tissu de relations qui gèrent les divers événements quotidiens.

⁶ Sur le Harambec, voir Barkan et Holmquist 1986, Ketch 1994, Mbinhi et Rasmusson 1977.

Malgré la persistance d'une distance économique, sociale et culturelle, il nous semble atteindre parfois une certaine profondeur dans nos relations grâce à une forme d'humilité. En outre, notre participation épisodique aux travaux des champs a, au début de l'enquête, interloqué les membres de la communauté: un Blanc (ou un enquêteur) suant, la houe en main, suscite l'étonnement discret. Il devient dès lors nécessaire de construire une nouvelle représentation sociale qui nous corresponde, gage d'une relation plus personnelle avec les habitants de Nyakinyua. Cette représentation sociale est, en partie, dégagée des stéréotypes qui grèvent les interactions interethniques et les relations qui comprennent une trop grande distance sociale et économique. Ces divers facteurs nous permettent d'obtenir des informations qui vont au-delà de la reproduction d'un discours destiné à affirmer son appartenance au monde «civilisé».

Entretiens semi-directifs

Ces entretiens quelque peu formels en raison de la présence de l'enregistreur se déroulaient si possible à trois: l'interprète, l'interlocuteur et l'ethnologue. En effet, pour parler de sujets sensibles – itinéraire thérapeutique, médecine traditionnelle ou histoire de vie – l'intimité se révèle indispensable. Dans les cas où des personnes étrangères à la famille proche étaient présentes, les informations se limitaient à une histoire de vie fragmentaire ou à des considérations «convenables» sur les représentations «civilisées» de la terre et les pratiques thérapeutiques étaient amputées de tous leurs aspects «primitifs». Ce climat parfois réticent n'était pas toujours dû à la présence d'étrangers à la famille, il pouvait s'agir d'un manque de confiance quant à la confidentialité de l'enregistrement, du danger imaginaire de perdre la face en nous avouant avoir participé à des pratiques «primitives» ou se méfier de leurs conséquences surnaturelles.

Lors de l'entretien, nous posions des questions ouvertes et nous laissions emporter par la conversation, tout en revenant à des points précis lorsque le silence s'installait. Souvent, la présence de l'enregistreur était «oubliée» pendant quelque temps, jusqu'à ce que le regard de notre interlocuteur se pose à nouveau sur le micro qui traînait à terre. Soudain, ses propos reprenaient alors une certaine formalité qui ne tardait pas à s'estomper à nouveau. Le travail fourni durant l'observation participante se révèle dans toute son ampleur pendant les entretiens: les conversations les plus franches ont généralement lieu avec les personnes chez lesquelles nous nous sommes rendus pour participer à divers travaux ou pour y loger.

Nous nous sommes attaché à retranscrire ces enregistrements ainsi que les récits des assistants de recherche, afin d'affûter notre analyse et susciter de nouvelles questions ou des prolongements inattendus à l'enquête. Au cours de ces retranscriptions, un travail de conceptualisation s'effectuait grâce à une nouvelle compréhension des dires de nos interlocuteurs. Cette compréhension, détachée de la situation de communication, est relativement libre de l'empathie aveuglante... En outre, ce long travail nous permet de contrôler et de jauger la validité des informations recueillies lors des entretiens ainsi que de revenir sur des thèmes éludés ou sur des questions mal formulées.

Les premiers entretiens ont systématiquement porté sur l'histoire de vie de notre interlocuteur, plus particulièrement orientée vers l'histoire de la migration. Ce sujet a facilité la construction d'une relation amicale et a offert un premier tour d'horizon des facteurs qui influent sur la migration. Ensuite, nous avons consacré la deuxième série d'entretiens à la représentation sociale de la terre et ses implications pratiques. L'importance d'être enterré chez soi ou le dédain pour les gens sans terre ont surgi de ces quelques conversations.

Les itinéraires thérapeutiques et l'accès aux soins ont fourni le thème à notre troisième série d'entretiens. Ce sujet délicat ne peut s'aborder immédiatement, il demande une connaissance préalable de l'interlocuteur et la présence d'une certaine confiance. Le champ des divers recours face au malheur a révélé la dislocation des pratiques thérapeutiques «traditionnelles»⁷ et de la représentation du monde kikuyu telle qu'elle est décrite par la littérature ethnographique. Cette dislocation est en outre accentuée par l'état de migrant, car ce sont des membres de communautés différentes à la recherche d'une nouvelle forme d'entraide qui se trouvent confrontés à des inconnus: leurs nouveaux voisins. La première étape de l'établissement en un lieu de migration est aussi le premier moment de la genèse d'un groupe social.

Les derniers thèmes ont trait à la représentation sociale des enfants, à l'identité ethnique et à l'opposition civilisé/primitif, et par là au développement en tant que processus de «modernisation». Le prophétisme ou le messianisme dont font preuve certaines des sectes en vogue, voire le millénarisme de certains chrétiens, ont été approchés, dans la mesure du possible, afin de dévoiler le rôle que ces pratiques de l'imaginaire peuvent jouer dans le processus de migration.

⁷ Pour quelques exemples des résultats que peuvent fournir de tels entretiens, voir nos articles sur l'Equateur ou le Burundi (1988a; 1988b; 1993 et 1994a).

Arbres de parenté, table d'allocation du temps et questionnaires

Les arbres de parenté permettent de retrouver les personnes mentionnées dans le relevé des activités et des échanges et de vérifier leur appartenance à la famille du migrant. Des questions lors des entretiens sont suscitées par leur lecture: que fait Untel, quelle relation ou quels échanges y a-t-il avec les membres de la famille restés dans la région d'origine ou émigrés dans une autre région ? Ils offrent en outre une vision précise de l'étendue de la parenté pratiquée actuellement et une comparaison avec les observations et les analyses provenant de la littérature ethnologique s'avère fructueuse pour évaluer l'insertion des migrants dans la « société kikuyu » ou l'évolution récente de cette dernière.

Le premier objectif des tables d'allocation du temps est de vérifier la validité du relevé des activités et des échanges. L'acuité des informations peut ainsi être jaugée par la comparaison des activités observées et des activités rapportées aux assistants de recherche. Nous avons demandé à nos collaborateurs de suivre durant une journée entière (de 6 heures à 22 heures) un membre de la communauté et de noter toutes les 5 minutes où se trouvait cette personne, ce qu'elle faisait, le cas échéant avec quel outil et la raison de cette occupation. Nous avons ainsi recueilli dix journées complètes de membres de la communauté. Ce travail astreignant est d'une qualité qui dépend fortement de l'implication de l'assistant de recherche; en l'occurrence, l'un d'eux nous a fourni des informations inutilisables.

La méthode des questionnaires, peu prisée dans l'enquête qualitative, a cependant le mérite, lorsqu'elle est utilisée avec précaution et discernement, de collecter rapidement une grande quantité d'informations factuelles. Celles-ci restent toutefois dépendantes de leurs conditions de production, i.e. le passage du questionnaire et sa construction. Afin de jauger la représentativité de Nyakinyua, nous avons choisi d'administrer le questionnaire socio-économique rédigé par Urs Wiesmann (1997). En outre, nous avons mis au point un questionnaire sur les besoins afin d'estimer le degré d'auto-subsistance de la communauté.

L'interprète chargé de cet aspect de l'enquête a participé – avant ou après le passage du questionnaire – aux activités de l'interlocuteur, il s'agissait en quelque sorte d'un échange de travail. En outre, l'ambiance lors de l'entrevue devait être chaleureuse, à l'image de celle qui régnait lors des entretiens semi-directifs. La relation amicale que nous avons créée auparavant avec chacun des interlocuteurs et les précautions prises lors du passage des questionnaires nous laisse espérer avoir recueilli des données de qualité. Mais cette qualité a un prix: deux mois ont été nécessaires pour compléter les vingt questionnaires socio-économiques et les vingt questionnaires sur les besoins.

Jusqu'à présent, les recherches menées dans le district ont construit les besoins des petits paysans à partir de données théoriques, de moyennes

internationales plus ou moins pondérées (Flury 1987; Kohler 1987a). Il nous semblait judicieux de comparer ces «besoins fondamentaux» ou ces «niveaux minimum de survie» avec la représentation que les petits paysans ont de leurs propres besoins. Ainsi, nous avons construit un questionnaire dans lequel la quantité de biens de consommation – courante ou exceptionnelle – et les investissements sont rapportés pour une «bonne» année et pour une «mauvaise» année. Le gigantesque questionnaire socio-économique rédigé par Urs Wiesmann couvre pas moins de treize pages en petits caractères, alors que la légende comprend quarante-trois pages. Il ne nous a pas semblé pouvoir être administré tel quel à Nyakinyua, car les deux à quatre heures d'entretien, parfois fastidieux, qu'il nécessite auraient terni nos relations avec les membres de la communauté. Nous nous sommes résolu à le diviser en quatre parties autonomes que notre interprète a administré au cours des mois de novembre et décembre 1993.

Collecte de récits et lectures critiques

Les désirs et les peurs sont rarement exprimés ouvertement et il nous a semblé opportun de tenter une collecte de rêves des habitants de Nyakinyua. Nous avons demandé à deux assistants de recherche de collecter en kikuyu les rêves de personnes dont ils se sentaient proches. Chacun rendait visite à plusieurs connaissances et leur demandait si elles avaient rêvé la nuit précédente. Si tel était le cas, il transcrivait le récit de leur interlocuteur. Ces transcriptions restaient anonymes, seuls l'âge et le sexe étaient mentionnés. Nous avons malheureusement dû abandonner cette collecte prometteuse en raison des difficultés que nous avons mentionnées. Toutefois, une quarantaine de rêves restent à notre disposition et leur analyse permet un contrôle supplémentaire des résultats issus des questionnaires et des entretiens semi-directifs. La richesse et la franchise de ces récits de rêves nous ont incité à effectuer une collecte de données par la rédaction de récits.

Nous avons décidé de traiter par écrit les thèmes évoqués lors des entretiens avec de jeunes adultes, entre 15 et 30 ans, que nous engageons temporairement. Nous leur avons demandé de rédiger des textes en kikuyu ou en anglais que nous avons retranscrits simultanément avec les entretiens. Nous élaborions le cadre des questions, qui devait servir de guide aux jeunes «écrivains», avec nos collaborateurs de recherche à Nanyuki. Ensemble, nous nous efforcions d'estimer l'acceptabilité des sujets soulevés. A Nyakinyua, nous réunissions le groupe des «écrivains» et nous leur expliquions longuement la raison de ces questions, nous nous attardions sur chacune d'elles et tentions de clarifier les malentendus possibles. Ces réunions se déroulaient – en anglais et en kikuyu – dans une atmosphère enjouée, parsemée de plaisanteries et d'interrogations. Nous avons

souvent modifié, ou ajouté, certaines questions en suivant les suggestions émises par les «écrivains» lors de ces séances d'introduction. Après une ou deux semaines, nous récoltions les textes, procédions, avec notre interprète, à une première lecture et demandions parfois des compléments.

La richesse de ces récits mérite une remarque quant au rapport à l'écrit. En effet le contrôle de l'expression écrite nous a semblé moins élaboré que celui de l'expression orale. Dans leurs textes, les jeunes adultes souffraient moins de la timidité et de la discrétion, prescrite lors des relations humaines. Ainsi des informations sensibles – fréquemment passées sous silence lors des entretiens – étaient présentées avec sincérité et minutie dans les textes. Ce rapport à l'écrit présente l'image inversée du contrôle strict de l'expression écrite si fréquent en Occident où l'expression écrite est, généralement, plus surveillée, plus pondérée que l'expression orale.

A Berne, puis à Nanyuki et à Nairobi, nous avons écumé les diverses bibliothèques et librairies afin de constituer un cadre théorique. En effet, une connaissance même superficielle de l'histoire et de la culture du pays est un préalable indispensable à toute enquête ethnologique. Cette appréhension floue permet de poser des questions signifiantes et de saisir les causes de réticences ou de pratiques, à première vue incompréhensibles. De plus, il nous semble bien prétentieux de vouloir repartir à zéro et ignorer les recherches et les observations antérieures, même si certaines sont de qualité douteuse ou imprégnées d'une idéologie déplaisante. Toutes renferment des informations qui peuvent se révéler cruciales pour la compréhension de la réalité sociale actuelle. Il s'agit ainsi de procéder à une lecture critique des divers textes afférents au thème de la recherche (livres, articles, rapports internes, journaux ou mémoires).

Contrôle des informations collectées

Le contrôle des informations récoltées constitue un aspect fondamental de la recherche qualitative. En effet, elle ne peut s'appuyer, comme la méthode quantitative, sur une représentativité où le nombre d'informations comparables permet de dégager une régularité statistiquement significative. Elle doit donc trouver dans la qualité des informations un moyen d'affirmer sa prétention à représenter la réalité sociale. Il est capital de vérifier la validité des informations récoltées en les croisant tant au sein de la même méthode qu'entre les différentes méthodes de collecte de données. Des informations provenant des entretiens semi-directifs seront ainsi vérifiées par les arbres de parenté dessinés par les assistants de recherche, d'autres par l'analyse des réponses fournies aux questionnaires et d'autres encore par la mise en évidence de thèmes récurrents dans les récits de rêves collectés. De même, les informations provenant du relevé quotidien des activités et des échanges seront confrontées aux observations, aux dires des

interlocuteurs lors des entretiens ou aux tables d'allocation du temps. Ces dernières permettent de vérifier l'acuité des informations du relevé des activités et de jauger la quantité et l'importance de celles qui glissent au travers des périodes de deux heures que nous employons. Inversement, les dires exprimés lors des entretiens sont corroborés ou infirmés par ce relevé des activités et des échanges. Des observations ponctuelles complètent ce croisement d'informations et valident ou mettent en doute l'une ou l'autre des méthodes employées.

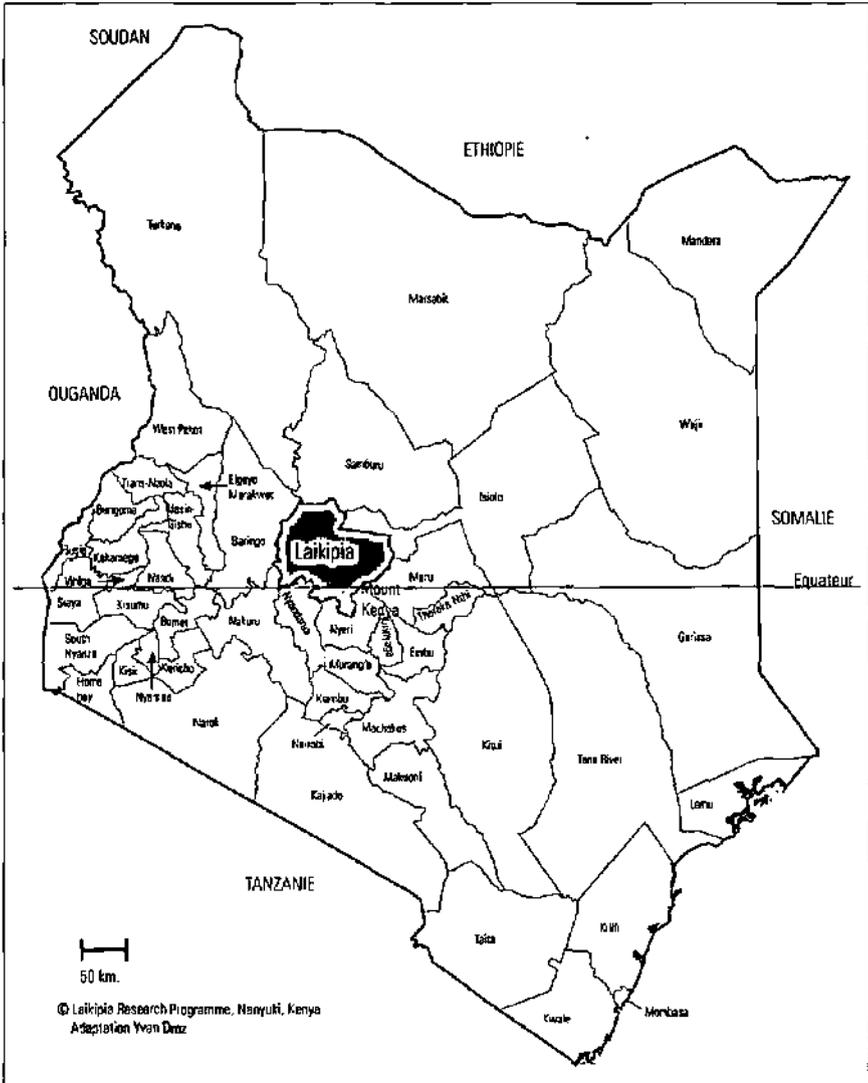


Figure 2: Carte du Kenya et situation du district de Laikipia.

LE PLATEAU DE LAIKIPIA

Géographie

Le district de Laikipia se situe au pied du Mont Kenya, adossé aux districts de Nyeri et de Meru. Il s'étend sur le plateau de Laikipia et descend dans la Vallée du Rift pour s'arrêter à la frontière sud du district de Samburu. Le massif des Nyandaruha⁸ constitue sa frontière ouest et le district de Meru le limite à l'est. Le plateau – où la majorité de la population du district se concentre – se trouve à une altitude qui oscille entre 1'600 et 2'200 mètres, il compose la grande partie du district. Les premiers contreforts des Nyandaruha bordent le plateau et façonnent des collines fertiles; l'escarpement de la Vallée du Rift le circonscrit au Nord-ouest et le territoire des Maasaïs Mukogodo forme sa frontière nord-est⁹.

L'actuel district de Laikipia recouvre partiellement les anciens districts coloniaux de Nanyuki (précédemment Northern Nyeri) et de Laikipia. Il fait partie de la province de la Vallée du Rift et Nanyuki est sa capitale. Selon les plans de développement du gouvernement kenyan, son expansion administrative est censée se faire vers le Nord et un transfert de la capitale à Rumuruti – capitale de l'ancien district de Laikipia – est prévu... depuis de nombreuses années. Le district est fractionné en cinq divisions dont trois portent le nom de leur capitale administrative: Lamuria, Ngarua, Rumuruti, Mukogodo avec comme capitale Don Dol et Central avec comme capitale Nanyuki. Les divisions se subdivisent en *locations*, elles-mêmes composées de *sub-locations*. La hiérarchie administrative suit exactement les divisions territoriales: officier de district, officiers de division, ainsi que chefs et sous-chefs pour les deux derniers échelons territoriaux¹⁰.

Des rivières pérennes ou temporaires descendent du Mont Kenya et des Nyandaruha. Elles divisent le plateau et se dissipent parfois en marécages; ceux-ci sont peu à peu asséchés et aménagés par les cultivateurs qui vivent sur leurs rives. La pluviométrie, relativement bonne à l'extrême sud du district, diminue au fur et à mesure que l'on s'éloigne du Mont Kenya pour ne permettre, au Nord, que la survie d'une végétation semi-désertique. La savane semi-aride recouvre la plus grande partie du plateau et seules les terres relativement fertiles aux abords des cours d'eau permettent la culture de légumes. Dans les régions où la pluviométrie le permet, les cultures principales (maïs, haricots et pommes de terre) sont possibles.

⁸ Anciennement massif des Aberdares.

⁹ Voir les textes de Herren (1987 et 1991) pour une description de cette enclave et de son histoire.

¹⁰ Voir Akivaga S.K., Kulundu-Bitonye W. et Opi M.W. (1985).

Mais dès que la pluie fait défaut, les possibilités culturelles s'amenuisent et la récolte du maïs – aliment de base – ne peut plus être menée à terme qu'une année sur trois ou quatre au centre de la plaine. Chez les migrants kikuyus, l'élevage de petits ruminants (chèvres et moutons) offre un complément indispensable à l'activité agricole, tandis que quelques vaches complètent le troupeau.

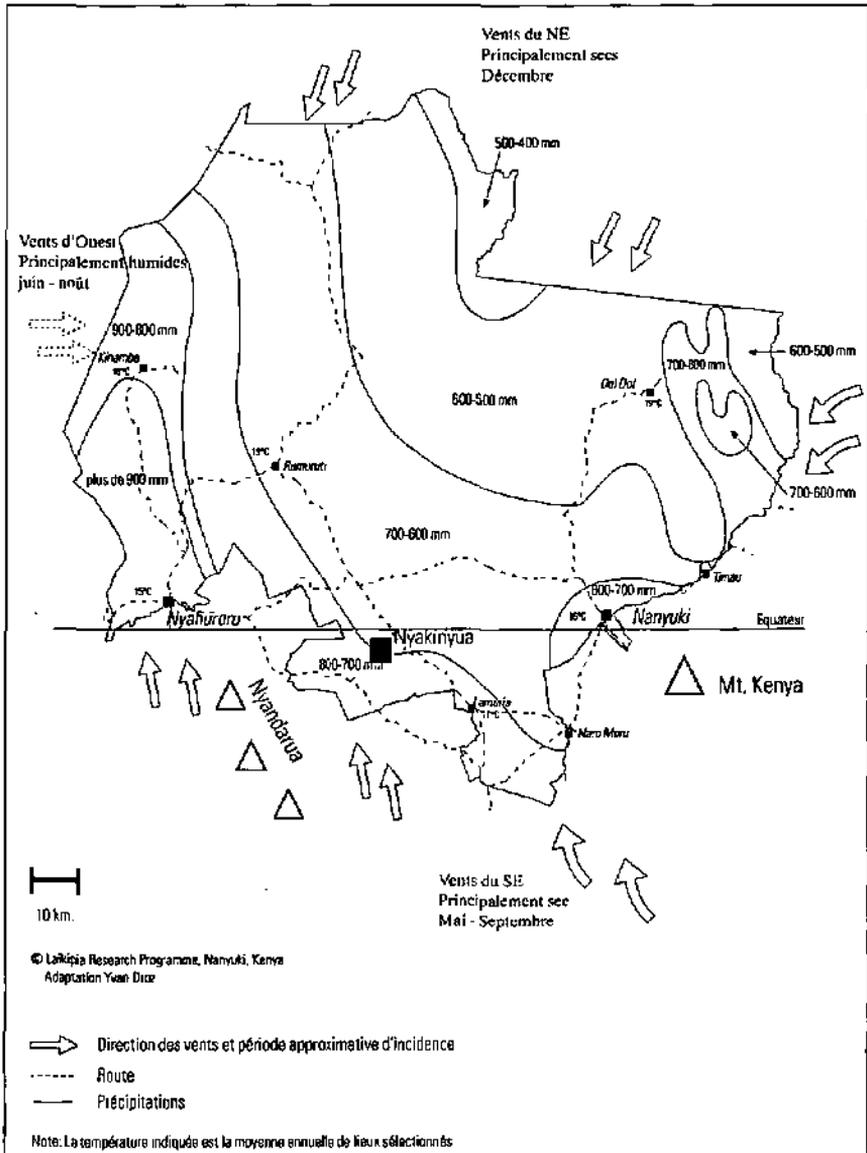


Figure 3: La météorologie et les saisons.

Pour la majeure partie du plateau, deux saisons des pluies rythment l'année: les «longues pluies» en mars et en avril et les pluies «continentales» en juillet et en août (Berger 1989). Ces dernières années leur venue se fait de plus en plus aléatoire et cette incertitude contribue à l'aggravation de la situation socio-économique des petits cultivateurs. Les températures moyennes oscillent entre 16°C et 25°C selon les saisons et augmentent à mesure que l'on se dirige vers le Nord. Il s'agit ainsi d'un climat tropical d'altitude.

Les grandes exploitations qui couvrent le centre et le nord du plateau (fig. 4) se consacrent principalement à l'élevage de bovins. Elles constituent les vestiges des White Highlands et sont encore, en partie, propriétés de Blancs. A la décolonisation, des rachats de terres par le gouvernement kenyan (financés par les pays occidentaux) ont eu lieu. Des coopératives d'achat ont divisé certaines exploitations en parcelles de quelques acres¹¹ et les ont revendues à de petits exploitants ou à des spéculateurs. D'autres ranches ont changé de mains et appartiennent actuellement à de riches kenyans¹²; d'autres encore restent propriétés du gouvernement. Les grands domaines fonciers s'étendent parfois sur des centaines d'hectares et pratiquent un élevage extensif destiné au marché urbain ou à l'exportation. Ils contrastent fortement avec les propriétés des petits cultivateurs. La figure 4 montre bien la structure foncière coloniale: le district était divisé en immenses propriétés dont la taille variait selon les conditions écologiques. Les parcelles de petite taille sont le fruit d'un processus de vente «par morceau» des grandes exploitations, tel est le cas du domaine de Suguroi où se trouve, aujourd'hui, Nyakinyua.

Le district avait en 1989 une densité démographique de 24 habitants par km² (Gouvernement of Kenya 1994). Cette moyenne dissimule des variations importantes selon le type d'occupation de la terre. Les grandes propriétés couvrent encore près de la moitié du district, mais elles ne comportent qu'une très faible population. En revanche, les terres subdivisées dans les années septante sont déjà surpeuplées en regard de leur capacité à subvenir aux besoins des agriculteurs (Flury 1987). La population totale s'élevait à 218'957 habitants dont près de 80'000 personnes sont en dessous de quinze ans alors que seules 18'000 personnes sont âgées de plus cinquante ans¹³. Un léger déséquilibre existe entre les sexes, car il y a un peu plus d'hommes que de femmes. La population présente la figure classique d'une région d'immigration.

¹¹ Une acre est l'équivalent de 0,4 hectare.

¹² Il s'agit là d'exemples de *big men* ou *matajiri* dont Leonard a analysé le parcours de vie (1991).

¹³ Des inconsistances entre les différents tableaux rendent ces chiffres sujet à caution. Ainsi, la population totale du district oscille entre 218957, 216395 ou 170432...

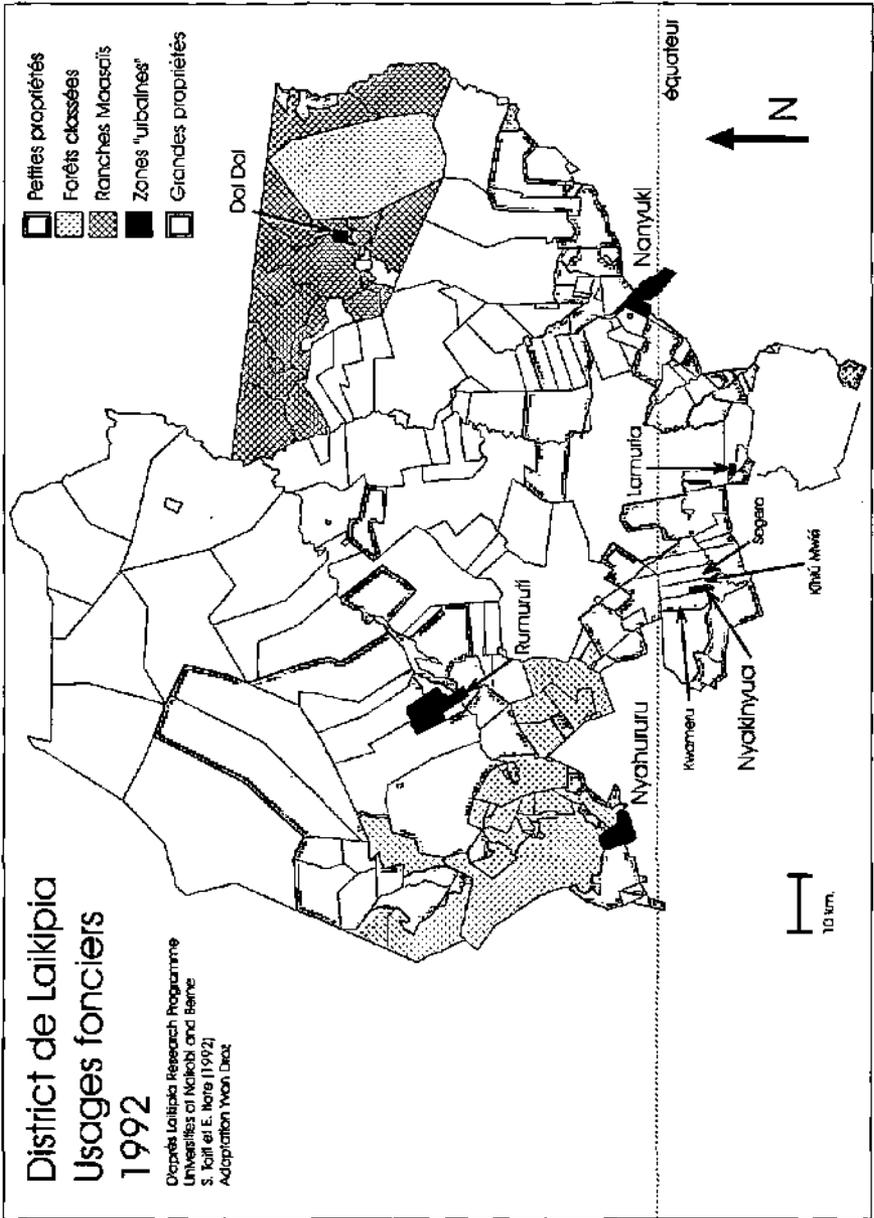


Figure 4: Les subdivisions foncières.

En 1989, la seule ville de quelque importance, Nanyuki, n'abritait pas plus de 30'000 habitants et l'ensemble de la population indienne (252 individus) à laquelle il faut ajouter près de la moitié des Blancs, soit une centaine

(211 individus) s'y concentre. Le district reste donc principalement rural avec une division tripartite très marquée entre les petits agriculteurs kikuyus¹⁴ qui forment la grande majorité de la population (72%¹⁵); les grandes propriétés centrées sur l'élevage extensif de bétail et sur l'exportation; et les Mukogodo Maasaïs regroupés au sein de la division de Mukogodo au Nord-est (5,5%).

Les Kikuyus comprenaient, pour les Britanniques, les Merus et les Embus, alliance qui s'est perpétuée sous le règne de Jomo Kenyatta par la création de la Gikuyu Embu Meru association (GEMA). Les Kalenjins – dont la création est très récente puisqu'elle date des années cinquante¹⁶ – réunissent les groupes ethniques Tugen, Marakwet, Nandi, Kipsigis, Pokot et Elgeyo. Les Kambas vivent au sud des régions kikuyus et parlent une langue bantoue, alors que les Samburus, proches des Maasaïs sont au nord de la région de Mukogodo. Les Turkanas et Borans sont employés comme gardiens de troupeau sur le plateau de Laikipia¹⁷.

Bref historique du plateau de Laikipia

Au début du XIX^e siècle, le plateau de Laikipia était principalement peuplé de Maasaïs appartenant à la section des Laikipiaks. Le récit des conflits et des échanges (vaches; mariages; biens divers) avec d'autres groupes maasaïs (Purko Kisongo) ou avec les Samburus et Merus reste présent dans l'histoire orale reconstituée par Urs Herren (1987 et 1991). Les Laikipiaks ont disparu à la suite des raids intensifs qu'ils ont menés contre leurs voisins à la fin du siècle dernier (Sobania 1993). Ils se sont fondus dans les autres groupes de la région ou, après s'être réfugiés dans les forêts, se présentèrent aux administrateurs britanniques comme des Ndorobos. Entre 1912 et 1913, les Britanniques ont procédé au second *Maasai move*¹⁸ afin d'ouvrir le plateau de Laikipia à la colonisation blanche. Les rares Samburus ou Turkanas qui se trouvaient dans la région de Laikipia furent également repoussés vers le Nord et seuls quelques Ndorobos restèrent dans la région de Mukogodo.

¹⁴ Dans l'Ouest du district, quelques communautés de Kalenjins se sont installées; d'autres sont éparpillées dans le reste du district.

¹⁵ Si l'on y inclut les Merus (4%), Les Kalenjins représentent 7% de la population totale, alors que les éleveurs Turkanas forment également près de 7% de la population.

¹⁶ Voir Bennett (1969: 77), Omosufe (1989) et Throup (1987).

¹⁷ Nous renvoyons le lecteur à la carte «ethnique» de l'ouvrage de Bourmaud (1988: 18).

¹⁸ Déportation des groupes maasaïs hors de la plaine de Laikipia où ils s'étaient vus confinés après la première déportation vers le sud de la Vallée du Rift (Tignor 1976: 33-39, Sorrenson 1968: 190-209).

Les fermiers blancs ont alors occupé partiellement le plateau et ont «importé» des squatters kikuyus sur les immenses propriétés qu'ils avaient achetées ou, pour les officiers, reçues comme «retraite» après la Première Guerre mondiale. L'expulsion vers le Nord des Samburus et des Turkanas qui s'aventuraient sur le plateau s'est poursuivie au cours des années vingt et trente. Après une enquête menée entre 1933 et 1934 dans la région de Mukogodo, la *Kenya Land Commission* «reconnait» aux Ndorobos le droit de vivre sur les terres situées au nord du district. Cette décision met fin à la «question Ndorobo» qui avait occupé la scène politique foncière. Le droit à la propriété des premiers occupants – les Ndorobos – était ainsi partiellement reconnu au détriment des Maasais. La division de Mukogodo est alors créée (1936) de concert avec l'établissement des réserves tribales: la politique ethniste des Britanniques (un territoire pour chaque ethnie et seulement pour elle) prenait forme (Sorrenson 1968: 210-225). On peut dater de ce moment la «création» de l'ethnie Ndorobo du plateau de Laikipia: il s'agissait alors de la fusion de groupes de provenances diverses: Ndorobo (?), Maasai, Samburu, etc. (Herren 1987: 10-38; 1991: 47-73). Après l'indépendance, les groupements d'achat de terre se forment et rachètent les terres des Colons qui quittent peu à peu le Kenya. Au cours de la première décennie de l'Indépendance, le plateau de Laikipia n'est que peu touché par ces mouvements fonciers, car les groupements d'achat de terre concentrent leurs moyens financiers sur les terres plus riches de la Vallée du Rift et sur les contreforts des Nyandaruha. Ce n'est qu'au début des années septante que le rachat des grandes propriétés s'amplifie dans le district de Laikipia, mais il ne concerne alors que les terres – relativement propices à l'agriculture – situées à la frontière ouest et sud. Il s'étend aujourd'hui à l'ensemble de la plaine ce qui a conduit à la vente de terres totalement inadaptées au mode de vie kikuyu (Flury 1987)¹⁹.

Description socio-économique

Cette description ne concerne que les conditions socio-économiques des petits cultivateurs et les grandes exploitations tant privées que gouvernementales ne sont pas présentées ici. En effet, bien qu'elles aient des conséquences sérieuses sur la situation quotidienne des petits cultivateurs (emplois temporaires, utilisation industrielle de l'eau, pression sur les terres disponibles, effet symbolique quant à la disponibilité «infinie» de terre²⁰,...), nous ne les mentionnerons que lorsqu'elles interviennent dans

¹⁹ Voir la thèse de Corinne Wacker (1996: 59-92) pour un historique – parfois romancé – de la région de Ngobet où se trouve la communauté de Nyakinyua.

²⁰ La présence de ces propriétés – «gigantesques» pour les petits agriculteurs – et de leur

les pratiques sociales des migrants kikuyus. L'enquête menée par Urs Wiesmann²¹ en 1989 est la principale source pour cette section: elle donne une description précise de la situation socio-économique des unités domestiques des petits cultivateurs. Toutefois un biais subsiste, car ces données ne concernent que les régions situées à l'extrême sud du district – le lieu le plus favorisé – et il est probable qu'elles présentent une image par trop optimiste de la situation des unités domestiques de la province.

Seul le tiers des parcelles – de 10% à 70% selon la région considérée – est occupé par leur propriétaire ou son représentant. Les parcelles laissées à l'abandon par leurs propriétaires absents sont ainsi mises à contribution pour l'élevage de petits ruminants (chèvres et moutons) et de bovins, car les migrants laissent paître leurs troupeaux sur ces terres inoccupées. Pourtant, la destination première des parcelles reste l'agriculture et l'action initiale du propriétaire – lorsqu'il manifeste l'intention de s'y établir – est de clôturer sa parcelle pour éviter sa désertification, conséquence trop fréquente du surpâturage.

Le modèle de l'unité domestique construit par Urs Wiesmann se présente comme suit: chaque exploitation mesure en moyenne cinq acres dont un seul est destiné à l'agriculture, le reste est consacré à la pâture ou laissé en jachère. Le district voisin de Nyeri est la région d'origine de 45% des immigrants alors que 15% d'entre eux proviennent des districts d'Embu ou de Meru; 35% étaient déjà dans le district de Laikipia avant de s'installer sur la parcelle actuelle. La composition ethnique est homogène: 90% sont des Kikuyus, alors qu'ils ne représentent que 68% selon le recensement de 1989 et 8% sont des Merus, respectivement 4%. Cette composition ethnique varie fortement selon les régions du district: ainsi la région occidentale de Laikipia comporte une forte densité de Kalenjins, alors qu'ailleurs des communautés kalenjins isolées se sont établies au milieu de régions dominées par les Kikuyus. Les unités domestiques sont constituées de 4 à 6 personnes (30%); la même proportion correspond aux unités domestiques de 7 à 9 personnes alors que seuls 18% ont plus de 10 personnes. 60% des ménages comportent deux générations – signe d'une immigration récente – alors que 25% ont déjà trois générations. 75% sont dirigés par un homme et 20% par des femmes.

Les maisons disposent d'un toit de tôle et seul le quart d'entre elles conservent un toit de paille. Les murs sont pour un tiers en boue et pour les deux autres tiers en planches. La moitié des parcelles n'a pas d'eau à disposition alors qu'un quart récolte l'eau de pluie dans un tonneau. Pour près de la moitié des parcelles (45%), la source d'eau se situe à moins d'un

troupeau, en pleine santé, donne quelque crédibilité à la représentation de terres toujours disponibles pour d'autres migrants.

²¹ Voir Wiesmann (1997).

quart d'heure de marche. Elle provient d'une rivière (80%) et seul 7% des parcelles bénéficient d'une forme d'irrigation. L'élevage est limité à 2 vaches et à une dizaine de petits ruminants. Est-il besoin de mentionner qu'en dépit de leurs précisions, tous ces chiffres recouvrent de grandes variations, à l'instar des indicateurs socio-économiques classiques ?

Les deux cinquièmes des personnes interrogées affirment avoir choisi d'émigrer sur leur parcelle parce qu'elles ne possédaient aucune terre à disposition sur leur ancien lieu de résidence. Un cinquième invoque leur état de squatter – paysans sans terre – dans les White Highlands et un autre cinquième prétend que la pression sur les terres dans la région d'origine constitue la cause principale de l'immigration. Le problème majeur identifié par un quart des migrants est l'eau, un autre quart affirme que le climat du district de Laikipia représente la plus grande difficulté alors qu'un autre quart répond qu'il s'agit des risques inhérents à la production. Cependant, il est vraisemblable que ces trois types de réponses correspondent à la même origine: c'est le manque d'eau partiellement dû à l'instabilité climatique qui provoque d'importants risques lors de la production.

Les revenus provenant d'activités hors de la parcelle (*off farm*) sont considérés comme importants par 30% des personnes interrogées. L'enquête de Thomas Kohler (1987a) sur la situation économique des ménages de la région indique un déficit important des moyens de subsistance: production agricole en général insuffisante pour subvenir aux besoins du ménage et revenus extra-agricoles indispensables pour atteindre un niveau de subsistance minimum (*sustained level of subsistence*). Or, ces revenus extérieurs sont une «ressource» rare dont l'accès est fortement contrôlé par des relations clientélistes. Ces résultats sont corroborés par les personnes interrogées par Urs Wiesmann et par les résultats d'autres enquêtes (Sottas 1992 et Sottas et Wiesmann 1993). En dépit de cette situation apparemment dramatique, le flux migratoire persiste et s'intensifie, ce qui aggrave la situation économique et écologique déjà précaire.

Nyakinyua

Nyakinyua se trouve dans la savane semi-aride, au sud-ouest du district de Laikipia, proche de la frontière avec la province Centrale. La rivière Engare Ngobet constitue sa limite sud, Kwameru et Kihîú Mwîrî ²² encerclent cette communauté exiguë (fig. 4). Administrativement, la communauté fait partie de la division de Lamuria, *location* de Ngobet et *sub-location* de

²² Communauté voisine où seules deux unités domestiques se sont installées en raison de l'incertitude qui règne quant à la subdivision définitive. Nous englobons cette «communauté» dans celle de Nyakinyua dans la suite de notre texte. Un exemple permet de justifier notre

Wiyumiririe. Avant la colonisation, cette région était à la frontière des zones occupées par les Maasaïs et par les Kikuyus. Aujourd'hui, elle présente une occupation foncière mixte: de grandes propriétés – tournées vers l'exportation ou le commerce intérieur – et des communautés de petits paysans, centrées sur l'autosubsistance.

Flury (1987) considère qu'il faut en moyenne 1,5 acre par personne pour assurer une autosuffisance alimentaire, car il n'y a en moyenne qu'une récolte sur trois saisons agricoles. Or, la subdivision est très importante dans les deux communautés étudiées, les parts à Kĩhiũ Mwĩrĩ ne sont que d'une demi-acre, alors qu'elles couvrent une acre à Nyakinyua. L'étendue des parcelles oscille entre une et cinq acres, la majorité n'étant composée que d'une ou deux acres. Cet auteur classe la région dans la catégorie «marginale ment adaptée» à «peu adaptée» pour une agriculture dépendante des précipitations atmosphériques. Cependant, en dépit de cette classification peu flatteuse, la communauté se trouve dans une région qui – selon Peter Berger (1989: 74-75) – pourrait être marginalement appropriée à une combinaison de céréales ou de féculents judicieusement choisis (éleusine, pomme de terre et haricot).

Le terrain descend en pente douce de la piste jusqu'à un cours d'eau généralement asséché qui abrite une forêt d'acacias et d'épineux, puis il remonte lentement vers le plateau. De juin 1993 à avril 1995, quelques mares éphémères se sont parfois formées dans ce cours d'eau après de fortes pluies et lors de précipitations importantes une véritable rivière a abrité quelques canards égarés et une nuée de batraciens. A l'extrémité sud, la rivière Engare Ngobet se trouve au fond d'une profonde dépression où pousse une forêt luxuriante; la forte pente qui y conduit est impropre à l'agriculture. Les membres du groupement d'achat de terre qui, après le tirage au sort, ont reçu des parcelles en cet endroit ont abandonné tout espoir de s'installer. Cette rivière constitue une source d'eau pour une partie des habitants de Nyakinyua, les autres se rendent à l'école de Segera où une pompe à main est installée. Contrairement à d'autres communautés, l'érosion est encore faible et la savane ne montre aucun signe de surpâturage. La région offre un environnement propice à l'élevage, car les herbivores sauvages sont peu nombreux et ne concurrencent pas l'élevage.

L'impression qui ressort d'une observation naïve est celle d'une région de savane semi-aride où seuls des agriculteurs acculés par le manque de terre

choix: fin octobre 1993, les habitants de Nyakinyua en présence du sous-chef ont élu un nouveau responsable de la communauté et ils ont renouvelé le bureau communautaire. L'ancien responsable ne prenait pas assez à cœur les destinées de la communauté, selon l'opinion de ses membres. En outre, une rumeur courait sur le détournement de matériel acheté par la communauté. Un habitant de Kĩhiũ Mwĩrĩ l'a remplacé, ce qui souligne les intimes relations qui unissent ces «deux» communautés: la distinction administrative s'efface devant l'éparpillement des unités domestiques et la «rarcté» des migrants.

peuvent avoir l'idée saugrenue de s'y installer. L'élevage peut encore constituer une issue qui complète une agriculture marginale, car la densité démographique de la communauté et des communautés avoisinantes reste peu élevée. Paradoxalement, cette faible densité démographique est considérée par les habitants de Nyakinyua comme le signe d'un sous-développement de la communauté.

En novembre 1993, Nyakinyua comportait 35 parcelles occupées (10% de la totalité des parcelles), dont trois par des employés du propriétaire, chargés de «développer» la parcelle ou de garder un troupeau. Quatre familles étendues, où plusieurs unités domestiques cohabitent au sein de la même parcelle, vivaient à Nyakinyua. Le nombre total des unités domestiques s'élevait ainsi à 38. Seules huit unités domestiques comportaient des enfants, signe d'une migration récente de familles éclatées (un ou deux membres de la famille avaient émigré pour mettre en valeur la parcelle et attendaient des temps meilleurs pour faire venir le reste de la famille). Seize parcelles avaient été abandonnées par leur propriétaire, ce qui revient à dire qu'un tiers des tentatives de migration s'était déjà soldé par un échec! Nous verrons que la description d'une situation instantanée est trompeuse, car tant la composition que le nombre des unités domestiques se modifient constamment (Droz 1995a).

Les habitations ont des murs de bois, parfois colmatés par de la bouse de vache, par du carton ou par des lames de fer blanc; ils sont recouverts par des tôles ondulées et seules deux unités domestiques conservent un toit de paille. Le sol est le plus souvent composé de terre battue, quelquefois pourtant, un plancher de bois – sous lequel s'abritent les poules – a été posé. Les maisons d'habitation comportent deux ou trois pièces auxquelles s'ajoute une cuisine extérieure. Certaines cours sont circonscrites par une clôture de branchages parfois renforcée de fils de fer barbelé. La parcelle est toujours protégée par une clôture de fils de fer barbelé ou de branchages, pour éviter que les gazelles ou les cobes defassa (*waterbucks*) ne viennent détruire les cultures. Dans de rares cas, les habitants ont planté des arbres (*grevillea robusta*) autour de leur maison. Malheureusement, les conditions climatiques de ces dernières années n'ont pas été propices à leur croissance: beaucoup ont séché.

Seules trois unités domestiques possèdent des réservoirs d'eau pluviale de grande capacité (9000 litres) auxquelles il faut ajouter un réservoir familial construit par un groupe d'entraide féminin avec l'aide du Ministère de l'eau sur une parcelle de Kihîû Mwîrî. La plupart des autres cours récupèrent l'eau de pluie dans des tonneaux de deux cents litres. Quelques habitants, qui se consacrent avant tout à l'élevage, conservent leur terrain pour une pâture contrôlée, mais la majorité s'adonne à l'agriculture et fait pâturer son bétail exclusivement sur les parcelles inoccupées. Les cultures de maïs, de pommes de terre et de haricots dominent les espaces cultivés; cependant des pois d'Égypte ou dolique (*dolicos lablab*), des pois cajan ou

pois d'Angola (*Cajanus cajan*)²³, et du sorgho y sont inégalement insérés. Si la pluie est au rendez-vous, les récoltes sont bonnes, mais fin 1993, seuls les pois cajan et le sorgho avaient survécu à la sécheresse qui sévissait. L'année 1994 avait, elle aussi, mal commencé avec des récoltes très faibles, mais les pluies sont finalement arrivées pour redonner quelque espoir aux migrants: la seconde récolte était excellente.

Il n'existe pas d'épicerie à Nyakinyua et les commerces les plus proches se trouvent à Makutano (5 km). Cependant la femme d'un marchand de victuailles de Nyeri vit à Nyakinyua et elle revend des aliments achetés en gros par son mari (maïs, haricots, pommes de terre...). En outre, l'épouse d'un employé de Nanyuki fait de même pour des produits élaborés (savon, tabac, farine de maïs, etc.).

L'école primaire se trouve à Segerera – fondée en 1991 – (2 km) et une autre école primaire et secondaire est ouverte depuis vingt-cinq ans à Ngobet Estate (6 km). Les services religieux ont lieu chez des particuliers pour les catholiques, tandis que les anglicans ont construit une «église» (quelques bancs à ciel ouvert) près de la piste. Les habitants de Nyakinyua semblent provenir des couches pauvres de la population, bien que quelques-uns affichent une certaine richesse (un commerçant de Nyeri, une enseignante, un chauffeur de taxi de Nairobi et quelques fils ou filles d'habitants ont un emploi et subviennent partiellement aux besoins de leurs parents). Les membres de la communauté sont originaires des districts de Nyandarua (Ndaragua), Nyeri (Mweiga ou Wamagana) et de Mûrang'a (Kamune et Mïoro), deux familles proviennent du district de Laikipia et une seule du district de Kiambu.

La survie à Nyakinyua n'est possible que grâce aux transferts nets de biens de subsistance de l'extérieur de la communauté (produits des champs de régions plus favorisées, argent provenant du salaire d'un membre de la famille, aide alimentaire, économies préalables à l'émigration). L'agriculture telle qu'elle est pratiquée actuellement (maïs, haricots et pommes de terre) est inadaptée aux conditions climatiques et ne permet pas l'auto-subsistance. Entre 1988 et 1995, seules trois à quatre récoltes (selon l'endroit dans la communauté et le moment des semences) ont eu lieu et chacune n'a permis aux habitants de se nourrir que pendant six mois en moyenne. Pourtant, lorsque nos interlocuteurs – à l'instar de l'ensemble des migrants kikuyus – répondent qu'ils n'ont procédé à aucune récolte, cela signifie qu'ils n'ont pas *stocké* les fruits de la récolte. Souvent, ils ont mangé une maigre récolte sur pied qui constitue tout de même l'alimentation d'un, voire deux mois pour l'ensemble de la famille. Ainsi les données fournies tant par les entretiens que par les questionnaires ne tiennent pas compte de cette période d'autosubsistance immédiate. A partir des observations

²³ Nous remercions Stéphane Dubois pour l'identification de ces légumineuses.

que nous avons faites, il nous semble plus adéquat de parler de huit mois d'autosubsistance par récolte et de deux à trois mois lorsqu'aucune récolte n'est reconnue. A l'exception des rares années qui fournissent deux récoltes, le bilan reste peu satisfaisant pour des agriculteurs.

L'élevage de petits ruminants ou de bovins n'est pas assez développé pour remédier aux insuffisances criantes de la production agricole. Pour l'éleveur, la vente de moutons ou de chèvres, voire de vaches n'a lieu, le plus souvent, que dans de mauvaises conditions: acculé par la famine, il se trouve contraint d'accepter le prix de l'acheteur. L'élevage paraît adapté à la région grâce à la faible densité de population qui prévaut actuellement: le commerce de petits ruminants et dans une moindre mesure de bovins était en pleine expansion et fournissait une source de revenu importante aux quelques revendeurs qui vivent à Nyakinyua (20% des unités domestiques en 1995). Si le mouvement migratoire s'accroît, ce commerce n'offrira plus alors de palliatif aux carences de l'agriculture. Les parcelles sont de dimension insuffisantes pour l'élevage intensif, car elles ne permettent de nourrir qu'un mouton en l'absence de pâturages communaux. En effet, dans les régions sèches du district – qui correspondent à Nyakinyua – il faut en moyenne 4 hectares ou 10 acres pour nourrir une vache (Herren 1991).

La position particulière de Nyakinyua, tant dans ses caractéristiques propres à une région de migration récente que dans ses aspects écologiques peu favorable, ne permet pas de généraliser les résultats de notre recherche à l'ensemble de la «société kikuyu». Cependant, nous estimons que Nyakinyua est une communauté représentative des nouvelles régions d'immigration, à l'exception peut-être de la faible prégnance de la parenté²⁴.

La provenance variée des migrants et leur arrivée récente permettent de rejeter l'hypothèse qui considère Nyakinyua comme un cas particulier. En effet, les mouvements de personnes (transhumance personnelle) et les intenses relations d'échanges entre les régions d'origine et la communauté (l'archipel vertical) contribuent à maintenir les migrants au sein d'un réseau de relations sociales qui se déploie dans les régions environnantes (district de Nyeri et de Mûrang'a) et dans les grandes villes du pays. Au vu de leur insertion au sein de ces réseaux d'échanges et de soutiens, les migrants constituent un aspect fondamental – du présent comme du passé – de la reproduction sociale kikuyu. Nyakinyua est ainsi un exemple de ces communautés de migration nécessaire à la reproduction de l'unité domestique comme nous le montrerons dans la section suivante.

²⁴ Il semble que des différences existent entre les représentations sociales des migrants de Nyakinyua afférentes au degré de prégnance de la parenté et celles des membres de communautés de la région de Karatina (Communication personnelle de Mihály Sárkhány, Nairobi le 8 avril 1995).

LA MIGRATION AUJOURD'HUI

Nyakinyua au sein des échanges

Echange sera compris dans un sens le plus large, car il ne s'agit pas seulement d'échanges de biens, mais aussi d'échanges de relations sociales telles que les visites, d'échanges de services comme le logement temporaire d'un membre de la famille ou même d'échanges de personnes, ainsi la simple absence d'un membre de la famille sur une parcelle surpeuplée constitue un échange puisqu'il s'agit d'une personne de moins à entretenir. En effet, certains jeunes quittent la parcelle de leurs parents pour diminuer le nombre de «bouches à nourrir» au moyen de récolte restreinte: s'absenter devient ainsi une prestation, un service rendu au chef de famille. Ces échanges peuvent avoir lieu au sein de la communauté, entre voisins; nous parlerons alors d'échanges internes. Plus importants pour la survie à Nyakinyua sont les échanges soit avec la région d'origine – située en province Centrale –, soit avec les autres membres du réseau familial dispersé parfois dans l'ensemble du Kenya; nous parlerons en ce cas d'échanges externes.

Bien souvent, le flux de biens provenant d'une parcelle appartenant au destinataire final de l'échange fonde, soit la subsistance quotidienne pour ce qui est des flux de nourriture, soit les investissements en vue du développement de la parcelle de Nyakinyua pour les flux monétaires (construction de maison, amélioration d'une habitation existante, clôture, fenêtres ou portes,...). Des voyages nombreux, tous les quinze jours parfois, sont entrepris par certains habitants pour aller chercher des récoltes sur la parcelle d'origine. Moins fréquemment, des membres de la famille rendent visite à leur parentèle émigrée à Nyakinyua et lui apportent les produits du terrain possédé par le migrant. Par exemple, du maïs, des bananes, des avocats ou d'autres produits sont transportés et assurent ou améliorent la subsistance des migrants pendant quelques jours. Les échanges peuvent prendre la forme de revenus provenant des champs de café ou de thé des migrants. Ces revenus financiers ou ces transferts de biens sont souvent cruciaux pour la survie des migrants, puisque – lorsqu'ils sont sans récolte ni emploi – ils constituent parfois leur unique source de revenu.

D'autre part, la famille patrimoniale du migrant transfère des ressources notamment financières. Ainsi, les enfants employés envoient de l'argent qui permet d'acheter de la nourriture, une vache ou plus rarement un réservoir d'eau de pluie. Le mari, commerçant ou chauffeur, subvient aux besoins de sa femme et de ses enfants émigrés à Nyakinyua et développe la maison. Une belle-fille peut aussi envoyer un sac de maïs ou de pommes de terre à la mère de son mari. Ces transferts, complétés par ceux qui proviennent des biens individuels du migrant et de l'aide de l'Etat, constituent le cordon ombilical qui permet aux unités domestiques et à la nouvelle communauté de survivre.

Cette dépendance matérielle ne doit pas laisser penser que la décision d'émigrer se prend aveuglément ou sur un coup de tête. En effet, les migrants tentent de nier l'importance des échanges avec l'extérieur, car elle sape l'image qu'ils se donnent d'eux-mêmes. Ils ne peuvent pas s'affirmer en tant que *mûramati* potentiel s'ils ne sont pas à même de se nourrir par leur travail. Certains migrants ont soigneusement préparé leur déménagement en économisant pendant plusieurs années de modiques sommes pour faciliter leur établissement à Nyakinyua. Ces économies ont, non seulement permis de construire un logement et d'attendre la « première » récolte, mais aussi d'améliorer l'alimentation quotidienne dans les années suivantes. Pour les migrants installés depuis quelques années, ces économies se tarissent progressivement; ce que laisse entendre l'attente de l'aide alimentaire et l'apparition, dans quelques unités domestiques, de la disette au début de 1994.

Ainsi, l'aide alimentaire joue un rôle non négligeable pour maintenir des migrants dans la communauté lors de sécheresses prolongées. Tout au long de la période électorale (fin 1991 et 1992), divers politiciens ont tenté d'acheter des voix en distribuant de la farine de maïs. Ces pratiques ont adouci les conditions de vie difficiles qui prévalaient à Nyakinyua. L'aide alimentaire s'est poursuivie à un rythme ralenti et aléatoire durant toute l'année 1993 pour se tarir presque totalement au début de 1994, au moment où la situation alimentaire confinait une nouvelle fois à la disette²⁵. Mis à part l'aide alimentaire, l'aide ponctuelle sous forme de subventions accordées pour la construction de réservoirs d'eau ou la participation importante promise par le Ministère de l'Eau pour la réalisation de l'adduction d'eau de Kwameru²⁶ constituent également un flux monétaire en provenance de l'Etat.

Les flux de biens ne sont pourtant pas à sens unique. Les habitants de Nyakinyua ne restent pas passivement dépendants de l'extérieur, ils pratiquent une forme de réciprocité qui se dissimule sous des pratiques anodines et rarement relevées. Pourtant, elles font partie intégrante de réseaux d'échanges qui fondent la reproduction sociale des unités domestiques kikuyus.

Souvent, de jeunes enfants (petits-enfants ou cousins, voire connaissances) vivent à Nyakinyua avec les migrants. Il s'agit d'un échange avec la famille restée sur le lieu d'origine qui permet de compenser quelque peu le flux net en direction de Nyakinyua. Ces enfants sont fréquemment scolarisés à l'école primaire de Segeru où les taxes scolaires sont moins élevées

²⁵ Sur l'aide alimentaire au Kenya, voir Bates (1987) et Fleuret (1988) ainsi que Haugerud (1995).

²⁶ Communauté qui forme la frontière ouest et nord de Nyakinyua. Elle est principalement peuplée par des Merus, mais la structure du peuplement est similaire à celle de Nyakinyua: habitat dispersé, désertions de parcelles, important mouvement de personnes.

qu'en ville ou dans la région d'origine. Les écoles rurales sont généralement considérées comme étant de moins bonne qualité que les écoles urbaines: une baisse du niveau scolaire semble être le corollaire de cette mesure d'économie. Ces enfants sont le plus souvent à la charge de la famille d'accueil et ne voient leurs parents que rarement. Toutefois, lorsqu'ils leur rendent visite, les parents apportent des vêtements, de l'argent ou des biens alimentaires et plus rarement des biens d'investissements. La charge que constitue une bouche supplémentaire à nourrir n'est pas à négliger au vu des conditions alimentaires qui prévalent à Nyakinyua, ni le soulagement matériel que son absence peut présenter pour les parents séjournant en ville.

Lorsque récolte il y a, certains produits sont offerts aux membres de la famille dans les régions d'origine, mais comme le reconnaissent nos interlocuteurs, ces transferts forment plutôt l'exception que la règle. Plus fréquemment, certains habitants de Nyakinyua, possesseurs de quelques dizaines de petits ruminants, abattent qui un mouton, qui une chèvre avant de rendre visite à leur famille, ils emportent ainsi la viande pour l'offrir à leur arrivée. Cela peut se produire plusieurs fois par année pour certains, pour d'autres seulement à l'occasion d'une visite annuelle ou d'une fête (Noël, réunion de famille). Des visites sans autre bien à offrir que la simple présence ont également lieu, alors le retour à Nyakinyua s'accompagne de quelques aliments offerts par la famille à un de ses membres dans le besoin.

La simple absence de la région d'origine constitue en soi un échange, car elle allège la pression sur la terre familiale. Cet aspect, souvent omis dans les études sur les transferts²⁷, constitue une partie de l'échange qui a lieu entre la région d'origine et celle d'émigration, elle est une part non négligeable de la réciprocité. En effet, même si la parcelle familiale a été subdivisée entre les fils – parfois également entre les filles – en micro-parcelles (jusqu'à un tiers d'acre), l'absence d'un des membres de la famille offre certains avantages marginaux pour ceux qui restent sur la terre familiale. Cela en dépit du fait que la plus grande part des produits du lopin de terre toujours possédé par le migrant lui revient de droit. Les occupants de la parcelle de la région d'origine peuvent employer le terrain du migrant comme une réserve de fourrage, conserver une partie de la récolte ou en manger une portion sur pied. D'autres avantages, moins matériels peuvent exister, telle l'absence de certains conflits quotidiens au sein de la famille. En effet, lorsque le migrant fait partie des gestionnaires de la parcelle d'origine, il ne sera consulté que pour les décisions importantes et ne prendra plus part aux débats qui concernent les décisions quotidiennes.

²⁷ Howard Ross et Weisner (1977), Johnson et White law (1973), Knowles et Anker (1977), Weisner (1976 et 1979), Mukras, Oucho et Bamberger (1985), Oucho et Mukras (1984), et plus récemment, mais dans un contexte plus large Stalker (1994).

En outre, en province Centrale, l'absence de membres de la famille, partis «défricher» de nouvelles terres, vérifie la possibilité même de la migration. Les difficultés que rencontrent les migrants à Nyakinyua sont atténuées par le prestige qui accompagne le pionnier. Ces terres nouvelles, «indéfiniment» disponibles, sont matérialisées par l'absence du migrant, tout comme elles le sont pour les migrants de Nyakinyua par la présence de grandes propriétés d'extension «illimitées». Elles éclairent timidement l'avenir en le laissant entrouvert pour les enfants de la parenté restée au lieu d'origine: dans quelques années, les parents imaginent que leurs enfants pourront encore trouver des parcelles à disposition pour entamer une nouvelle migration... Cet aspect «imaginaire» permet la reproduction de l'ethos migratoire kikuyu, car il réaffirme la possibilité offerte à chacun de se réaliser en tant que pionnier et futur *mûramai*.

Pratiques migratoires actuelles

Ces échanges, relevés dans la communauté de Nyakinyua, peuvent maintenant être rassemblés au sein d'un modèle des pratiques migratoires. En prenant une vision holistique, ou systémique, nous considérons notamment la distance parcourue, la direction, la durée de la migration et les intentions des migrants. Nous distribuons les pratiques sociales selon deux modèles particuliers – l'*archipel vertical* et la *transhumance personnelle* – qui se combinent pour former ce que nous appelons la *circulation familiale*²⁸.

Ainsi, si nous détaillons notre objet, les phénomènes migratoires peuvent prendre l'apparence d'une *transhumance*. Selon le modèle classique de la transhumance, il s'agit d'une interaction entre un système de basses terres et de hautes terres sous la forme de migrations à étapes successives ou de mouvements circulaires. En se fondant sur ses expériences du sud-est asiatique, Parnwell (1993: 40) constate que la transhumance tend à disparaître: «Pressures are mounting as a result of growing competition for land in upland areas, and growing shortages of labour for livestock herding and lowland farming. Because they often lack formal, legally defined access to land semi-nomadic groups also tend to be in a weak position when faced with competition for land from other sources. The result is a tendency towards permanent settlement where conditions or production systems allow. We also tend to find a decline in transhumance where improvements in transportation and communications have reduced people's reliance on the goods provided by these semi-nomadic groups.» Dans cette conception, la notion de transhumance se réfère à l'utilisation de niches

²⁸ Nous reprenons ici les développements auxquels la recherche NSD a abouti. Elle présente une version étendue et remaniée de notre article (Droz et Sottas 1997).

écologiques. A nos yeux, ce concept englobe encore d'autres aspects, car la transhumance a bien comme but de mettre à profit différentes niches, les niches écologiques, bien sûr, mais également les niches sociales ou économiques. Pour ce faire certains membres de la famille patrimoniale circulent entre ces lieux pour élargir l'éventail des moyens de subsistance. La transhumance personnelle comporte donc aussi le recours aux niches sociales qui existent sous la forme des nœuds d'un réseau familial.

Cet ensemble d'îles naturelles et sociales disséminées entre les villes et les campagnes, entre les régions d'altitude et de savane, constitue un *archipel vertical* (Murra 1981). Les deux aspects de la *circulation familiale* – la *transhumance personnelle* et l'*archipel vertical* – ne constituent en fait qu'un seul ensemble de pratiques sociales. Seule, la position de l'observateur permet de les distinguer en insistant soit sur les aspects individuels ou microsociologiques du phénomène et nous avons alors affaire aux pratiques des agents sociaux; soit sur le côté proprement sociologique que constituent les stratégies des unités domestiques constituées en tant qu'objet d'analyse.

En outre, nous n'analysons pas la circulation familiale en relevant des lieux d'origine et d'arrivée, mais nous nous centrons sur le processus qu'implique le phénomène. Car comme le souligne Du Toit (1990: 308) «more attention should be given to the "journey" than to the "origin" or "destination" because people who move may not know exactly where they are moving to, nor do they necessarily remain there once they have reached this destination. The migrant may explore better opportunities, may move on to a new situation, or may return to the point of departure. Migration is not an act but a process. It involved a series of acts anticipated, planned, and experienced: it is not simply an act performed.» Nous souhaitons ainsi faire ressortir les tactiques individuelles, les stratégies des unités domestiques, mais aussi des individus, qui composent l'ensemble des pratiques sociales que nous avons relevées au Kenya central.

Intersection des pratiques migratoires

Afin de montrer la complexité des motivations et des pratiques, il faut exposer les trois plans qui présentent chacun deux facettes ou deux pôles opposés entre lesquels se distribuent les pratiques migratoires.

Le premier plan oppose deux pôles heuristiques: l'individu, en tant qu'agent développant diverses tactiques qui lui permettent de construire ses propres stratégies, et l'unité domestique qui, en tant que pseudo-acteur collectif, déploie des stratégies qui complètent, améliorent ou contredisent celles des individus qui la composent. Le deuxième plan reprend l'opposition entre la synchronie – qui offre une image instantanée des résultats des pratiques sociales – et la diachronie qui laisse apparaître les stratégies, réussies ou tenues en échec, des agents sociaux (individus ou unité domestique).

Le troisième plan, moins polarisé que les deux précédents, oppose l'écosystème au sociosystème en tant qu'espace où se déroulent les pratiques que nous avons observées.

Dans le cas du premier plan – individu versus social – nous exposerons certaines pratiques sociales des migrants. Sous l'angle de l'archipel vertical, nous avons affaire aux stratégies de l'unité domestique qui se déploient dans l'espace socio-économique ou écologique. L'unité domestique se fait et se défait selon les destins individuels de ses membres mais elle tend à maximiser, pour elle-même, les possibilités. Elle conserve, au minimum, un de ses membres en ville, un autre sur la parcelle d'origine et un autre sur la frontière migrante. Sous l'angle de la transhumance personnelle, nous nous trouvons face aux stratégies de l'individu qui tente de mettre à profit les occasions qu'il perçoit. Cela l'incite à migrer au gré des événements, de ses décisions et de ses mouvements d'humeurs et par là à dessiner le parcours d'une transhumance personnelle.

Sur le deuxième plan, nous répartissons les pratiques sociales selon la diachronie ou la synchronie. D'une part l'archipel vertical devient la représentation synchronique des ramifications de l'unité domestique: il présente les multiples îles que constituent ces unités domestiques, éparpillées dans les différentes zones écologiques (hautes terres, savanes, forêts, centres urbains...) et socio-économiques (emploi salarié à la capitale, «débrouille» du secteur informel, possibilité de logement chez un oncle, production

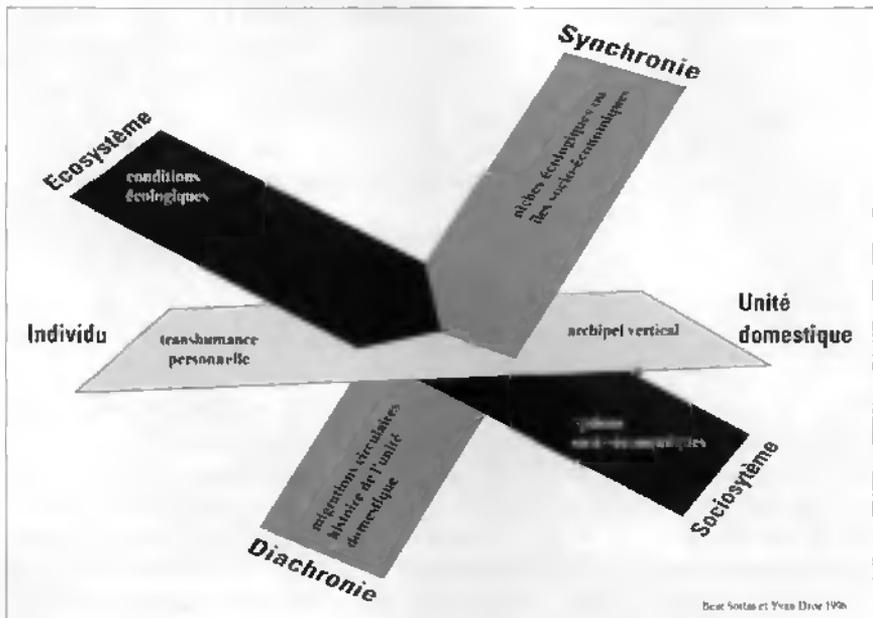


Figure 5: Intersection des plans constitutifs de la circulation familiale.

vivrière en campagne, groupe d'entraide...). D'autre part, la transhumance personnelle éclaire l'aspect diachronique de la vie du migrant, ses déplacements successifs, ses migrations circulaires, ses séjours plus ou moins longs en ville. Elle nous offre l'image de flux de personnes perpétuellement en mouvement. Le second aspect du pôle diachronique est constitué par l'histoire de vie de l'unité domestique. Il réintroduit la diachronie dans l'image synchronique de l'archipel vertical, car celui-ci n'est pas immuable mais se transforme constamment. Cet archipel vertical est composé d'îles flottantes se déplaçant au gré des événements individuels (perte d'un emploi, début d'études, conflits ethniques, subdivision de terres, ouverture ou fermeture de forêts aux squatters, acquisition d'une parcelle, obligation de rentrer chez soi lors des semailles ou de la récolte, changement d'affectation d'une parcelle...). Les deux premiers plans que nous venons de dégager s'interpénètrent donc pour exposer l'éventail des pratiques sociales observées dans toute leur complexité.

Le troisième plan représente l'interpénétration de l'écosystème et du sociosystème. Il est, comme nous l'avons déjà souligné, le moins polarisé des trois. Il apparaît sous la forme d'un continuum où l'environnement tant écologique que socio-économique évoque – au sein d'une stratégie de survie des agents et de leurs familles – une totalité, un univers pratiquement indifférencié. En effet, tant l'unité domestique que le migrant individuel s'adaptent à un unique environnement: celui dans lequel ils développent leurs activités. Les migrants ne distinguent pas entre les occasions d'un sociosystème – constitué par les réseaux de relations à leur disposition et les occasions économiques ou sociales qu'ils représentent – et celles d'un écosystème composé des multiples possibilités écologiques (altitude, pluviosité, qualité des sols, réseau de communication...). Dans l'ensemble, nous sommes tenté de placer l'archipel vertical vers le pôle écologique alors que la transhumance personnelle se trouverait proche de l'extrémité sociologique.

*La circulation familiale:
transhumance personnelle et archipel vertical*

Nous nous sommes résolu à distinguer dans l'ensemble des pratiques sociales observées deux aspects principaux: la *transhumance personnelle* et l'*archipel vertical*. Cependant, nous tenons à souligner, une nouvelle fois, qu'ils sont *pratiquement indissociables*, car ils forment les deux faces d'une même médaille. Seules des exigences heuristiques nous contraignent à les séparer, car les procédures d'enquête nous offriraient ces deux images d'une même réalité. Pourtant, nous avons bien affaire à un seul et même phénomène sociologique: les pratiques sociales des migrants kikuyus afférentes à la migration.

Transhumance personnelle

La transhumance personnelle est donc la «face individuelle» de la médaille que dessinent les pratiques de circulation familiale. Il s'agit des déplacements des membres de la famille patrimoniale²⁹ à la poursuite des différentes occasions socio-économiques qui s'offrent au gré du temps. Ce mouvement se manifeste dans les différents types d'échanges de biens et de personnes au sein des unités domestiques que nous venons de voir. Ce déplacement de personnes peut être tributaire d'événements ou de facteurs de plusieurs ordres: écologique, politique, économique, démographique ou culturel.

Écologique, si nous sommes en présence d'une sécheresse qui met fin à une tentative d'établissement, ou si en un autre lieu, des pluies abondantes accentuent le processus de constitution d'une nouvelle communauté. Écologique encore si une épidémie frappe le bétail ou si ailleurs la prolifération soudaine d'animaux sauvages destructeurs des cultures fragilise l'économie domestique.

Politique, lorsque les déplacements de population sont soumis à l'influence des conflits ethniques ou des obscures luttes de pouvoir entre quelques hauts fonctionnaires³⁰. L'éviction de squatters chassés hors des forêts classées, sous la pression de lobbies écologistes internationaux – qui peuvent, par exemple, lui conditionner le versement de la prochaine tranche de financement d'un projet – est également l'exemple de l'effet très réel d'événements politiques internationaux tels que la conférence de Rio de Janeiro ou du groupe consultatif des donateurs qui coordonne les démarches politiques à l'égard au Kenya. A l'intérieur du pays, la cadence élevée des mutations de fonctionnaires peut constituer une autre cause de la transhumance personnelle et affecter parfois l'ensemble d'une famille patrimoniale. Les décisions politiques interviennent encore pour dicter une étape de la transhumance personnelle lorsque la libéralisation de l'économie mène à un gonflement du secteur informel qui attire les jeunes en fin de scolarité ou lorsque des rafles ou des tracasseries policières déterminent des artisans ou vendeurs «sauvages»³¹ à quitter les centres urbains.

Économique, quand la demande de terres cultivables dépasse de loin les surfaces disponibles. Cette situation mène, par effet de cascade, à une spéculation foncière sur les grandes propriétés qui seront, plus tard, subdivisées et parcellisées. Elles attirent de nouveaux migrants sur des terres

²⁹ Voir Sottas et Droz (1995b) ou Droz et Sottas (à paraître).

³⁰ Voir nos articles (Droz et Sottas 1996 ou Sottas et Droz 1995a) qui relatent certains aspects de l'affaire Leakey, directeur du Kenya Wildlife Service. Dans le contexte plus large de la corruption, nous renvoyons le lecteur au rapport du centre CLARION (1994).

³¹ La pratique d'une activité lucrative est soumise à une autorisation administrative (patente) dont le prix, si l'on y inclut les frais «annexes», est au-delà des possibilités économiques des jeunes artisans.

jusqu'à réservées à l'élevage extensif du bétail. En outre, la hausse ou la baisse du prix des produits agricoles peut contraindre un migrant à quitter sa parcelle improductive ou l'inciter à rester sur des terres exiguës mais riches. L'ouverture de la saison de la cueillette du café ou du thé verra de nombreux migrants saisir l'occasion de gagner quelques centaines de shillings en tant que journaliers sur les grandes exploitations. Des travaux agricoles périodiques pour de «riches» paysans des alentours permettent aux plus démunis de trouver de quoi payer l'écolage de leurs enfants. La contrepartie de ces emplois temporaires exige du migrant qu'il délaisse pendant certaines périodes cruciales (récoltes, semailles) ses propres champs.

Les facteurs démographiques sont de deux ordres principaux: la surpopulation des parcelles familiales et l'isolement des pionniers. Le premier reste une des causes fondamentales de la migration kikuyu, car les terres de la province Centrale ne permettent plus à la famille de se reproduire selon l'ethos du *mûramati*, alors que le second peut déterminer l'échec d'une tentative d'établissement d'un migrant. La solitude qui frappe le premier arrivé après la subdivision d'une grande propriété en savane et l'éloignement des unités domestiques – fréquent dans les communautés récentes – sont également des facteurs sous-jacents aux processus migratoires. En effet, certains migrants peuvent désertir leur parcelle en raison de l'isolement dans lequel ils vivent. Ils souffrent de la rareté des contacts quotidiens, résultat de l'éloignement des unités domestiques et de la fragilité du réseau social qu'ils tentent de fonder au sein de la nouvelle communauté. Dans un registre mineur, les études ou les vacances scolaires impliquent souvent une mobilité qui reste liée à la présence de membres de la famille sur les diverses îles de l'archipel vertical. Le cursus scolaire peut donc dépendre de l'étendue démographique, mais aussi sociale de la famille patrimoniale.

L'idée de «l'homme accompli» (*mûramati*) constitue le principal facteur culturel qui détermine les migrations kikuyus. En effet, le processus migratoire kikuyu n'est pas une nouveauté induite par le développement, par les discriminations d'ordre socio-politique ou par la pression démographique. Et nous verrons dans le reste de notre travail que ce sont ces facteurs culturels qui influent souvent de manière déterminante dans la décision de migrer vers de nouvelles terres.

Une constellation des facteurs explique le mouvement périodique de l'individu. Ce mouvement s'apparente à une transhumance, car non seulement il est partiellement conditionné par des facteurs écologiques, mais surtout il est fait de retours fréquents sur la parcelle d'origine, de séjours sur les parcelles de migration ou d'emplois temporaires répétés en ville ou dans les grandes propriétés agricoles. Ainsi, la composition des familles migrantes varie beaucoup au cours de l'année. Chaque unité domestique peut enfler lors des semailles ou des récoltes et fondre en période de sécheresse. Des «responsables» d'unité domestique échangent leur position avec un autre membre de la famille: la fille cédera la place au père, le grand-

père l'offrira à son petit-fils, etc. Si nous prenons en exemple la situation à Nyakinyua au mois de décembre 1993, les responsables des 34 unités domestiques se répartissaient ainsi:

- 19 propriétaires
- 8 enfants du propriétaire
- 1 parent du propriétaire
- 3 travailleurs
- 2 squatters
- 1 membre de la parenté éloignée.

En février 1994 (fig. 6), nous avons une situation légèrement différente:

- Un propriétaire est décédé et son terrain est «gardé» par un voisin.
- Deux migrantes ont quitté leur parcelle pour du travail temporaire.
- Le petit-fils d'un propriétaire a repris l'exploitation de sa parcelle.
- Un migrant a quitté sa parcelle pour cueillir le thé sur son terrain situé dans sa région d'origine.

En l'espace de deux mois, 15% des unités domestiques ont changé de responsable, alors que la rotation des autres membres des ménages est plus importante encore: des enfants abandonnent l'école, des commerçants sont fréquemment absents durant plusieurs jours, des jeunes se lancent dans du travail temporaire en ville ou rejoignent une autre «île» de l'archipel familial. Ainsi, en avril 1995 (fig. 7), la situation s'est encore modifiée:

- La parcelle du disparu est maintenant déserte, en dépit d'une tentative de l'une des deux veuves de s'installer à Nyakinyua.
- 5 nouvelles unités domestiques se sont installées, trois d'entre elles sont le fait d'une recolonisation de parcelles désertées lors des sécheresses consécutives.
- Une migrante travaille à l'extérieur et son père a repris le «développement» de la parcelle.
- Les deux fils d'un migrant, rentré chez lui, ont repris l'exploitation de la parcelle.
- Le petit-fils mentionné ci-dessus est rentré en province Centrale et son oncle est maintenant à Nyakinyua.
- Deux jeunes hommes se sont mariés et leurs femmes se sont installées sur les parcelles.
- La mère d'un migrant est venue s'installer sur la parcelle de son fils et a construit une nouvelle maison.

Une année après le début de notre enquête, la communauté présente donc un nouveau visage. On observe d'une part l'arrivée de nouveaux ménages qui reviennent parfois sur des terrains désertés lors de la sécheresse, d'autre part la circulation des responsables d'unité domestique qui persiste alors que la composition des ménages se modifie toujours aussi intensément.

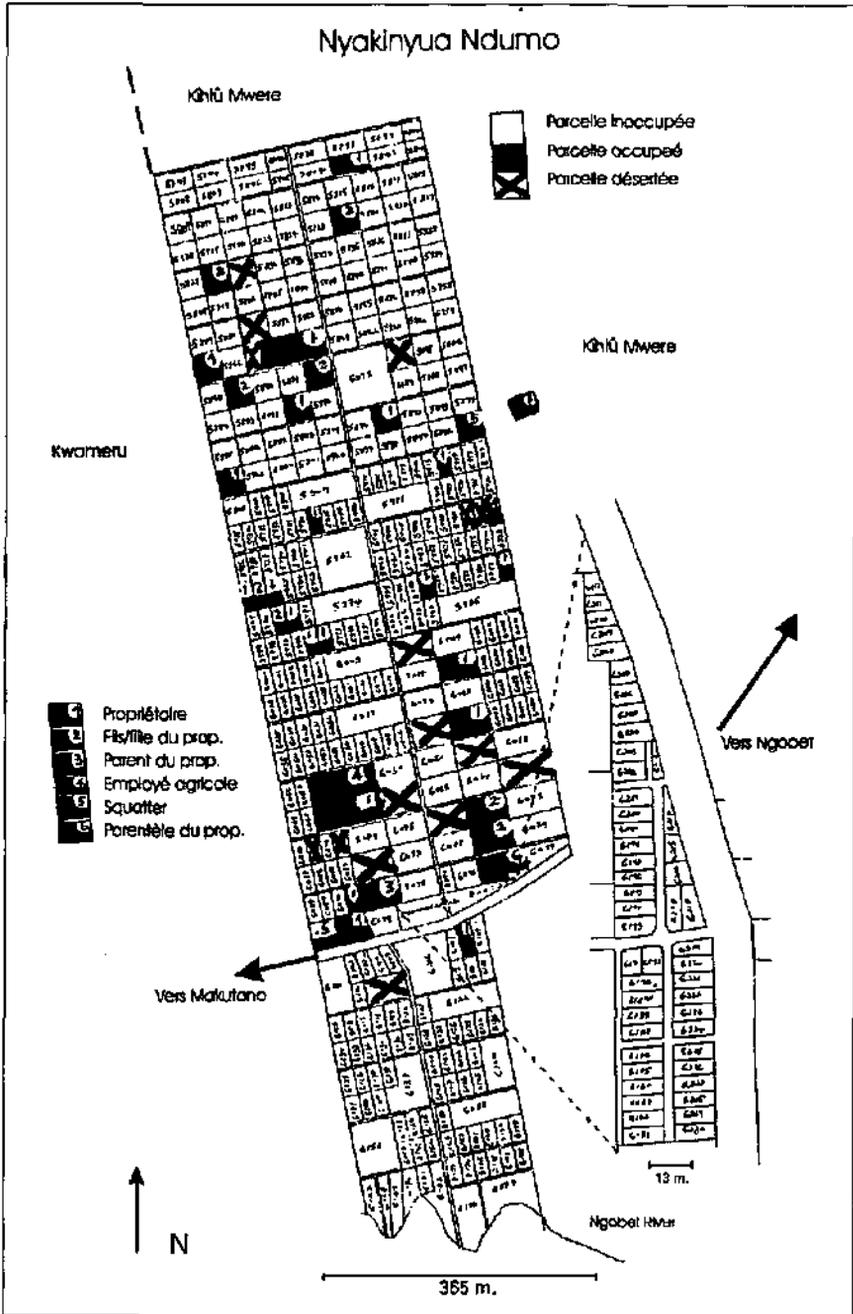


Figure 6: Statut et occupation des parcelles à Nyakinyua en février 1994.

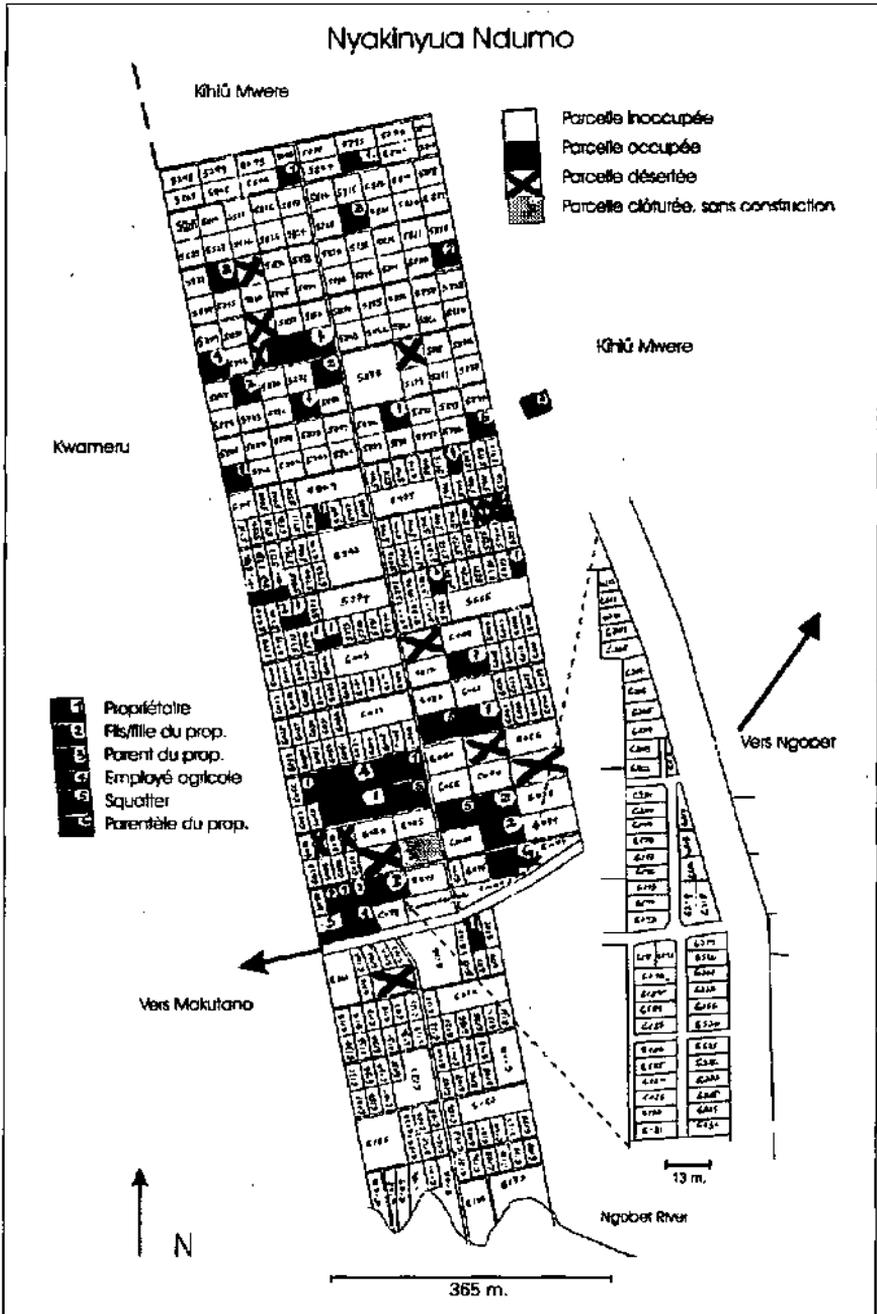


Figure 7: Statut et occupation des parcelles à Nyakinyua en avril 1995.

MIGRATIONS KIKUYUS

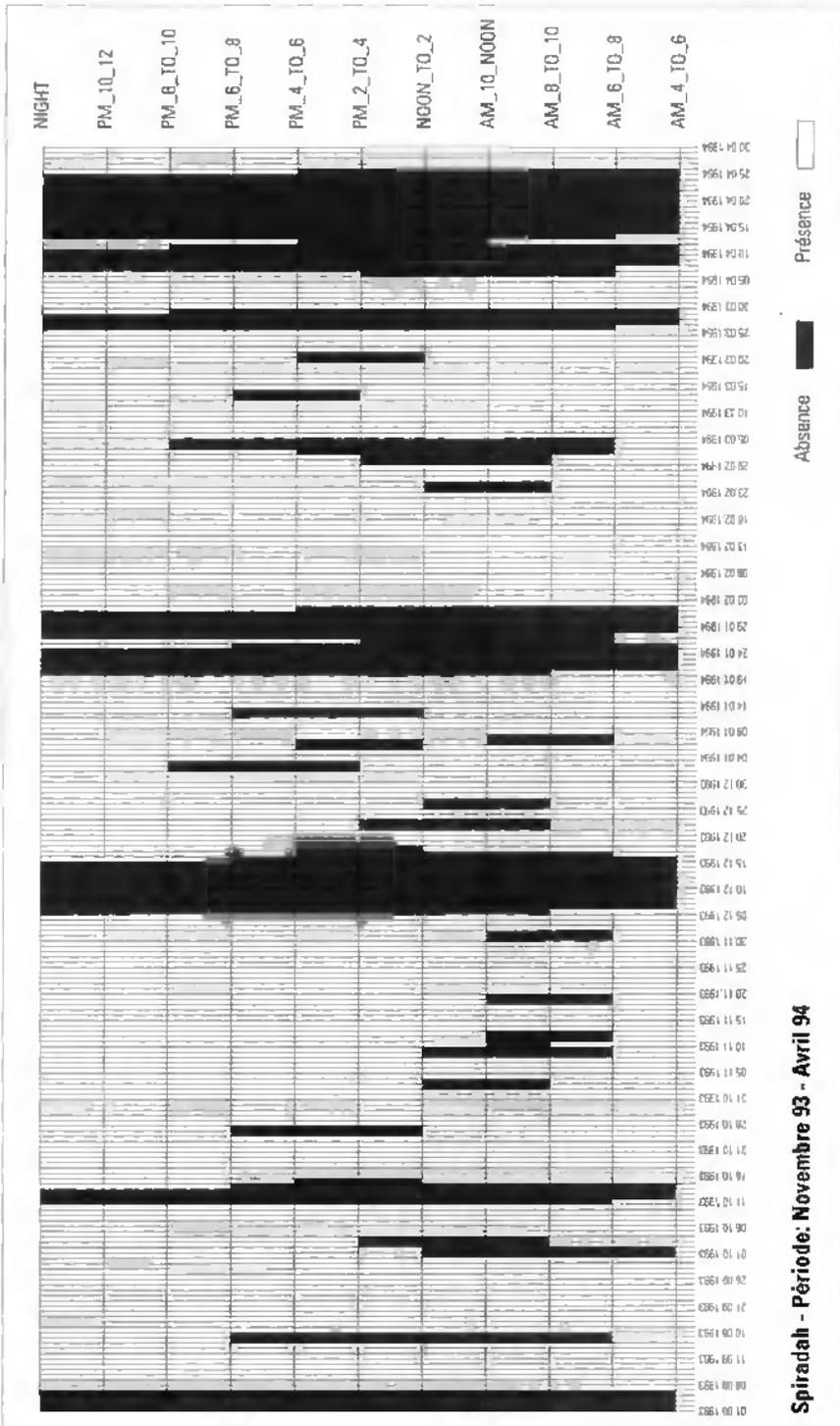


Figure 8: Les absences de la communauté de résidence (Spiradah).

Dans la, la transhumance personnelle prend tout son sens. En effet, Spirandah, veuve depuis dix ans, possède un terrain près de Mûrang'a dont la charge repose sur sa fille. Elle s'y rend fréquemment (surface noire du schéma) pour récolter du café ou du maïs. Elle revient à Nyakinyua – où séjourne alternativement l'un de ses deux fils – chargée des produits de son champ. Mais elle est également passée à Nairobi pour y retrouver sa seconde fille. L'étendue du réseau de l'unité domestique (Spirandah et ses deux fils) est représentée par la figure 9 l'étendue du réseau de spirandah.

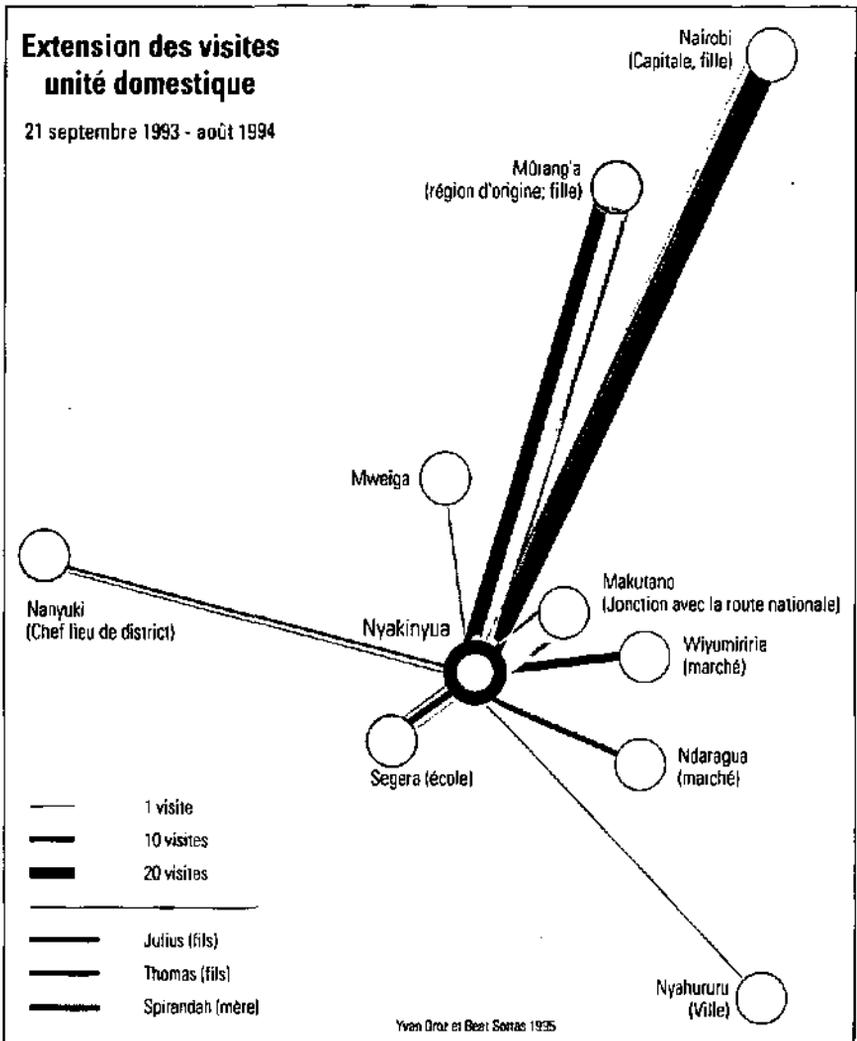


Figure 9: L'étendue du réseau de Spirandah.

Une remarque s'impose, car la figure 9 l'étendue du réseau de spirandah ne représente qu'imparfaitement les déplacements. Les traits dissimulent des va-et-vients ainsi que des étapes. En effet, un voyage dans la région d'origine est souvent l'occasion de rendre visite à un membre de la famille dans une communauté voisine. Ce déplacement permet aussi de faire des emplettes en ville, à Mûrang'a. En outre, tous les mouvements – à l'exception de ceux vers Segera – passent par Makutano, halte des bus qui sillonnent la région.

La figure précédente donne une image synchronique de la transhumance personnelle – mais également de l'archipel vertical – qui dissimule l'histoire personnelle. A titre d'exemple, nous présentons trois récits de vie qui font ressortir les différentes étapes parcourues au cours de l'existence. Ils constituent des exemples de la transhumance personnelle et laissent parfois entrevoir les différentes îles de l'archipel vertical.

*
* *

Gatambo ne savait pas l'année de sa naissance. Mais son grand frère, «scolarisé», lui répétait qu'il était né en 1926. Le frère de Gatambo s'est trouvé initié parmi le *riika* Kianduma, nom d'un lieu dans le district de Mûrang'a. Gatambo est né à Roro dans le district de Mûrang'a, location de Kîrîti, division de Kangema. Le père de Gatambo a quitté Roro en 1928 pour se rendre dans la Vallée du Rift. Il a laissé son fils et ses deux plus jeunes femmes avec son bétail (moutons, chèvres et vaches) à Roro. Le père est parti avec ses deux autres femmes et ses fils circoncis pour travailler dans une ferme «blanche». En fait, ce sont ses fils qui étaient engagés pour ramasser le pyrèthre, traire les vaches et s'occuper du bétail. Les deux premières femmes ont suivi leurs enfants tout en s'opposant à la venue des plus jeunes épouses. Le père a donc accepté de les laisser à Mûrang'a, car elles n'avaient que de jeunes enfants «inutiles» pour aider aux tâches qu'impliquait ce déménagement. Après le départ du père et de ses deux épouses, la mère de Gatambo s'est trouvée confrontée à des difficultés. Les anciens propriétaires de la parcelle ont appris le déménagement du père et ils ont alors exigé qu'il paie une nouvelle somme pour garder son lopin de terre³². Mais le père de Gatambo a refusé et ses deux jeunes épouses ont dû quitter la parcelle. Elles ont demandé à un voisin l'autorisation de construire une maison sur sa terre. Celui-ci la leur a accordée en échange d'un mouton et de bière de *mûratina*. Puis, avec l'aide de leurs enfants devenus adultes, elles ont acheté une nouvelle parcelle dans la même location.

³² Le père de Gatambo devait être un dépendant (*mûhoi*) (Adam et Kuria 1991: 14-22).

Gatambo a été circoncis en 1940, durant la guerre des Italiens (guerre du Somaliland et reconquête de l'Éthiopie). Il est resté pour s'occuper du bétail de son père – activité qu'un Kikuyu circoncis n'était plus censé faire – car il était le plus jeune de ses fils. Gatambo a suivi l'école pendant deux ans, mais ses parents se sont opposés à ce qu'il continue en *Standard 3*, car les cours s'étalaient sur l'ensemble de la journée et il n'aurait plus pu s'occuper du bétail. C'est le seul enfant parmi ses frères et sœurs à avoir suivi l'école, les autres n'ont appris à lire et à écrire que bien plus tard, grâce aux classes pour adultes.

En 1945, il a abandonné le troupeau de son père pour se rendre pendant une année à Kinangop comme travailleur agricole dans une ferme «blanche». Il avait l'intention de gagner assez d'argent pour payer l'écolage d'une école de filage et de tissage. Il récoltait le pyrèthre, sarclait et préparait les champs. Avec l'argent économisé sur son salaire et avec l'aide de ses frères, il a payé les 30 shillings – l'équivalent de dix mois de travail – d'écolage et il a suivi cette formation pendant six mois. Cette école se trouvait dans les environs de Roro, ce qui lui permettait de rentrer à la maison les samedis et dimanches. C'était un soulagement, après l'année d'absence qu'il avait passée à Kinangop.

Sa formation terminée, il s'est rendu à la mission catholique de Kijabe³³ où il a travaillé pour acheter une machine à filer. Il vendait alors les produits de son travail à Nairobi. En 1951, Gatambo a changé d'emploi car il avait entendu dire qu'il y avait beaucoup de travail de construction à Kitale. Il s'est rendu à Nakuru puis à Kitale et s'est engagé dans une entreprise de construction: il a bâti l'école de Kimerere à Kitale. C'est avec cet argent, et l'aide de ses autres enfants, que sa mère a acheté une parcelle à Roro. La déclaration de l'état d'urgence a contraint Gatambo à rentrer à Mûrang'a et c'est là qu'il a été arrêté par les Britanniques parce qu'il avait prêté serment Mau Mau (*muuma*) [Gatambo se fait discret et refuse de détailler ces événements]. Il est resté en détention de 1953 à 1955. Ensuite il a été transféré dans un camp de détention sur la Côte, à Magani, près de Mombasa. Il n'a été libéré qu'en 1959 pour rentrer chez lui et voir sa mère mourir deux semaines après son retour. Il a alors organisé les funérailles avec l'aide d'une belle-sœur dont le mari avait été abattu par les Britanniques à Nairobi. Ils ont cuisiné pour les invités et ont enterré la mère, sans qu'ils puissent payer un cercueil.

Il est resté sur la terre de sa mère à Mforo avec sa belle-sœur pendant quelques années passées à cultiver du maïs, des haricots et des pommes de terre, des choux et des patates douces. L'ancien propriétaire avait accepté de leur vendre une parcelle supplémentaire pour 210 chèvres (4'200 shillings) et ils ont pu procéder à des jachères grâce aux 9 acres de

³³ Il s'agit sans doute de la mission de l'AIM.

terre qu'ils possédaient. Au moyen de l'argent gagné, il a pu épouser sa première femme en 1964. Ce mariage tardif était dû à la situation politique et économique de Gatambo. Il a précisé que ses enfants ont le même âge que les petits enfants de ses compagnons de *riika* qui se sont mariés dès 1945. C'est en 1980 qu'ils ont décidé de subdiviser la parcelle de 9 acres entre les trois frères qui avaient participé à l'achat: l'épouse du frère décédé, un autre frère qui vit à Nairobi et Gatambo. Sa femme a donné naissance à une fille en 1966. Gatambo a épousé une seconde femme en 1979, car il désirait avoir un fils. Elle lui a donné une fille puis trois fils, dont le dernier est handicapé mental. Cette seconde épouse avait déjà un premier enfant né hors mariage.

Gatambo a investi une partie l'argent gagné grâce à la récolte du thé – planté sur une acre – dans l'achat d'une parcelle à Nyakinyua. L'autre part était répartie entre les deux épouses: Gatambo avait acheté, entre autres, une vache pour chacune d'elle et il ne lui restait que peu d'argent pour organiser le départ pour Nyakinyua. Ce n'est qu'en août 1989 qu'il est arrivé à Nyakinyua avec ses 24 moutons et s'est installé dans la maison abandonnée qu'un voisin de Mïoro avait construite l'année précédente. N'ayant pas de fils adulte, il se devait de mettre en valeur son nouveau terrain lui-même. Le troupeau a atteint 30 têtes avant qu'une épidémie ne tue un tiers des animaux. Les débuts ont été difficiles, jusqu'à ce qu'il récolte quelques pommes de terre et des courges en 1990. Ses deux épouses sont restées à Mïoro et ne viennent à Nyakinyua qu'une fois tous les trois mois. Gatambo est mort après une longue maladie en février 1994 et la parcelle – entretenue quelque temps par les habitants de Nyakinyua – est maintenant à l'abandon.

*

* *

Mari et femme présentent une appréhension différente de la vie. Ils énumèrent les faits marquants, pour chacun d'eux, et soulignent implicitement la division sexuelle du travail et par là de la représentation du monde. Ensemble, les deux récits de vie contribuent à présenter l'histoire d'une unité domestique.

Mama Joseph est née en 1934, près de Kipkabus, dans le district de Uasin Gishu. Ses parents travaillaient dans une ferme «blanche» et avaient à disposition un petit lopin de terre (une acre). Jusqu'à l'âge de dix ans, elle s'est occupée de ses frères et sœurs: elle portait le plus petit sur son dos pour décharger sa mère qui travaillait au champ. Mama Joseph participait aussi aux tâches ménagères. Ensuite, elle a commencé à travailler dans les champs de pyrèthre de la ferme «blanche» et gagnait 30 cents par *debe*³⁴ de pyrèthre récolté. Elle pouvait alors gagner jusqu'à 45 cents

³⁴ Mesure de volume qui correspond environ à trois gallons (12 litres).

par jour qui étaient versés à sa mère, car elle était trop jeune pour apparaître sur la liste des employés. Son père coupait du bois de feu pour les fours à sécher le pyrèthre.

Mama Joseph a été «circoncise»³⁵ en 1951, avec un groupe de jeunes filles. En raison de l'état d'urgence, toute la famille s'est trouvée chassée de la ferme où elle travaillait et a dû regagner Nyeri. Un membre de la famille leur a offert une parcelle où ils ont construit une maison. Mais l'année suivante, ils ont été déplacés dans un village – Kamako, Gĩtathi-inĩ – construit pour les anciens squatters. En effet, les parents de Mama Joseph ne possédaient plus de terre dans leur région d'origine, ils étaient nés dans le district de Uasin Gishu et Mama Joseph ne s'était jamais rendue à Nyeri. Seules quelques tantes y vivaient encore. Les grands-parents avaient émigré longtemps auparavant et avaient laissé leur terre à une personne [dépendant *mũhoi* ?]. Celle-ci était morte et avait donné «sa» terre en héritage à ses propres fils qui n'étaient pas au courant de l'existence des propriétaires antérieurs et de l'accord qu'ils avaient avec leur père. Il n'y avait plus de recours possible pour récupérer la terre familiale, affirme Mama Joseph. Dans le village, ses parents ont pu construire une maison, mais ils n'avaient pas de champ à disposition pour cultiver. Ils se rendaient sur les champs abandonnés des alentours et récoltaient ce qui y poussait : c'était la Guerre civile³⁶. Mama Joseph a commencé à travailler dans des fermes proches de Nyeri et dans des entreprises de construction : elle «décorait» les murs avec de la terre. Les gens du village qui avaient un emploi recevaient des laissez-passers pour aller travailler à l'extérieur du village. Ses parents ont quitté le village en 1960 pour Nyahururu où ils ont rejoint le frère du père qui leur a donné un lopin de terre.

Mama Joseph s'est mariée en 1958 et a rejoint son mari à Burguret (district de Nanyuki), en 1959. Il travaillait à l'exploitation d'un puits, dans une ferme «blanche» et pompait l'eau pour remplir un réservoir. C'est en 1958 que son fils aîné est né, il travaille maintenant comme électricien à Nanyuki. Elle a ensuite donné la vie à deux filles entre 1958 à 1964 et c'est cette même année qu'ils ont migré vers la forêt classée du Mont Kenya, à Kahorora. Dans la forêt, ils ont reçu l'autorisation de cultiver deux acres pendant trois ans, mais ils devaient planter des arbres avant de recevoir deux nouvelles acres de terre à cultiver. Une nouvelle fille est née en 1966.

Ils recevaient peu de visites dans la forêt ; en revanche, Mama Joseph se rendait quelques fois par an à Nyahururu pour rendre visite à ses parents et à ceux de son mari. Elle leur apportait des pommes de terre, car ils en

³⁵ Un seul et même terme kikuyu *ĩrua* signifie la circoncision et la clitoridectomie ainsi que les cérémonies qui sont attachées à ces événements.

³⁶ Le chapardage dans les champs suscite l'opprobre et seuls les adolescents s'y risquent en temps de paix.

récoltaient de grandes quantités à Kahorora. Un nouvel enfant est né en 1971, un garçon. Les trois premiers nés étaient alors à l'école, ils ont suivi leur scolarité jusqu'en *Form 2* (10 ans d'école) et *Standard 7* (7 ans). Les deux filles sont mariées maintenant, l'une vit près de Naro Moru et l'autre à Ichugu où son mari a acheté une parcelle après avoir été chassé de la forêt de Kahorora. Joseph, son fils, est né en 1973 et la dernière fille, Mûthoni, en 1977. A Kahorora, Mama Joseph était membre d'un groupe féminin d'entraide très actif. Elles allaient travailler chaque semaine chez l'un des membres du groupe ou louaient leurs services contre une rémunération financière. Il y avait également beaucoup d'échanges entre les voisins et la communauté était très vivante; et Mama Joseph de préciser: «ce n'est pas comme à Nyakinyua!» Avant la création de ce groupe d'entraide, une tontine s'était formée. Quarante femmes contribuaient 20 shillings chaque mois et la somme était remise à l'une des participantes. Le groupe d'entraide s'est inspiré de cette expérience réussie et les femmes l'ont enregistré officiellement en 1973.

En 1988, on leur a annoncé qu'ils allaient être chassés de la forêt l'année suivante. Avec son mari, ils ont commencé à chercher une nouvelle parcelle et se sont inscrits dans la groupement d'achat de terre de Thika. Ils ont vendu leurs cinq vaches pour investir 15'000 shillings dans ces deux parcelles. Son mari est venu en éclaireur à Kîhiû Mwîri en juillet 1989 et le reste de la famille s'y est installé au début de 1990. Depuis lors, les récoltes sont rares et la vie est difficile dans cette nouvelle communauté. Heureusement, son mari est employé comme gardien de troupeau par une femme qui ne vit pas à Nyakinyua. Il gagne 550 shillings par mois, ce qui leur a permis d'acheter de la nourriture pour survivre lors de la sécheresse et de payer l'écolage des enfants.

*

* *

Baba Joseph est né en 1928 dans la ferme d'un Colon allemand, à Ndaragua. Son père possédait quatre acres de terre à Tetu, près de Nyeri. Il a quitté son terrain en le laissant à la disposition des autres membres de sa famille. A Ndaragua, il est devenu contremaître dans la ferme du Colon allemand. Il a épousé deux femmes qui lui ont donné onze garçons. Le père est arrivé à la conclusion qu'il ne pouvait diviser sa parcelle de Tetu entre ses fils. Il a alors décidé de la vendre pour partager l'argent entre ses fils. Avec cet argent, les frères de Baba Joseph ont acheté des petites parcelles de terre. A l'adolescence, le propriétaire lui a proposé d'aller travailler comme chauffeur de tracteur dans une autre ferme qu'il possédait à Ndaiga, près de Nanyuki. Baba Joseph a accepté son offre, car il désirait devenir indépendant de ses parents et gagner sa vie. Il est resté à Ndaiga jusqu'à ce qu'il ait 20 ans environ, puis il a trouvé un nouvel emploi dans

la ferme de K.A. André, près de Rumuruti. C'est là qu'il a participé à un serment Mau Mau, avant de s'enfuir de la ferme pour se rendre à Nanyuki, en quête de sécurité. En effet, la situation était très tendue dans la région de Rumuruti et le seul endroit calme était la ville de Nanyuki. Il était alors employé par un Anglais appelé Sommit. Baba Joseph a continué de travailler à la scierie de Sommit. Après avoir économisé suffisamment d'argent, il s'est rendu à Tetu pour trouver une femme. Il a ensuite commencé à payer la *riracio* [assurance-mariage: 30 moutons, une vache, un pardessus et beaucoup de bière de *mûratina*] et est retourné à Nanyuki avec sa jeune épouse.

Un jour, un de ses amis lui a proposé de venir le rejoindre dans une scierie à Kahorora, dans la ceinture forestière du Mont Kenya. Baba Joseph a accepté et a quitté son emploi pour travailler dans cette scierie du Ministère des forêts. Pendant toute cette période, Baba Joseph ne voyait que peu ses parents ou ses frères. Les visites avaient lieu lorsqu'un membre de la famille se trouvait en difficulté (sécheresse, maladie...) ou lors des moments importants de la vie. Ainsi, ses frères l'ont aidé à payer la *riracio* pour sa première femme. Lorsque la scierie a été fermée, Baba Joseph s'est tourné vers l'agriculture, car la forêt de Kahorora était l'endroit rêvé pour planter des pommes de terre. Il est ainsi devenu squatter dans les forêts du Mont Kenya. En 1989, les autorités ont expulsé la communauté qui s'était formée à Kahorora et Baba Joseph s'est vu dans l'obligation de trouver rapidement une parcelle. Un ami lui a alors parlé d'un groupement d'achat de terre de Thika, qui avait mis en vente des parts. Baba Joseph est devenu propriétaire d'une parcelle à Kihîu Mwirî – la communauté qui borde Nyakinyua à l'est – et d'une autre près de Thika.

Archipel vertical

Au cours de ces récits de vie, nous avons déjà pu saisir, par moments, le sens pratique que recouvre l'archipel vertical dans l'ensemble des pratiques migratoires. Ce concept n'est autre que la mise à profit de l'écosystème et du sociosystème par l'unité domestique. Cette adaptation a rendu possible l'établissement de sociétés bien plus denses et diversifiées que les potentialités écologiques ne le laissaient penser.

La notion d'*archipel vertical* a été introduite par John Murra (1981) pour l'économie andine précoloniale et elle permet d'appréhender la dimension économique du processus que nous avons décrit. Elle indique également le caractère commun à plusieurs sociétés de ces stratégies de survie. Dans ses travaux, John Murra a montré l'importance – tant pour les individus que pour les sociétés – d'un éparpillement des lieux de production dans les différents écosystèmes andins. Ainsi, sur chaque parcelle, un membre de la famille étendue, de la communauté ou un allié était chargé de cultiver les produits adaptés à l'écosystème, ou de pratiquer une activité artisanale (extraction de sel, tissage, poterie, etc.). Des échanges fréquents avec la

communauté d'origine avaient lieu. Ils concernaient les produits de chaque parcelle, mais ils étaient également l'occasion de trouver une épouse, de participer à une fête ou à un rituel important et soudaient ainsi les multiples îles qui constituaient cet archipel. Celles-ci se trouvaient éloignées par quelques jours de marche mais d'autres étaient si lointaines que plusieurs dizaines de jours s'avéraient nécessaires pour les rejoindre. Dans les Andes, ce processus a permis de maintenir une densité démographique élevée et de développer des activités diversifiées. La métaphore de l'archipel vertical se réfère également aux échanges lointains qui avaient lieu en Mélanésie jusqu'au début de ce siècle et que Malinowski a rendu célèbres à travers son ouvrage sur les Argonautes du pacifique occidental ³⁷.

Or, depuis plusieurs siècles, les Kikuyus ont migré en quête de nouvelles terres, animés par l'idée de «l'homme accompli» – le *mûramati* dont John Lonsdale (1992: 332-346) décrit les vertus – qui pouvait se réaliser soit au travers de la reproduction de relations de pouvoir et des conflits préexistants, soit par la mise en production de nouvelles terres «vierges». Celles-ci pouvaient être achetées aux premiers occupants ou «offertes» par des pionniers riches en terre (Adam et Kuria 1991, Leakey 1977). Le système kikuyu de propriété de la terre – le *githaka* – impliquait une fragmentation de la terre en raison des règles successorales et de l'octroi successif de parcelles par le *mûramati*. En outre, lorsque Charles Ambler parle de Migwani – une communauté dans le district de Kitui – il détaille l'organisation sociale en des termes tout à fait transposables aux Kikuyus précoloniaux. Il décrit l'archipel vertical représentant le socle qui rendait possible les mouvements de population qui font l'objet de sa thèse: «Within each of these neighbourhoods, families dispersed their plots to take advantage of local variations in soil types. Vegetation, and climate. In the process, farmers spread their risks and found the best possible conditions for raising different crops. The resulting complicated patterns of land use ensured that in every locality a number of different lineage would own or utilize land. This fragmentation and interpenetration of lineage residence and land holdings effectively blurred the boundaries among lineages» (Ambler 1988: 19). La mise en valeur de niches écologiques différenciées était donc une caractéristique de l'agriculture précoloniale qui accroissait la sécurité de subsistance, car: «There were sound agro-ecological reasons for fragmentation. By cultivating different crops spread over multiple agro-ecological zones, farmers could spread the risks due to micro-climatic variations and to pests and diseases. In the event of drought, for instance, crops on a few plots would fail, but not all of them would fail. The cultivation of multiple plots could also even out seasonal

³⁷ Voir Mauss (1983: 174-191) pour le système d'échanges des Trobriands, considéré comme un fait social total à l'instar de la circulation familiale.

patters of labour demand, because cultivation and harvesting tasks would be staggered, depending on where the plots were located in the agro-ecological profile» (Dewees 1995: 226).

Ce n'est qu'au début des années soixante que le remembrement parcellaire a tenté de mettre fin à cette fragmentation au nom d'une meilleure productivité agricole, mais aux dépens de la sécurité de subsistance. Aujourd'hui, l'archipel vertical est toujours au cœur de la reproduction sociale kikuyu. Nous estimons que les mêmes pratiques sociales – relevées au Kenya central, en Mélanésie, en Valais et dans les Andes – permettent aux unités domestiques de maintenir un niveau de vie comparable à celui dont elles jouissaient lors des décennies précédentes, mais au détriment des structures familiales. En effet, si par le passé la famille étendue avait le loisir de s'exprimer et de se reproduire sur les parcelles relativement importantes du *mbari*, aujourd'hui seule la famille patrimoniale peut être pratiquée en raison de l'exiguïté de la parcelle familiale et de la dispersion de ses membres. Ni la transhumance personnelle, ni l'archipel vertical ne sont des phénomènes récents et les échanges que nous avons décrits ne sont que l'expression actuelle de pratiques sociales façonnées par l'ethos migratoire kikuyu.

Nous employons le concept de l'archipel vertical dans un sens large et le rattachons à l'idée kikuyu de l'homme accompli qui nous occupera plus loin. Parallèlement à la transhumance personnelle, ce concept englobe non seulement les aspects démographiques de l'unité domestique et les aspects proprement économiques mais aussi les aspects culturels. Ainsi, les échanges entre les membres d'une même famille patrimoniale, l'utilisation de niches écologiques diversifiées ou de positions socio-économiques multiples, les réunions de famille «rituelles», qui permettent de trouver un conjoint ou de dépasser une situation difficile, offrent aux familles kikuyus une possibilité de survivre dans un environnement censé ne pas le leur permettre (Kohler 1987a, Flury 1987, Sottas 1992, Sottas et Wiesmann 1993).

Si nous envisageons maintenant le même archipel vertical sous l'aspect diachronique, nous voyons l'unité domestique subir le classique processus de fission (Goody 1958) et de nouvelles unités dépendantes et parfois temporaires se constituer. Le processus nous offre le spectacle d'une famille patrimoniale – en expansion ou en contraction – qui met à profit de multiples zones écologiques et milieux socio-économiques. Cette famille se distribue sur un territoire étendu. Les grands-parents conservent une parcelle dans la région d'origine; au cours des années 1960 et 1970, lors du boom du café, ils ont acheté une, ou plusieurs, parcelle(s) dans une région relativement favorable à l'agriculture pour y envoyer leurs enfants. Et aujourd'hui, les petits-enfants défrichent la savane sur la terre que leurs propres parents ont achetée à la fin des années 1980. Si nous revenons à l'aspect synchronique, nous observons une famille éparpillée dans un

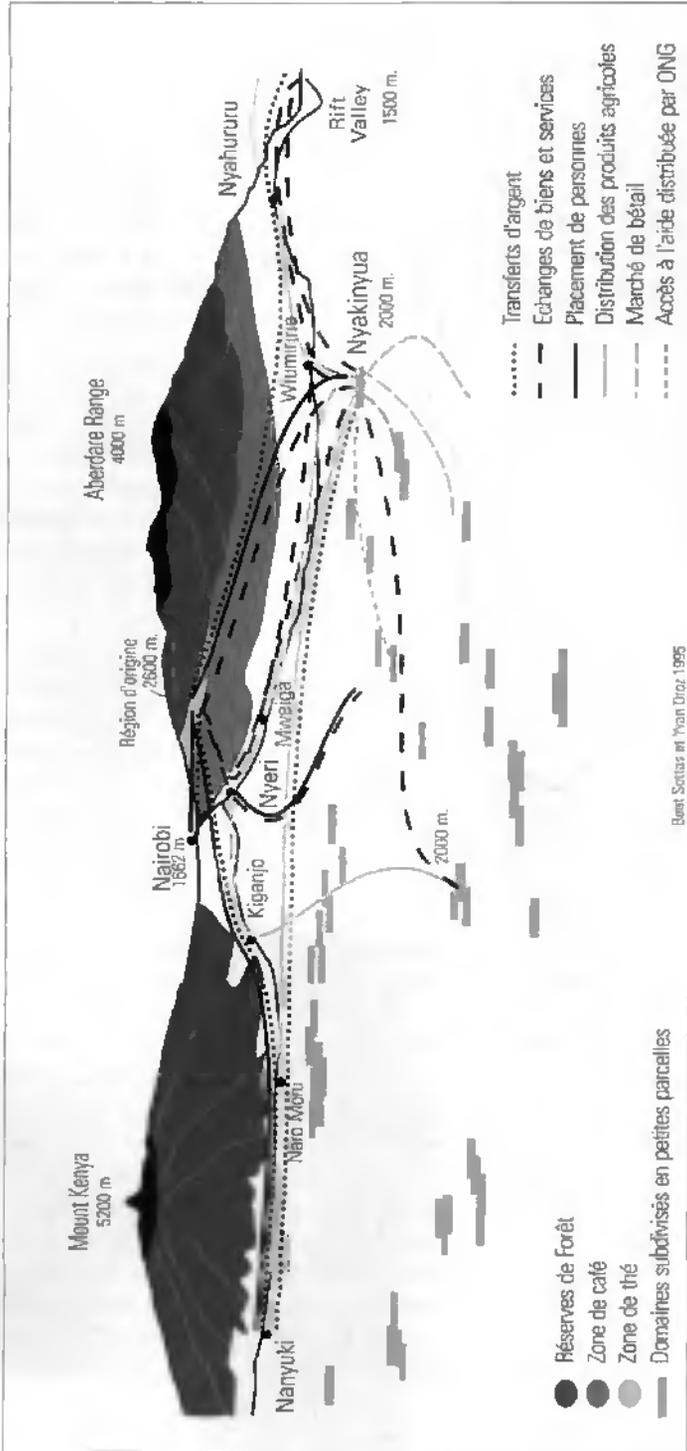


Figure 10. Schéma de l'archipel vertical.

espace géographique. Les frères et sœurs vivent dans des régions éloignées, qui en ville, qui en savane, qui en terre productive. Le groupe familial occupe ainsi des «niches» socio-économiques et écologiques complémentaires qui lui permettent, si ce n'est de prospérer, tout au moins de survivre dans un environnement économique et politique peu propice.

La famille patrimoniale – ossature de l'archipel – existe en tant qu'unité sociale grâce aux échanges qui persistent plus ou moins intensément entre ses différents membres. Ces échanges ont lieu plus particulièrement lors des réunions de famille ou lors des visites chez des parents pas trop distants, car le coût du transport est un facteur limitant les échanges. Comme nous le verrons lorsque nous nous intéresserons au régime de parenté, tout le groupe familial se retrouve ainsi au moins une fois par année dans ces réunions qui sont le lieu d'échanges et de prises en charge (scolarisation des enfants, aide financière pour l'établissement d'un migrant, partage des frais d'un traitement médical, organisation du mariage d'une fille ou d'un fils, etc.).

Dans la représentation qui suit, nous pouvons voir les flux migratoires et les échanges entre les membres de la famille qui tissent la trame de l'archipel vertical. Le plateau de Laikipia forme le cœur du réseau de transferts, mais ceux-ci s'étendent également vers la Vallée du Rift, vers la capitale Nairobi, ou vers d'autres villes ou régions plus éloignées. Les flèches représentent des mouvements de biens, de services et de personnes. Elles sont l'exemple de la circulation familiale.

Après la représentation géographique (fig. 10), nous observons dans la figure 11 la durée des déplacements en heures, classés par lieu de destination, des membres de quelques unités domestiques de la communauté de Nyakinyua. Les séjours aux lieux d'origine se manifestent clairement (Mûrang'a, Nyeri), ainsi que les passages dans les centres administratifs et commerciaux (Nanyuki et Wiyumiririe). Si nous considérons le nombre total de déplacements, et non plus leur durée, ces deux types de déplacements se distinguent nettement: peu de séjours, mais de longue durée aux lieux d'origine et de fréquentes visites qui ne dépassent que rarement la journée aux centres administratifs et commerciaux. Ces deux formes de mouvements expriment bien la mise à profit de l'espace social et économique qui forme un des aspects de l'archipel vertical.

Nous ne prétendons pas avoir présenté de manière exhaustive la circulation familiale car le processus que nous avons décrit est, pour reprendre les termes de Prothero et Chapman (1985: 26): «the continuing dialectic between local households and communities on the one hand, and their cultural, socioeconomic, and political environments on the other, may be conceived as one of changing sets of relationships. Such relationships, as well as the transformation experienced by both whole communities and the wider society, denote processes of far greater subtlety and complexity than can be reduced to a remorseless sequence of lineally-arranged stages from things "rural" to things "urban".»

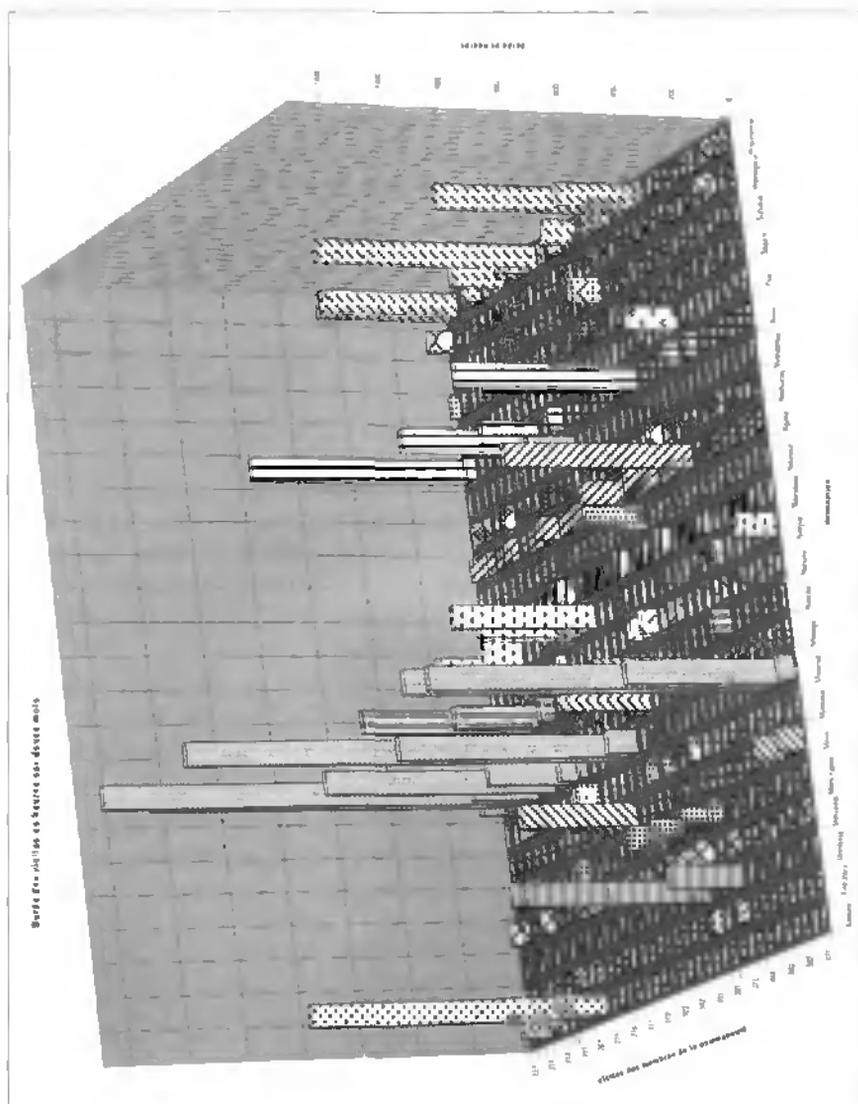


Figure 11: Schéma de la durée des déplacements des membres de quelques unités domestiques.

Nous avons cependant souligné toute la subtilité et la complexité du phénomène ainsi que son insertion dans un contexte culturel. Par cette analyse systémique, nous pensons avoir apporté une meilleure compréhension des flux migratoires. Ceux-ci étaient jusqu'à présent trop souvent conçus comme la fuite de personnes en quête d'une vie meilleure, comme des étapes fixes dans un processus de déplacement, ou comme de simples changements définitifs de lieu de résidence grâce à un mariage de circonstance.

Or, nous avons montré que le principe organisateur des pratiques migratoires englobe bien plus de facteurs que ne le laissent entendre les analyses purement économiques. Ce principe incorporé a permis, entre autres, de minimiser les risques sociaux, écologiques, mais aussi économiques inhérents à la vie quotidienne et de résister aux situations de crises profondes. Toute la diversité des pratiques migratoires se déploie sur les trois plans que nous avons identifiés. Elles participent à la fois de l'individu et de l'unité domestique; elles s'ancrent tant dans l'écosystème que dans le sociosystème et elles se présentent tant dans la diachronie que dans la synchronie.

Néanmoins, la transformation des relations familiales a réduit la sécurité de subsistance. En effet, la limitation des échanges au niveau de la famille patrimoniale a affaibli la capacité des unités domestiques à faire face aux impondérables. Lorsque la famille étendue était encore au cœur des échanges entre parents, chaque unité domestique pouvait répartir les infortunes sur un vaste réseau, ce qui n'est guère possible aujourd'hui. Néanmoins la transhumance personnelle et l'archipel vertical, en d'autres termes la circulation familiale des Kikuyus permet – encore ? – aux membres de la famille patrimoniale de vivre dans un environnement écologique, social et politique difficile.

SCHÈME MIGRATOIRE, ETHOS, HABITUS

it was the ambition of every Kikuyu to found a sub-clan [*mbari*]. (Leakey 1977: 113)

Les modifications du schème migratoire constituent la trame de notre thèse, il se profilera tout au long des chapitres et s'entr'apercevra en filigrane des paragraphes. En effet, l'objectif de ce travail est de mettre en évidence l'ethos qui sous-tend les pratiques sociales des migrants kikuyus et de dégager les transformations auxquelles il est sujet depuis le début du siècle. L'hypothèse originelle peut se formuler de la manière suivante: le schème migratoire, partie de l'ethos ou élément d'un habitus, ne disparaît pas au gré des événements mais se métamorphose et se déplace vers une autre dimension de l'espace social. Dans le cas présent, le concept de migration – au cœur des pratiques sociales kikuyus – sera le fil rouge que nous suivrons dans notre excursion au travers des pratiques sociales kikuyus. Nous verrons que le schème migratoire se modifie au cours de ce siècle et passe des pratiques sociales de conquête d'un espace géographique à l'attente de salut personnel.

Ouvrons une parenthèse pour clarifier les rapports entre schème migratoire, ethos et habitus. Nous suivons Pierre Bourdieu (1980: 91) lorsqu'il définit l'habitus comme: «Produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques, individuelles et collectives donc de l'histoire, conformément aux

schèmes engendrés par l'histoire; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps.» Le schème migratoire correspond à un des éléments de l'habitus qui informe tant les perceptions, la pensée que les pratiques sociales. L'ethos constitue un ensemble de schèmes de penser lestés par des aspects moraux, symboliques ou affectifs. Il est intimement lié à l'idée de valeur, au bien et au mal qui s'exprime le plus clairement dans l'idéal de l'homme accompli (*māramati*)³⁸. Ces trois concepts (schème migratoire, ethos et habitus) forment une suite de degrés qui embrassent la conceptualisation des pratiques sociales. Ainsi, le schème est plus partiel, mais aussi plus opérationnel, car dans son aspect fragmentaire on peut l'attacher à des pratiques sociales particulières. Lorsque ces pratiques sont principalement informées par des connotations morales, le concept d'ethos intervient. Celui-ci assimile divers schèmes au sein d'un système implicite de valeurs. Un dernier degré concerne l'ensemble des pratiques sociales qui réalisent tant l'individu que l'unité domestique, il s'agit là de l'habitus. A nos yeux, ce dernier concept unifie toutes les expressions sociales, triviales aussi bien que morales, intentionnelles ou non-conscientes, individuelles ou collectives, libres ou déterminées. Il permet de sortir des antinomies classiques qui grèvent les conceptualisations de la société dont «l'exemple le plus typique est l'opposition, tout à fait absurde scientifiquement, entre individu et société, que la notion d'habitus en tant que social incorporé, donc individué, vise à dépasser» (Bourdieu 1987: 43). Il n'est donc ni l'expression d'un déterminisme social absolu comme l'affirment certains critiques restés attachés à une conception naissante de l'habitus (Bourdieu et Passeron 1970) qui ne soulignait qu'implicitement l'aspect systémique du concept, ni l'expression d'un individualisme méthodologique, bien qu'il attache une importance essentielle à l'idiosyncrasie personnelle.

Nous observerons les conséquences actuelles de la métamorphose du schème migratoire sur la parenté et sur certains rituels. Nous verrons ce qu'il subsiste aujourd'hui de la reproduction sociale kikuyu étudiée dès les années trente par les anthropologues britanniques. La persistance de la notion d'homme accompli, qui assure l'avenir de sa descendance masculine par la distribution des terres qu'il a nouvellement acquises ou qu'il a su préserver, ressortira. Parallèlement, nous montrerons que l'affaiblissement de la famille étendue en une famille patrimoniale ne signifie pas l'effacement des liens de parenté devant les «forces du marché». Cette famille

³⁸ Greet Kershaw (1997: 16) présente certains aspects des notions du bien et du mal, dans leur rapport à l'histoire, parmi les Kikuyus précoloniaux.

patrimoniale conserve encore aujourd'hui toute son importance sociale et économique dans les événements importants de la vie du migrant (accès aux terres, mariage, école, entraide...) et inspire la piété filiale, garantie par le pouvoir qu'ont les anciens de proférer une malédiction sur leur descendance. Nous verrons aussi que l'accomplissement de soi passe encore aujourd'hui par l'acquisition de terre puisque – mise à part la stérilité – rien de pire que d'être enterré au sein d'un cimetière municipal ne peut arriver.

Au préalable, nous évoquerons les manipulations du «mythe fondateur» des Kikuyus et l'emploi politique qui en est fait depuis le début du siècle par les acteurs du jeu politique kenyan. Louis Leakey et Jomo Kenyatta sont deux exemples paradigmatiques des manœuvres symboliques suscitées par la création des Kikuyus. En effet, avant de parler des pratiques sociales kikuyus, nous devons nous interroger sur l'invention ou l'imagination des ethnies et plus particulièrement des Kikuyus. Dans ce cas particulier, c'est l'ancrage mythique du schème migratoire et sa fonction de légitimation des prétentions kikuyus sur les terres du centre du Kenya, qui nous semble être le point de cristallisation de l'ethnie.

Puisque notre propos est de traiter des métamorphoses du schème migratoire, il nous faudra analyser la représentation de la terre en pays kikuyu. L'achat de terre, le défrichement des forêts «vierges», l'aliénation coloniale de terres marginales, le remaniement parcellaire consécutif à la Guerre civile, la «récupération» des terres lors de la décolonisation par les collaborateurs des Britanniques et la redistribution des privilèges étatiques après la mort de Kenyatta seront successivement et succinctement abordés pour définir la dynamique migratoire de la reproduction sociale kikuyu «traditionnelle». Dans cet historique, une première métamorphose du schème migratoire de la dimension spatiale vers une dimension sociale apparaîtra peu à peu. La reproduction d'une position sociale et les tentatives de l'améliorer, grâce à l'éducation – écoles missionnaires ou indépendantes – qui débouchent sur un travail salarié, permettent de suppléer à la fermeture de la frontière pionnière. La collaboration avec les Britanniques a ouvert des perspectives inédites d'ascension économique dans le nouveau contexte que constitue l'administration et l'économie coloniale.

Nous envisagerons les deux stratégies, que sont l'éducation et la collaboration, comme défrichement d'un nouveau territoire économique. Elles offrent un premier exemple de la transposition du schème migratoire d'une forme spatiale vers une expression euphémisée: le déplacement n'est plus essentiellement géographique, mais il prend la forme d'une ascension sociale, d'un processus de distinction. Paradoxalement, ce développement découvre le sens que recouvrait la migration concrète, car celle-ci avait pour motif premier la volonté de réaliser l'idéal de l'homme accompli (*mĩramati*) et représentait ainsi une forme d'ascension ou de reproduction sociale. En effet, les «Kikuyus» ne sont devenus tels qu'en tant que pionniers, ils se targuaient de mettre en valeur des terres «inutilisées» et de

réaliser ainsi un accomplissement personnel par la fondation de nouveaux domaines (*githaka*). C'est par cet enfantement agricole que l'homme accompli atteignait à l'immortalité lorsqu'il donnait son nom à un «lignage»: objectif ultime de l'accomplissement de soi.

Après l'indépendance, la première vague de migrants «économiques» (scolarisés, employés, squatters) tente de saisir les nouvelles possibilités offertes par la politique nationale. L'accomplissement de soi passe alors par le cortège de prébendes et de corruptions proposées par le nouvel Etat kenyan. Il s'agit de partir à l'assaut de l'Etat et de réinvestir les différents capitaux (sociaux, économiques ou de prestige) dans l'acquisition des propriétés «blanches» des White Highlands – ces terres qui étaient réservées exclusivement aux Colons blancs – et dans le contrôle de pans entiers de l'économie nationale. La propriété de la terre demeure le but poursuivi par ces «migrants» puisque les bénéfices économiques sont réinvestis dans l'acquisition de terre: la métamorphose du schème migratoire reste fragile et l'affirmation de son succès passe toujours par la propriété foncière.

Les lynchages aveugles de petits voleurs (ou supposés tels) et les accusations de sorcellerie attestent de la diminution du contrôle social – tant communautaire qu'étatique. A l'impossibilité de suivre les prescriptions de la morale kikuyu et à la diminution du contrôle social s'ajoutent les impasses écologiques et politiques, pour n'offrir d'autre échappatoire au migrant que la fuite dans l'imaginaire. Il s'agit là d'une nouvelle métamorphose du schème migratoire, qui après s'être euphémisé dans une ascension sociale, «s'intériorise» en attente individuelle de la Rédemption divine. Le migrant n'a plus alors comme but l'acquisition de terres concrètes, mais reporte ses espoirs vers les espaces imaginaires que représentent l'obtention du salut éternel. Ainsi s'expliquent d'une part l'attente millénariste de la pluie dans les régions semi-arides et l'abandon du futur entre les mains de Dieu, d'autre part, la conversion à quelque nouvelle secte annonciatrice du Jugement dernier, qui caractérisent les petits paysans kikuyus du plateau de Laikipia.

La dernière transformation, dont le schème migratoire est aujourd'hui le sujet, s'exprime par l'abondance baroque de multiples mouvements religieux qui font du Kenya le pays des mille sectes. Nous décrivons certaines «Eglises», puis analyserons les rumeurs incessantes consacrées à l'existence de sectes sataniques liées au pouvoir temporel. Celles-ci sont le signe – aux yeux de certains croyants – de l'approche de la fin des temps. Nous verrons les impasses où s'est égarée la morale kikuyu: lorsque l'option de fonder une nouvelle Eglise n'est pas réalisable, le *mûramati* (l'homme accompli) se révèle être un idéal inaccessible à la grande majorité des Kikuyus. Il ne permet plus au petit paysan de s'accomplir selon les canons de sa société. Les modifications que nous mettrons en évidence correspondent bien à ce que Pierre Bourdieu (1997: 71) appelle: «La pratique analogique fondée sur le *transfert de schèmes* qui s'opère sur la base d'équivalences acquises

facilitant la substituabilité et la substitution d'une conduite à une autre et permettant de maîtriser, par une sorte de généralisation pratique tous les problèmes de même forme susceptibles d'être proposés par des situations nouvelles.»

Pour conclure, nous tenterons, en premier lieu, d'esquisser l'avenir qui attend les migrants de la plaine de Laikipia et de déterminer dans quelles conditions une migration peut se réaliser sans aboutir inéluctablement à la misère. Ensuite, nous reviendrons à l'ethos migratoire et nous soulignerons l'interpénétration des métamorphoses du schème migratoire et les liens que ses facettes entretiennent entre elles. Nous proposerons alors une définition du schème migratoire à partir des pratiques sociales que nous aurons étudiées. En dernier lieu, nous dégagerons les implications plus générales impliquées par les métamorphoses du schème migratoire tout en soulignant ses articulations au sein d'un habitus.

L'invention des Kikuyus: us et abus politiques du schème migratoire

Quel rôle a joué le mythe d'origine des Kikuyus dans la légitimation des pratiques migratoires ? Nous tenterons de répondre à cette question sans pour autant réécrire l'histoire des Kikuyus ou du Kenya central, mais en mettant l'accent sur les manipulations de l'histoire, de la tradition ou des récits des origines. L'emploi politique du mythe d'origine de *Gikũyũ na Mũũmbi* est un exemple de ces manipulations. Il a servi de légitimation à l'aspiration à constituer une ethnie Kikuyu fondée en pratiques migratoires. Dans ce cadre, les reconstructions historiques auxquelles Louis Leakey et Jomo Kenyatta se sont livrés ainsi que le contexte scientifique et politique qui entourait cette création «mythique» sont éclairants. En effet, l'œuvre de Louis Leakey représente l'une des sources principales, et surtout la plus exhaustive, pour l'ethnographie des Kikuyus précoloniaux. D'un point de vue épistémologique, il nous a paru important de replacer ces textes ethnographiques dans le contexte de leur écriture afin de jauger leurs rapports à la réalité sociale d'alors. En effet, nous mettrons fréquemment ces deux ouvrages à contribution dans les chapitres suivants et les mettre en perspective s'avère, dès lors, essentiel à la validité de notre intention comparative. Nous présenterons, ensuite, quelques considérations sur la notion d'ethnie; ceci pour déconstruire, au préalable, l'image figée des Kikuyus précoloniaux qui pourrait surgir de la suite de notre travail. Nous terminerons cette partie en nous penchant sur le Kenya central au XIX^e siècle et nous décrirons les groupes locaux, en tant que société de Frontière pionnière. Cette notion, telle qu'Igor Kopytoff l'a définie, nous servira de guide pour tenter de comprendre l'ethos migratoire kikuyu et la réécriture de l'histoire précoloniale que Charles Ambler a effectuée donnera une substance particulière à cette théorie.

***GIKUYŪ NA MŪŪMBI*: LES USAGES DE L'ORIGINE MYTHIQUE**

En préambule, une mise en garde s'impose car cette section pourrait être interprétée comme la répétition d'une pratique hélas courante: le meurtre du père ethnographique. Or, notre propos n'est pas de disqualifier les ethnographies de Jomo Kenyatta ou de Louis Leakey. Il s'agit de porter un regard critique sur les textes à notre disposition, car, dans le cas des Kikuyus, un vaste ensemble de documents historiques permet cet exercice.

Répetons que nous considérons ce point comme un préalable à l'utilisation que nous ferons des textes de Louis Leakey et, dans une moindre mesure, de Jomo Kenyatta dans le chapitre suivant, lorsque nous comparerons la «société kikuyu» précoloniale avec les pratiques actuelles.

Jomo Kenyatta et l'usage politique du mythe

People did not remain but became Kikuyu.
(Lonsdale 1992: 354)

Dans la forme canonique que nous lui connaissons aujourd'hui, le mythe d'origine des Kikuyus s'ouvre ainsi: «According to the tribal legend, we are told that in the beginning of things, when mankind started to populate the earth, the man Gikûyû, the founder of the tribe, was called by the Mogai (the Divider of the Universe), and was given as his share the land with ravines, the rivers, the forests, the game and all the gifts that the Lord of Nature (Mogai [*Ngai*]) bestowed on mankind. At the same time Mogai made a big mountain which he called Kere-Nyaga (Mount Kenya), as his resting-place when on inspection tour, and as a sign of his wonders. He then took the man Kikuyu to the top of the mountain of mystery, and showed him the beauty of the country that Mogai had given him. While still on the top of the mountain, the Mogai pointed out to the Gikûyû a spot full of fig-trees (*mikoyo*), right in the centre of the country. After the Mogai had shown the Gikûyû the panorama of the wonderful land he had been given, he commanded him to descend and establish his homestead on the selected place which he named Mokerwe wa Gathanga. Before they parted, Mogai told Gikûyû that, whenever he was in need, he should make a sacrifice and raise his hands towards Kere-Nyaga (the mountain of mystery), and the Lord of Nature will come to his assistance» (Kenyatta 1978: 3-4). L'auteur continue en relatant la rencontre avec Mûûmbi, l'Eve kikuyu, puis la naissance des neuf filles fondatrices des clans et l'apparition, grâce à Dieu, de leurs maris. Ensuite il relate le règne despotique des femmes sur les hommes, la révolte de ceux-ci et l'instauration de la «société kikuyu» «traditionnelle». Ce dernier point n'est que rarement présent dans les récits collectés au début du siècle. Il s'est vu octroyer une grande importance dans la théorie évolutionniste des «populations» du Kenya, car il «démontrait» la relative proximité des Kikuyus aux origines des sociétés humaines. En effet, ceux-ci étaient censés conserver dans leur mémoire collective le souvenir du passage du matriarcat au patriarcat... En filigrane au récit de Jomo Kenyatta apparaissent l'origine chrétienne de l'éducation de son auteur ainsi que les grands thèmes et l'origine de l'ethnographie fonctionnaliste britannique qui ont imprégné sa formation à Londres.

Le «premier couple» reçoit donc de Dieu l'ensemble des territoires qui s'étendent à perte de vue depuis le sommet du Mont Kenya. *Ngai* – le Créateur kikuyu – lui demande de les coloniser et de les faire fructifier. Les parallèles avec l'Ancien Testament sont légions dans les quelques pages que Jomo Kenyatta a rédigées sur le «nouveau» mythe d'origine des Kikuyus: Adam et Eve, le don du monde à l'homme pour qu'il le peuple, le sacrifice exigé par Dieu à Moïse sur la montagne, les tribus d'Israël représentées par les filles, fondatrices des clans... Ces parallèles frappent à tel point que nous pouvons mettre en doute la «kikuyuité» de cette version du mythe d'origine. En effet, il n'apparaît que tardivement dans les récits des voyageurs ou dans les relevés des premiers administrateurs³⁹. Le Père Cagnolo (1933: 226-228) ne mentionne pas ce mythe d'origine; en revanche, il présente un autre récit d'origine – commun à cette époque – qui relate la division du monde selon les modes de vie. C.W.S. Hobley (1922) ne cite aucun mythe d'origine de la tribu Kikuyu. Les époux Routledge (1910: 283) relatent, sans nommer les héros fondateurs, une version lapidaire du mythe de *Gikâyû na Mûûmbi*. Dans cette version, sans doute «authentiquement» Kikuyu, l'homme en passant par le Mont Kenya aurait rencontré Dieu. Celui-ci lui aurait offert les terres propices à l'agriculture, mais il aurait réservé les plaines pour les Maasais et les forêts aux Ndorobos. Il n'est pas fait mention de *Mûûmbi*, ni de ses filles. Ce n'est, à notre connaissance, qu'avec Jomo Kenyatta (1978) que le mythe prend la forme canonique que nous lui connaissons actuellement. Il s'agit là de l'acte fondateur d'une ethnie Kikuyu qui n'existait pas en tant que telle avant que les nécessités administratives et politiques ne l'inventent. D'ailleurs, c'est aussi ce que laisse entendre Valeer Neckebrouck (1978: 29) lorsqu'il affirme: «Nous sommes en présence d'une manifestation de la continuité organique entre la mythologie et la politique. Ce qui à l'origine n'a probablement été qu'un chant de reconnaissance en est venu dans le contexte de l'oppression coloniale à se transformer en un instrument idéologique destiné à cimenter l'union de tous les membre de la tribu et à forger et entretenir sa résistance et sa révolte. L'idée de l'existence d'une situation particulière à l'époque des origines insinue et véhicule subtilement celle de la légitimité, de la nécessité et de la pérennité de cette situation.» Chant de reconnaissance, récit épique ou légende historique, le texte de *Gikâyû na Mûûmbi* s'est transformé en mythe fondateur d'une «ethnie» imaginaire: les Kikuyus.

Il est significatif que les autres groupes ethniques n'apparaissent pas dans la version canonique du mythe d'origine. En effet, le mythe rapporté par les époux Routledge insère les Kikuyus parmi les groupes voisins. Il explique les différents modes de vie et les relations qui les unissent au

³⁹ Voir également l'article de Lonsdale (1996b: 105).

lieu de légitimer une possession foncière hégémonique. Jomo Kenyatta élude cet aspect d'interrelations et de complémentarité pour fonder les prétentions kikuyus sur les terres dont les Maasaïs avaient été expulsés pour créer une «réserve tribale» destinée aux Colons blancs: les *White Highlands*. Le moment de l'écriture du mythe canonique nous semble ainsi important. Il s'agissait, d'une part, de réaffirmer les revendications des Kikuyus déboutés par la *Land Commission* de 1932 et, d'autre part, de remobiliser les Kikuyus après la controverse sur la clitoridectomie des années 1929-1930⁴⁰. Dans un but politique, Jomo Kenyatta a remodelé le mythe d'origine pour rassembler derrière le couple éponyme des Kikuyus les différents groupes locaux réunis au sein de la «réserve tribale» des Kikuyus⁴¹.

Cet emploi politique du mythe d'origine s'est amplifié au cours de la colonisation pour atteindre son apogée lors de la Guerre civile. Ensuite, la notion d'appartenance à la «maison de Gíkũyũ et Mũũmbi» a été réactivée lors des conflits politiques qui ont secoué le règne du Président Kenyatta: la campagne de serments de la fin des années soixante et la lutte pour la succession présidentielle en sont des exemples⁴². En outre, le mythe resurgit lors des événements qui ont ensanglanté le Kenya central entre 1991 et 1994. Les troubles ethniques fomentés par des membres du gouvernement kenyan ont trouvé une réponse dans des prestations de serment par certains Kikuyus. L'emploi politique du mythe pour réaffirmer l'appartenance à l'ethnie est toujours d'actualité dans les conflits politiques du Kenya⁴³. Or, ces prestations de serments sont liés – dans l'imaginaire des Kikuyus, mais aussi du gouvernement – à la Guerre civile, et à la résurgence de mouvements armés censés défendre les «enfants de Gíkũyũ et Mũũmbi». Cette association entre le mythe d'origine, les serments et la violence politique explique la réaction brutale des forces de l'ordre lors des diverses prestations de serment en 1993 et 1994, ainsi que le sérieux qui entourait ces événements parmi les migrants kikuyus du plateau de Laikipia.

Par ailleurs, l'usage politique du mythe d'origine, dans la version canonique de Jomo Kenyatta, a subi un renversement au profit des positions «révolutionnaires» prônées par l'écrivain Ngũgĩ wa Thiongo. Son roman

⁴⁰ Voir sur cette controverse les textes: Murray (1974), Sandgren (1989), Strayer (1978).

⁴¹ Voir Lonsdale (1992: 347-350) pour la création de l'ethnie Kikuyu à partir des groupes de la réserve tribale.

⁴² Voir l'article de Green (1990: 79-81) et les textes de Buijtenhuijs (1971 et 1982), de Neckebrouck (1983) et Maloba (1993) pour les Mau Mau et le texte Lonsdale, Booth-Clibborn et Hake (1978) pour les emplois politiques des serments lors des événements de 1969.

⁴³ Voir Droz et Sottas (1996), ainsi que les nombreux articles dans le quotidien *Nation* (p. ex. 24 juillet 1993, 29 septembre 1993: 20, 24 décembre 1993: 16, 1er juin 1994: 28, 23 juin 1994: 4).

A grain of wheat en est l'exemple le plus frappant. Il met en scène le prophète Mûgo wa Kîbîra et l'ancêtre éponyme des Kikuyus: Mûûmbi dans un récit sur les Mau Mau. Il fait ainsi appel au mythe mobilisateur contre son créateur, puisqu'il critique vertement les loyalistes et le régime politique kenyan qui auraient confisqué les «fruits de l'Indépendance».

Un autre exemple soulignera l'efficacité du mythe canonique. Au lieu même de l'origine prétendue de tous les Kikuyus, Mûkûrwe wa Gathanga, des serments ont eu lieu au cours de la Guerre civile, à côté de la maison qui servait de garnison aux loyalistes. Les risques que présentait cette prestation de serment aux abords d'un poste loyaliste montrent bien l'importance que recouvrait ce lieu pour les Mau Mau. Le fait que les loyalistes n'ont jamais eu vent de ces cérémonies était perçu comme le signe d'une intervention divine destinée à protéger les patriotes. Quelques années plus tard, la foudre a frappé cette maison et l'a réduite en cendres. Dans l'imaginaire kikuyu, il s'agissait là d'un autre signe indubitable de la colère de *Ngai* à l'égard des collaborateurs des Britanniques.

Aujourd'hui, les habitants montrent des «anciennes» maisons, construites dans les années septante, à l'endroit même où gisaient les restes de celles de Gîkûyû et de Mûûmbi soulignent-ils. L'existence des ancêtres éponymes est donc considérée comme une réalité historique par certains habitants. Pourtant le «don» par *Ngai* des terres environnant le Mont Kenya ne semble pas être considéré comme un argument légitimant les pratiques migratoires kikuyus. Celles-ci sont justifiées par des éléments «laïques»: épuisement des terres, exigüité des propriétés, nombreux enfants, etc. Toutefois, il est vraisemblable que cette légitimation mythique, même si elle n'apparaît pas dans les propos de nos interlocuteurs, constitue bien la raison profonde du «droit» des Kikuyus à coloniser les terres de la Province de la Vallée du Rift.

Le conseil municipal de Mûrang'a avait le projet de construire un complexe touristique sur les lieux mêmes où *Ngai* déposa Gîkûyû et Mûûmbi. Les promoteurs auraient conservé les murs des maisons du couple fondateur et de leurs filles. Le vieux figuier, mentionné dans le mythe, est encore debout. Il couvre de son ombre une partie des nouvelles constructions et montre les traces des anciens sacrifices de Gîkûyû, affirment les habitants. Ce projet de complexe touristique leur a paru sacrilège et la communauté a tenté de s'y opposer. Mais les promoteurs ont eu gain de cause et ont entamé la construction du complexe peu après la mort de Kenyatta. Nos interlocuteurs ont laissé entendre que le vieux président n'aurait jamais laissé faire un tel acte et que l'accord de l'autorisation était un signe de l'irrespect du nouveau président pour les valeurs sacrées des Kikuyus. Les habitants ne sont pas restés inactifs face aux machines qui défiguraient le sommet de la colline. Ils auraient recouru à une malédiction pour faire cesser cette profanation, comme l'a affirmé un ancien en parlant de *kîrumi*. Aujourd'hui, les machines rouillent à côté des structures

inachevées des bâtiments; ceux-ci tombent en ruine et s'enfoncent peu à peu dans le sol. Cette malédiction n'est pas la première manifestation du déplaisir de *Ngai* face au manque de considération dont souffre aujourd'hui ce lieu sacré. Ainsi, lorsque certaines femmes se sont hasardées à récolter du bois de feu auprès du figuier sacré, elles se sont vu réprimander par une voix mystérieuse qui semblait provenir de l'arbre et les menaçait d'une malédiction terrible. C'est avec une satisfaction mêlée de respect que nos hôtes nous ont présenté les ruines des bâtiments et les carcasses rouillées. Elles affichaient l'actualité du mythe fondateur et son efficacité reconfortante face à la disgrâce politique dans laquelle vivent les Kikuyus actuellement. Ainsi, le mythe canonique n'a pas fini de hanter la vie politique kenyane, comme le montrent les sous-entendus sur l'inactivité coupable du Président Moi lors de la construction du complexe hôtelier.

Si, au cours de la colonisation, le mythe canonique a déployé des effets qui ont dépassé les espoirs de son auteur, comme le montre la très forte adhésion des Kikuyus au KCA, puis au KAU, il a ensuite échappé à son créateur. En effet, Jomo Kenyatta s'est toujours distancié – de manière ambiguë il est vrai – des groupes radicaux qui ont utilisé ce mythe pour bâtir un autre mythe, celui des Mau Mau, héritiers de Gikûyû et Mûmbi. Lors de la Guerre civile, le mythe a fourni un des éléments constitutifs de l'imaginaire des guerriers Mau Mau. De l'indépendance à nos jours, le mythe d'origine continue d'être réactualisé politiquement lors des périodes conflictuelles. Il unifie les Kikuyus derrière une cause ou un guide, soit pour défendre le monopole du pouvoir politique comme lors des événements de 1969, soit pour tenter de conserver le pouvoir à la mort de Jomo Kenyatta, soit pour favoriser la constitution d'une force politique unifiée au sein du nouveau jeu politique constitué par la disparition du président kikuyu, soit enfin pour assurer la défense des migrants kikuyus dans les régions affectées par les troubles ethniques. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, la référence aux ancêtres éponymes renforce le sentiment d'une unité des Kikuyus face aux «nettoyages ethniques». L'efficacité symbolique du mythe canonique trouve une nouvelle actualité en raison des troubles «ethniques»: elle suscite un réflexe d'unité des Kikuyus face au monde hostile ⁴⁴.

⁴⁴ Voir Greet Kershaw (1997: 187-188) pour la description d'un processus similaire lors de la lutte anti-coloniale. Dans quelle mesure cet épisode historique est-il présent à l'esprit des migrants kikuyus reste une question ouverte. Nous n'en avons jamais entendu parlé, mais nous n'avons pas non plus posé de question sur ce thème. L'acquiescement que suscitait la référence à l'unité des Kikuyus lors de l'évocation des ancêtres éponymes laisse penser que son efficacité symbolique reste entière.

Louis Leakey et l'usage académique du mythe

Louis Leakey et Jomo Kenyatta

Louis Leakey (1977: 48) reste discret quant au mythe d'origine des Kikuyus: «According to Kikuyu tradition, the whole tribe is descended from one man and one woman who were created by God, and who were set down by their Creator at a place called Mûkûrwe wa Gathanga. This is the Kikuyu version of the "Garden of Eden" story [...] Mûmbi was the wife of Gîkûyû and had nine daughters, but no sons. These nine daughters are regarded as the ancestors of the nine main Kikuyu clans, which are still named after them.» Cette version télégraphique du mythe nous apparaît curieuse si nous la mettons en regard de celle de Jomo Kenyatta et de la minutie qui prévaut dans l'ensemble de l'ethnographie de Louis Leakey. S'agit-il d'un «oubli» ou d'une volonté de passer sous silence le texte de son concurrent Jomo Kenyatta? L'emploi politique du mythe par les représentants du KCA et le conflit sourd qui l'opposait à Jomo Kenyatta⁴⁵ sont probablement la cause de cette omission. En effet, notre auteur a toujours considéré cette association et son président comme des éléments subversifs (Leakey 1952: 86-97). Pourtant, une autre explication pourrait s'avérer exacte: les anciens qui ont collaboré avec Louis Leakey pour élaborer sa somme ethnographique ne connaissaient pas ce mythe, ou alors, ils l'ont passé sous silence afin de disqualifier leurs concurrents dans la lutte qui les opposait aux membres du KCA.

Mis à part les aspects politiques, les conflits académiques ont également influé sur le mythe d'origine des Kikuyus au moment de sa rédaction. Il est important de rappeler que la publication de *Facing Mount Kenya* a constitué le couronnement de la formation ethnologique de Jomo Kenyatta. Ce texte, préfacé élogieusement par Bronislaw Malinowski, est aussi à comprendre comme un élément de la lutte académique qui faisait rage entre son auteur et Louis Leakey. Ce dernier, peu estimé par le père du fonctionnalisme britannique⁴⁶, était en quête d'une nouvelle virginité scientifique qu'il espérait trouver en tant qu'expert incontesté des Kikuyus. En effet, il avait perdu beaucoup d'estime parmi ses pairs archéologues après ses frasques matrimoniales et surtout en raison de sa légèreté méthodologique. Remarquons que ces éléments ne disqualifiaient pourtant pas l'ensemble de son travail archéologique, mais ils ont suscité

⁴⁵ Voir l'article de Berman et Lonsdale (1991: 161 sqq.). En outre, ce texte présente toute la complexité de la personnalité du paléontologue, agent secret et ethnographe que fut Louis Leakey.

⁴⁶ Bronislaw Malinowski avait donné un préavis négatif à une demande de Louis Leakey pour une bourse auprès de l'*International African Institute* (Berman et Lonsdale 1991: 159-160).

un doute quant à la valeur scientifique de ses résultats. Les collègues de Louis Leakey n'ont pas manqué cette occasion pour mettre au ban ce chercheur peu orthodoxe. Un conflit académique souterrain a donc opposé Jomo Kenyatta et Louis Leakey lors de leurs séjours conjoints en Grande-Bretagne. Ce conflit s'est poursuivi, sur le plan politique au retour de Jomo Kenyatta au Kenya puis jusqu'à l'Indépendance. Les remarques haineuses qui parsèment le texte de Henry Muoria (1994) laissent transparaître l'atmosphère qui enveloppait les relations entre Louis Leakey – dissimulé dans son texte sous l'appellation de «*the ambitious white man*» – et Jomo Kenyatta. Henry Muoria découvre le rôle obscur et peu brillant que Louis Leakey a joué dans la vie politique du Kenya colonial ainsi que les conflits qui l'opposaient à Jomo Kenyatta ⁴⁷.

Il nous semble que *The Southern Kikuyu before 1903*, la somme ethnologique de Louis Leakey est parfois hanté par le fantôme de l'auteur de *Facing Mount Kenya*. Ces deux auteurs avaient, présent à l'esprit, un agenda politique et académique contradictoire et concurrent lorsqu'ils écrivaient leur ethnographie des Kikuyus. John Lonsdale (1995: 263-271) analyse ce conflit lorsqu'il parle de la lutte entre le courant dynastique que le texte de Louis Leakey soutient et le courant générationnel du KCA, dont les prétentions sont exprimées dans la reconstruction de la «société kikuyu» présentée par Jomo Kenyatta. Ce conflit d'interprétation de la «kikuyuité» continuera tout au long de la période coloniale et réapparaîtra avec force lors de la Guerre civile. La manipulation des symboles de la «kikuyuité» par les acteurs de la Guerre civile en est un exemple frappant. Les prophéties de Mũgo wa Kibirũ concernant la fin de la présence britannique en pays kikuyu ont été entendues par les membres du KCA et par les futurs Mau Mau et la construction du collège de Githunguri ⁴⁸ était censée en réaliser un élément. Les autorités britanniques ne sont pas restées inactives dans cette guerre symbolique puisqu'elles ont détruit le collège au début de la période d'état d'urgence pour infirmer la prophétie qui prédisait leur défaite (Lonsdale 1995, Kibicho 1972: 35-39). Le meurtre «rituel» d'un membre de la famille de Louis Leakey qui fut kidnappé puis enterré la tête en bas afin d'annuler l'enterrement irrévérencieux dont avait souffert Wayaki est un autre exemple de cette guerre symbolique, à laquelle il faudrait ajouter les offensives psychologiques que subissaient les guerriers Mau Mau dans les camps de rééducation (Maloba 1993: 137-150).

L'interprétation des Mau Mau que Leakey présente dans ses ouvrages (1952 et 1954) et dans son activité contre-insurrectionnelle se comprend, d'une part en regard de la querelle entre le courant générationnel et le

⁴⁷ Voir Berman et Lonsdale (1991) pour la chronique de ces événements. Nous suivons ici leur analyse du contexte qui a présidé à l'écriture de l'œuvre de Louis Leakey.

⁴⁸ Collège destiné à former les instituteurs des écoles indépendantes.

courant dynastique et d'autre part sous l'éclairage du conflit qui opposait Louis Leakey aux membres du KCA. Jomo Kenyatta avait la prétention de réécrire l'histoire des Kikuyus et il insistait sur des aspects de l'organisation sociale (classe d'âge opposée au *mbari*, succession générationnelle opposée à l'accumulation économique du *mûramati*) qui mettait en péril les amis kikuyus de Louis Leakey. En effet, ces points sont rares dans son ethnographie qui ne présente pas les tensions structurelles qui traversaient la «société kikuyu» (Peatrik 1994), mais bien une image dynastique de la société précoloniale. Louis Leakey a ainsi construit, avec l'aide des comités d'anciens qu'il réunissait, une ethnographie «pastorale»⁴⁹ et conservatrice de la «société kikuyu». Comme l'écrit Carolyn Clark (1989: 384), cette image ne correspondait pas à la «société kikuyu», mais bien à l'idée qu'en avaient les Blancs: «Leakey's perception to "traditional" pre-colonial society as especially democratic, orderly, and organic was shared more widely by local-level colonial administrators than by the Kikuyu.» L'interprétation de Jomo Kenyatta et du KCA finira par devenir l'histoire officielle à l'Indépendance, mais l'ethnographie de Louis Leakey sera considérée comme l'histoire «ethnologique». Le travail de réification ethnographique est ainsi particulièrement frappant dans les œuvres de Louis Leakey et de Jomo Kenyatta. Le danger de succomber à cette réification ethnographique dénoncé par Jack Glazier (1985) est particulièrement flagrant dans le cas des Kikuyus précoloniaux puisque nous disposons de documents d'une richesse ethnographique rare, voire unique. Chaque texte présente une interprétation de la «société kikuyu» issue des besoins politiques, académiques ou administratifs de son auteur et la société ainsi décrite présente une stabilité qui contraste grandement avec les pratiques sociales d'alors.

Bien que le texte de Jomo Kenyatta (1978) présente une vision «de l'intérieur»⁵⁰ de la «société kikuyu», il reste trop lacunaire pour une approche comparative. Il constitue néanmoins une source importante pour une approche compréhensive de la «société kikuyu» précoloniale. En revanche, la minutie⁵¹ à laquelle s'est astreint Louis Leakey fait de son texte l'une des sources principales qui permettent de comparer les pratiques sociales actuelles avec celles du XIX^e siècle. L'emploi intensif que nous en ferons justifie une critique également minutieuse de cette somme ethnographique; rappelons donc les conditions de production et de diffusion de ce texte fondateur – ou de ce mythe d'origine – pour l'ethnologie des Kikuyus.

⁴⁹ Clifford et Marcus (1986: 98-121).

⁵⁰ Plus précisément, il s'agit de la perspective d'un enfant, puisque Jomo Kenyatta a quitté le monde kikuyu très tôt pour rejoindre l'éducation dispensée par les Missions.

⁵¹ Cette minutie est-elle une réponse aux critiques sur son laxisme méthodologique lors de sa première campagne de fouilles archéologiques? Quoi qu'il en soit, elle est précieuse.

«*The Southern Kikuyu before 1903*»

The Southern Kikuyu Before 1903 visait plusieurs publics. Il était censé d'une part relancer la carrière académique de son auteur, d'autre part il réaffirmait la position d'expert incontournable à laquelle Louis Leakey prétendait aux yeux de l'administration coloniale, en dernier lieu il s'adressait à la postérité des Kikuyus.

La revendication quelque peu naïve d'un ethnographe dilettante à l'excellence scientifique n'avait que peu de chance de se concrétiser académiquement. Mais l'existence de cette ethnographie volumineuse, restée quarante ans à l'état de manuscrit, présente des analogies avec la notion kikuyu de *kîrîra*, de connaissance secrète, pilier du pouvoir des anciens: «One might suggest, however, that the oracular voice of the unpublished big book was more influential than its printed word would have been, with its methodological and theoretical deficiencies, according to the professional standards of the time, publicly open to view. The existence of Leakey's magnum opus was widely known among anthropologists, and, while a few had had a chance to read copies of individual chapters that he had discretely circulated and been impressed by their wealth of detail, none had been able to read and assess the entire work» (Berman et Lonsdale 1991: 180). En effet, le contrôle que Louis Leakey a exercé sur son œuvre a rchaussé sa notoriété. Il l'a fait circuler partiellement au sein d'un cercle restreint au gré des circonstances. Ainsi, au cours de l'état d'urgence, l'administration britannique a publié en nombre limité des chapitres choisis destinés aux officiers de district. L'auteur – et après sa mort, sa famille – a fait lire certains chapitres aux ethnologues de passage, ce qui a fortement influencé leur travail. Distiller ainsi la connaissance selon les événements et les occasions correspond bien à la gestion du savoir que pratiquaient les anciens kikuyus pour asseoir leur autorité sur les jeunes. Si aucun succès académique n'a couronné cette œuvre, elle a permis à son auteur de prétendre – aux yeux de l'administration coloniale tout au moins – à l'excellence scientifique. En outre, la notoriété scientifique que l'auteur a acquise dans le domaine anthropologique reste aujourd'hui presque intacte. En dépit de ses travers méthodologiques et politiques, la somme imposante de Louis Leakey constitue toujours une source inépuisable d'informations et son œuvre est incontournable lorsque l'on désire étudier l'histoire de la «société kikuyu». Tout se passe comme si l'existence de cette monumentale ethnographie avait inhibé toute recherche pendant une trentaine d'années. En effet, l'existence de cette connaissance – supposée complète, mais restée secrète – explique, dans une certaine mesure, l'absence de travail ethnographique sur les Kikuyus jusqu'au début des années septante⁵².

⁵² Deux enquêtes de terrain ont eu lieu entre 1950 et 1970. L'une et l'autre pendant la

Louis Leakey, le Kikuyu blanc, maîtrisait bel et bien les tactiques d'affirmation du pouvoir auxquelles le courant dynastique kikuyu recourait, puisque son *kirîra* lui a permis d'asseoir sa prétention académique et de la conserver *post-mortem*.

Louis Leakey a connu un autre succès auprès de son deuxième public, l'administration coloniale, car son travail dans les services secrets lors de la Guerre civile en a découlé directement. En outre, il a joué tout au long de la période coloniale un rôle de conseiller et d'expert auprès de l'administration et du Gouverneur. Sa participation à de nombreuses commissions et à plusieurs procès n'était que l'expression officielle de son impact sur la politique de l'administration coloniale (Berman et Lonsdale 1991: 163-166 et 174-192). Sa «carrière» administrative, bien que discrète, peut être considérée comme une réussite, même si il n'a obtenu que tardivement une charge administrative: la direction du Coryndon Museum, le futur musée national du Kenya.

La postérité kikuyu constitue le dernier public visé par l'auteur et, sans doute, par le groupe d'anciens qui «offrait» les informations. Cet aspect ressort de manière exemplaire dans la description minutieuse des rituels et des interdits car: «Before Leakey wrote them down, many of these rules were the property, the specialized knowledge [*kirîra*], of the elders. In writing them down, Leakey wrote the kikuyu Bible (his father had translated the Christian Bible into Kikuyu, a different enterprise)» (Clark 1989: 393). Ecrire le livre fondateur de la «société kikuyu» était bien présent à l'esprit des anciens et de l'auteur. Louis Leakey compare son texte avec la description que les Romains – les colonisateurs d'alors – ont fait des habitants de la Grande-Bretagne qui constitue la seule connaissance que les Britanniques conservent de leurs ancêtres. La prétention de Louis Leakey d'écrire la Bible des Kikuyus se trouve affirmée dans l'introduction de *The Southern Kikuyu Before 1903* (1977: xii), lorsque l'auteur convainc les anciens de livrer leurs *kirîra* pour la postérité, avant que cette «connaissance secrète» ne sombre dans l'oubli. Ce faisant, Louis Leakey reproduit l'acte fondateur que son père avait effectué en traduisant la Bible en kikuyu, ce qui éclaire les prétentions de l'auteur des 1'400 pages de cette ethnographie d'une lumière particulière.

Louis Leakey ne peut pas être considéré comme le seul auteur de cette somme ethnographique, car avant le travail de rédaction proprement dit, les comités d'anciens ont reconstruit la société précoloniale à l'instigation de l'auteur officiel. En outre, le manuscrit n'était pas prêt pour la publication et le texte que nous avons à disposition est le fruit du travail d'édition de Jean Ensminger et Gladys S.B. Beecher. Pour porter un regard critique

Guerre civile ou juste après la fin de l'état d'urgence (Jeanne Fisher et Greet Kershaw). Seule celle de Greet Kershaw a été publiée (1997), hélas après la rédaction de ce travail.

sur ce texte fondamental, il faudrait analyser cette dernière «reconstruction» de la «société kikuyu» qui date du milieu des années septante.

Carolyn Clark (1989: 388) souligne l'importance des motivations politiques dans les propos du groupe d'anciens qui ont contribué à la rédaction de *The Southern Kikuyu Before 1903*: «The interpretation of Kikuyu society reached through Leakey's consultation with the elders is of a community run by a democratic council of senior male elders, integrated by religious precepts, and made manifest in the instances of ceremonies and ritual. The elders' ambitions accommodated, or were co-determined by, forces which promoted the colonial interpretation of the little community. From my reading of the ethnography and the times, I find that the Kikuyu elders were concerned with consolidating and asserting their powers as elders in a changing political and economic environment. The writing of the ethnography was a political act which provided them a stage. The elders collaborated in the production of this ethnography in an attempt to define and maintain their rights and authority.» les comités d'anciens étaient réunis en «séminaire» chez Mbiyu Koinange pour élaborer un relevé complet des pratiques sociales afférentes à un des événements qui rythmaient la quotidienneté kikuyu. Ces comités d'anciens ont utilisé cette occasion pour affermir leur pouvoir tant en regard de l'administration coloniale – puisqu'ils devenaient dans l'imaginaire colonial les «sages» kikuyus – que face aux militants du KCA. Cet auteur insiste sur les liens souterrains qui ont modelé cette reconstruction de l'histoire des Kikuyus tant de la part de Louis Leakey que du comité des anciens.

Les divers auteurs de la somme ethnographique étaient des acteurs importants dans le jeu politique qui agitait la scène kikuyu: «Leakey's collaboration with the Kikuyu elders involved them both in the construction of a Kikuyu past, shaped by their different positions in and perceptions of the then current Kenyan politics and economics, and their desires for the future» (Clark 1989: 381). Ces liens avec les enjeux politiques du moment ne sont nulle part plus évidents que dans le dernier chapitre consacré à l'*ituika*. En effet, le pouvoir – symbolique et économique – du courant dynastique dépendait en dernier recours de la connaissance secrète que certains de ses membres détenaient au sujet de cette cérémonie qui réactualisait un des trois principes organisateur de la «société kikuyu» précoloniale. En rendant public le *kirira*, les anciens «coupaient l'herbe sous les pieds» de leurs successeurs et actuels opposants politiques. Ils leur retiraient un moyen d'asseoir leur pouvoir sur la génération suivante, mais surtout, ils interdisaient la tenue d'une nouvelle cérémonie de passage du pouvoir générationnel (*ituika*) à laquelle les membres du KCA prétendaient.

En effet, celle-ci était caractérisée par la transmission du *kirira* générationnel censé protéger la «société kikuyu» des influences néfastes et des cataclysmes. La cérémonie perdait son sens si cette connaissance secrète,

source de ce pouvoir, se trouvait à la disposition de tout un chacun, et surtout des colonisateurs. Les anciens savaient ainsi le régime générationnel sur lequel leurs opposants s'appuyaient. La réponse du KCA ne s'est pas fait attendre puisqu'une offensive victorieuse est menée par cette association en vue d'empêcher les anciens de livrer ces secrets. Les militants du KCA ont mis en doute la probité des anciens en les accusant de renier leur devoir sacré. Les garants de la «tradition» se voyaient pris à leur propre piège, puisqu'ils prêtaient le flanc au reprocher de divulguer leurs connaissances à un étranger alors que les «purs» Kikuyus n'y avaient pas accès (Leakey 1977: 1278). Le comité d'anciens s'est refusé à divulguer ces informations après avoir été accusé de vendre le *kirira* aux Blancs. Ainsi, le travail d'écriture constituait bien une manipulation consciente de l'histoire des Kikuyus. La lutte qui faisait alors rage entre le courant dynastique et générationnel se distingue en filigrane à certains passages du texte.

En dépit de toutes les influences politiques qui ont modelées la reconstruction de la «société kikuyu» précoloniale, des motivations personnelles qui ont présidées à la rédaction du texte, et du travail éditorial – qui nous demeure inconnu –, *The Southern Kikuyu Before 1903* reste une source de première importance pour comprendre les pratiques sociales kikuyus d'aujourd'hui. Malgré l'absence d'une vision dynamique de la reproduction sociale, les descriptions minutieuses des rituels – dans toute leur complexité ethnographique – nous offre l'assise indispensable pour expliquer certains principes qui traversent la vie quotidienne des migrants kikuyus du plateau de Laikipia.

LA MIGRATION DANS LE MYTHE

Precolonial politicians called their listener by a collective name but the audience kept changing. Immigrants became Kikuyu; in hard times failed Kikuyu fled. Kikuyu were continually negotiating rights to their working environment, whether by female pawns, male servants, tenants or allies. Their political thought developed within imported institutions, a multiethnic morality and an inclusive theology.

(Lonsdale 1992: 347)

Les «Kikuyus» n'existaient pas en tant que tels avant la Colonisation, en revanche le sentiment de partager un ensemble de pratiques sociales et surtout un idéal de soi commun existait bel et bien. Il s'agissait d'une part du défrichage des terres conquises sur la forêt et mises en culture, essence de l'accomplissement de soi en tant que *mûramati*, et d'autre part des trois

régimes qui informaient l'organisation sociale des groupes de pionniers. Le sentiment d'appartenir à une «ethnie» kikuyu s'est forgé au cours des luttes politiques qui ont marqué le deuxième tiers de ce siècle, plus particulièrement par «l'invention» – au sens que Terence O. Ranger donne à ce mot⁵³ – du mythe de *Gikuyu na Mũũmbi*. Si les ethnies sont inventées par l'Etat colonial, elles sont ensuite imaginées par les membres des groupes locaux, en d'autres termes: «Lonsdale calls the colonial (and post-colonial) invention of ethnic groups and their exploitation as units of patronage "political tribalism"; the imagination by Africans of ethnic citizenship he calls "moral ethnicity"» (Ranger 1993: 95). Politique, morale, ethos, invention et imagination se côtoient pour donner naissance aux ethnies qui sont aujourd'hui un élément dominant, voire exclusif, dans la construction de l'identité.

A la suite de l'invention administrative des réserves tribales, les deux «pères fondateurs» des Kikuyus ont participé à l'objectivation politique ou anthropologique du groupe ethnique kikuyu, car l'un comme l'autre désiraient s'appuyer sur cette «ethnie» pour atteindre à l'idéal de soi qu'ils convoitaient. Dans le cas des deux auteurs que nous avons étudiés, comme dans celui des migrants, la manipulation de l'espace imaginaire ou géographique octroie un gain de capital symbolique important. Ce sont ces manipulations que nous rassemblons sous le terme de migration, car elles comportent toutes un déplacement dans les espaces géographiques, sociaux ou imaginaires et visent à la réalisation de soi. Ainsi, si le migrant réalise l'ethos prescrit dans le mythe d'origine par le déplacement géographique, ces deux auteurs se réalisent politiquement et académiquement à l'aide du mythe.

Au cours du processus de cristallisation des ethnies que nous allons étudier, le mythe d'origine est passé du statut de récit oral, perdu au sein d'un ensemble d'autres textes, au statut de mythe fondateur d'une ethnie imaginée; à l'instar des futurs «Kikuyus» qui ont passé d'un ensemble fluide de groupes locaux, vaguement apparenté, à une ethnie de pionniers cultivateurs, confinés dans les limites étroites d'une réserve tribale. Le récit acquiert un statut hors du commun par un déplacement de sa position dans l'imaginaire, comme le migrant ou le *squatter* se réalise en tant qu'homme accompli et atteint ainsi à une forme d'immortalité, par le déplacement géographique. Il est sans doute trop tôt pour qu'apparaissent ici tous les parallèles à tirer avec les migrations foncières, les migrations sociales et le millénarisme, qui conduisent à la réalisation de soi. Néanmoins, les manipulations du mythe d'origine, peuvent être conçues comme une migration dans l'imaginaire (millénarisme chrétien ou Mau Mau) qui soutient parfois une migration dans l'échelle sociale. Ce dernier aspect

⁵³ Voir Hobsbawn et Ranger (1983); Ranger (1993) et Anderson (1996).

devient évident lorsque l'on met côte à côte d'une part l'emploi du mythe fondateur que font Jomo Kenyatta ou Louis Leakey pour obtenir, l'un une stature académique importante, l'autre une position politique prestigieuse, et d'autre part l'utilisation du déplacement géographique ou social par les migrants kikuyus en vue d'atteindre si ce n'est la réalisation de soi, tout au moins un gain de prestige. Ces déplacements polymorphes ressortent tous d'un même schème migratoire qui informe les pratiques sociales et conduit chacun à se réaliser selon les canons de l'ethos «kikuyu».

GENÈSE DE LA TRIBU DES KIKUYUS

Consumed themselves by notions of national character and mission, Europeans made mental maps of an Africa comprised of neatly bounded, homogenous tribes, units in which physical, cultural, and even psychological attributes would find neat correlation [...] What they envisioned ultimately was a constellation of ethnically exclusive districts that incorporated deeply rooted, isolated, and mutually antagonistic tribes. (Ambler 1988: 153)

Après cette incursion dans les usages, principalement politiques, du mythe d'origine, considérons la genèse historique de «l'ethnie» kikuyu et rappelons quelques reconstructions historiques élaborées au cours de ces vingt-cinq dernières années. En effet, comme l'affirmait déjà John Ainsworth en 1932⁵⁴, les Kikuyus – rassemblés par un mythe construit au XX^e siècle – n'existaient pas en tant que tels avant la Colonisation.

Mais précisons au préalable qu'en ce qui concerne le Kenya central, toute connaissance de l'histoire sociale antérieure au début du siècle passé constitue une reconstruction périlleuse. En effet, si une reconstitution des étapes des migrations kikuyus au XIX^e s'avère possible, les mouvements de population qui précèdent cette époque sont de l'ordre de la pure spéculation, car: «The extension of farming economies occurred gradually over many centuries, but after 1800 agriculturalists gained an undisputed dominance. The outlines of the last phase of this expansion are clear; it is unlikely, however, that we will ever have a full understanding of the history of central Kenya before the nineteenth century» (Ambler 1988: 9). Cet auteur s'inscrit ici en faux par rapport aux prétentions de certains courants de

⁵⁴ Cité par Neckebrouck (1978: 61-62), Kenya National Archive PC/CP/6/4/2. Voir également Kershaw (1997: 21, 276-277).

l'histoire africaine qui tentent de reconstruire les migrations bantoues en se fondant principalement sur des éléments linguistiques. Si l'histoire de la langue peut être connue, celle de l'organisation sociale et des personnes qui ont employé ces idiomes reste du domaine de la pure spéculation. Ainsi en est-il de certaines parties d'un autre texte «mythique», *History of the Kikuyu 1500-1900* de Godfrey Muriuki.

Ce dernier auteur – historien «officiel» de l'ère de Kenyatta – a rédigé une histoire des Kikuyus qu'il fait remonter jusqu'en 1500. Sans vouloir minimiser l'ampleur et la qualité des recherches historiques que Godfrey Muriuki a menées – tant sur le terrain que dans de nombreuses bibliothèques – nous mettons en question la pertinence de la reconstruction des migrations bantoues qu'il effectue dans les chapitres deux et trois de son livre. En revanche, les autres chapitres du texte de Godfrey Muriuki ne souffrent pas de cette imperfection; au contraire, ils dénotent de recherches historiques sérieuses et certaines parties seront d'ailleurs mises à contribution dans de notre texte. Cet auteur, contrairement au travail plus récent de Charles Ambler, ne met pas fondamentalement en cause les sources orales ou les reconstructions imaginaires de l'histoire des «*vanishing tribes*» du Kenya que les premiers voyageurs européens ont écrites. En effet, divers explorateurs imprégnés de théories raciales, marchands d'ivoire ou envoyés de la Couronne, étaient obnubilés par la disparition programmée des dernières «tribus préhistoriques». Leurs récits présentent ces travers caractéristiques des récits de voyageurs de la fin du XIX^e siècle, tentés par la redécouverte des origines perdues de l'Humanité.

Outre cette carence de critique des sources orales et écrites, Godfrey Muriuki ne tient pas compte de la collision temporelle, résultat de l'incorporation d'un événement au sein du corpus de la «tradition», qui s'effectuent systématiquement dans des sociétés où le premier arrivé acquiert un statut envié: «The principle of the primacy of the firstcomer also implied an infinite regression of ever earlier comers going back into the mists of the past. No one, that is, could ever claim to be really first. The endless regression had therefore to be shortened and a beginning point established. The shortening was achieved by collapsing together the earlier layers of the population, who had, in any case usually achieved some degree of homogeneity» (Kopytoff 1987: 54). Retrouver une profondeur temporelle dans les sources orales, qui sont aussi à l'origine des récits des explorateurs, signifierait démêler les fils que les locuteurs ont soigneusement noués pour dissimuler leur origine «immémoriale», somme toute... récente. Lors de ces premiers contacts avec l'Occident, il s'agissait d'esquiver l'histoire des habitants qui ont précédé les agriculteurs afin d'assurer une propriété foncière encore mal affirmée sur les droits d'usage des Ndorobos et, en même temps, de répondre aux attentes évolutionnistes des premiers voyageurs. En effet, les frontières qui séparaient les «Ndorobos» des «Kikuyus» étaient bien fragiles au début du siècle, puisque les époux Routledge

(1910: 12) précisait: «Certain of the Akikúyu, compelled by poverty or the necessity of leaving home to escape being put to death, or even for the mere love of an adventurous life, sometimes take to the woods, but by so doing practically cease to be regarded as Akikúyu, and their countrymen refer to them as N'dorobo, and reckon them as savages.» L'affiliation ethnique, ce que nous nommerons le marqueur ethnique, était donc soumise aux aléas de la Fortune et surtout jamais irréversible. C'est d'ailleurs ce que montrent les manipulations des marqueurs ethniques quelque trente ans plus tard: un processus exactement inverse a eu lieu, lorsque l'appartenance ethnique a offert un moyen à certains «Kikuyus» – qui se sont soudainement prétendus «Ndorobos» – pour déposséder d'autres «Kikuyus» de leur droit foncier. En effet, l'appartenance ethnique était un enjeu essentiel lors des entretiens menés par la *Kenya Land Commission*, car elle déterminait, aux yeux des Britanniques, la valeur des droits fonciers. Ainsi, la prééminence du droit du premier occupant a permis aux juristes britanniques de disqualifier les prétentions kikuyus sur une partie de la région de Kiambu en considérant que les véritables propriétaires étaient des Ndorobos, bien moins nombreux que les Kikuyus (Tignor 1976, Sorrenson 1967 et 1968).

A la décharge de Godfrey Muriuki, il faut reconnaître que la tradition orale n'a pas facilité l'entreprise de déconstruction de l'ethnie et de réévaluation des sources orales. Le passage du temps et les manipulations de la mémoire ont tendance à gommer les particularités locales et à «oublier» les contradictions. Les mythes d'origine des migrations en sont un exemple saisissant: «These traditions of migration are typically self-contained; they obscure the contribution of earlier inhabitants, exclude the evidence of interaction, and generally avoid inconsistencies. In short, the popular histories reduce complicated processes of movement and social formation to a few clean lines on a map» (Ambler 1988: 10). Les explorateurs, les administrateurs, les missionnaires ou les ethnologues se sont vus comblés de récits d'origine où ils croyaient retrouver, qui les fils de Cham, qui les traces des migrations des Bantous, qui les origines de l'Humanité (Chrétien 1977). Les premiers chapitres du texte de Godfrey Muriuki participent de cette conception imaginaire des «grandes migrations bantoues» ancrées dans une origine «originelle». La large diffusion de ce texte a contribué à populariser ces «inventions bantoues»; ainsi, lorsqu'ils affirment la réalité des invasions hamites, ces mythes d'origine des ethnies sont devenus, dans la pensée populaire, un argument «explicatif» des dérives ethnistes malheureusement si fréquentes et aux conséquences si tragiques en Afrique orientale et centrale aujourd'hui.

En résumé, les faiblesses méthodologiques et l'absence d'un appareil critique destiné à jauger les sources orales nous semblent reléguer cette partie de *History of the Kikuyu 1500-1900* dans les échafaudages historiques imaginaires de l'évolutionnisme du XIX^e siècle. Cet auteur n'est

malheureusement pas le seul à tenter vainement de reconstruire les migrations bantoues et l'ouvrage récent d'Alfred M'Imanyara (1992) n'est que le dernier exemple en date de ce courant archaïque. Nous sommes loin de l'appareil critique élaboré par Jan Vansina (1985 et 1990) et mis en œuvre dans les travaux récents sur l'histoire orale. Cet appareil permet de reconstituer, avec l'espoir d'une certaine pertinence, l'histoire de différents groupes du continent africain. Par exemple, l'école historique franco-burundaise a montré que – dans le cas du Burundi – les traditions orales associées à l'observation de la végétation et du relief permettent de décrypter l'histoire des royaumes burundais jusqu'au milieu du XVI^e siècle⁵⁵.



Figure 12: Carte des langues bantoues.

Dans le cas du Kenya central, outre l'absence d'inscriptions géographiques, la désarticulation de la « société kikuyu » et les manipulations politiques que l'histoire orale a subies ne permettent plus d'effectuer des reconstructions historiques vérifiables au-delà du milieu du XIX^e siècle.

Pourtant, si nous nous contentons du plausible, à défaut du vérifiable, nous pouvons esquisser brièvement les origines anciennes des groupes qui deviendront les Kikuyus. Jan Vansina, dans une synthèse des travaux historiques sur les locuteurs bantoues (1990)⁵⁶, localise l'origine de la diffusion de la « culture bantoue », ce qu'Igor Kopytoff considère comme le substrat commun à l'Afrique sub-saharienne, dans la région de l'actuel Cameroun (II^e millénaire avant J.-C.). Un courant de migration aurait suivi la frontière nord de la forêt équatoriale pour rejoindre assez tôt (VII^e siècle avant J.-C.) la région des Grands Lacs puis de Shaba (V^e siècle). Un groupe se serait détaché de ces flux migratoires pour s'établir dans les montagnes centrales du Kenya, probablement au sud du Mont Kenya. Il s'agit des *Thagicu*, le groupe de proto-bantous qui donnera naissance aux groupes ethniques que nous connaissons aujourd'hui (Mworooha et al. 1987: 94, Maxon 1989: 16-34 et Spear 1981: 38, 59). Remarquons que l'origine précise des *Thagicu* reste obscure, bien que leur présence soit attestée par des artefacts archéologiques. Deux routes de migration sont ainsi envisageables, par le sud en passant par la région de Shaba ou par le Nord en suivant les Grands Lacs.

Il semble que le groupe des *Thagicu* participe à l'expansion du second âge du fer (900-1100) et rencontre des groupes de chasseurs-cueilleurs (Ndorobo ou Athi) dans la région du Kenya central. Précisons que ces dates ne sont qu'indicatives et peuvent varier fortement en raison de la marge d'erreur de la technique de datation employée: la glottochronologie. Celle-ci est l'un des rares moyens à notre disposition pour reconstituer l'histoire des groupes d'Afrique centrale et orientale, ou tout au moins de leur langue⁵⁷. L'époque de la différenciation linguistique entre les langues Kikuyu, Embu et Cuka (X-XIII^e siècle) correspond, d'une part à celle obtenue par Anne-Marie Peatrik (1994: 21-24) lorsqu'elle reconstruit les générations avec un intervalle de cinquante ans et d'autre part aux objets archéologiques découverts au Kenya central (Spear 1981: 59). L'arrivée des cultivateurs sur les pentes des Nyandaruha et du Mont Kenya date donc probablement de cette période qui a dû voir d'intenses contacts entre les migrants et les populations autochtones, lesquels ont conduit à l'établissement de groupes locaux fortement différenciés, mais qui, néanmoins, partageaient un ethos commun: celui du *mûramatî*.

⁵⁵ Voir Acquier (1983), Chrétien (1984), Gahama (1983), Guichaoua (1989), Guillet et Ndayishinguje (1987), Mworooha (1977), Ndorcimpa et Guillet (1984), Nsanze (1980).

⁵⁶ Voir également Chrétien (1985).

⁵⁷ Voir Vansina (1990: 9-16).

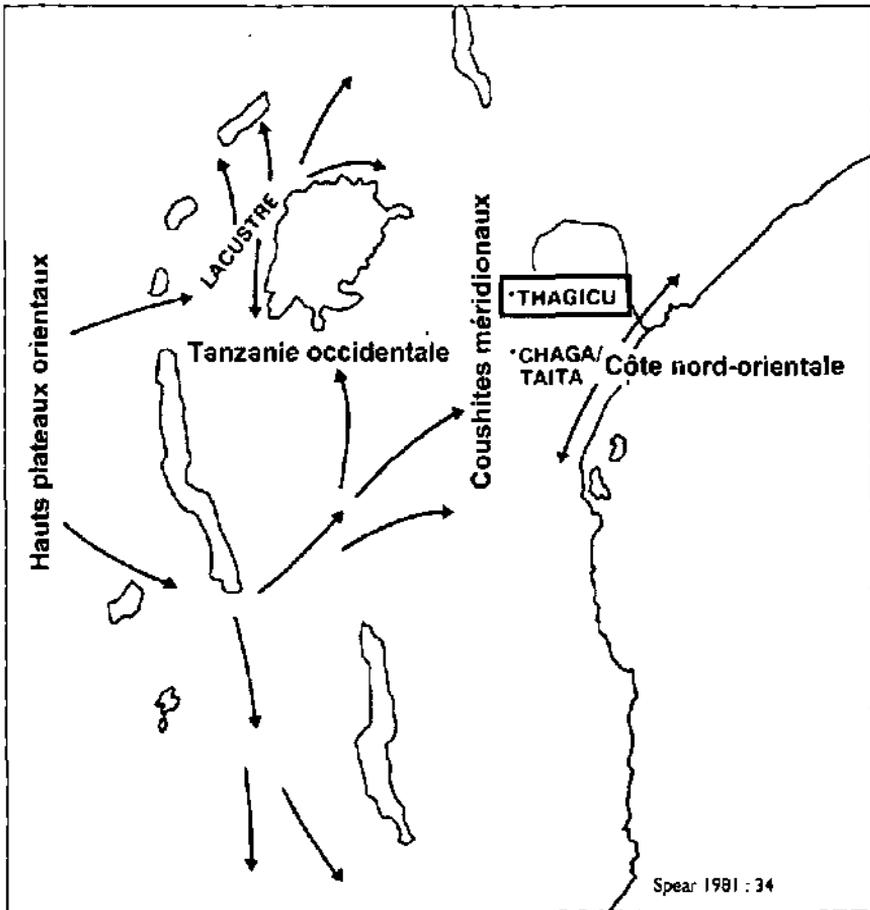


Figure 13: Les routes de migration des locuteurs bantous.

Après cette incursion spéculative dans le passé lointain, revenons au concept de tribu qui s'est forgé à partir des idées évolutionnistes dominantes en Europe au XIX^e siècle. Lors des contacts entre les explorateurs, puis l'administration britannique, et les groupes locaux, les Européens ont littéralement décalqué leurs théories raciales sur les sociétés africaines⁵⁸. Ces spéculations – très en vogue parmi les missionnaires, les voyageurs et même les «scientifiques» – se sont trouvées confortées par de nombreuses publications et plus particulièrement par le «Congrès universel des races» organisé en 1911 par l'Université de Londres (Chrétien 1977: 192). La compréhension approximative que les premiers administrateurs avaient

⁵⁸ Voir Ranger (1983: 212).

des dynamiques sociales de leurs «administrés» a fixé le concept de tribu dans la forme que nous lui connaissons. Ces officiers britanniques n'avaient que rarement conscience des luttes de pouvoir internes à leur district. Ils les subsumaient sous les «haines ancestrales» de tribus à l'égard d'autres tribus dont «l'origine» différait depuis «les temps bibliques». Dès lors, la notion de tribu a obscurci toutes les analyses ultérieures des pratiques et de l'organisation sociale des groupes du Kenya central. Ce n'est qu'à la fin des années soixante que les premières critiques de l'existence éternelle des tribus sont apparues (Barth 1969, Gulliver 1969). Cette notion – vite considérée comme archaïque – s'est métamorphosée pour conserver une prétention à quelque scientificité en devenant successivement ethnie, groupe ethnique et finalement ethnicité. Le concept de tribu a perdu beaucoup de substance pour aujourd'hui se transmuier en un fantôme qui hante – outre la pensée ordinaire – les recherches et les analyses de certains chercheurs en sciences sociales.

Igor Kopytoff (1987: 4) confirme cette présentation succincte lorsqu'il relève que – dans le contexte plus vaste de l'Afrique sub-saharienne – la collision du concept occidental de tribu avec les groupes locaux répondait aux attentes des administrateurs européens, puis africains: «The notion of the "tribe" that has embedded itself in popular and scholarly thought is above all a nineteenth-century European notion [...] The tribe was a collectivity within whose boundaries one found a uniform "breed" or "race" (as the term was understood before modern biology gave it an exclusively genetic meaning). In its ideal form, the tribe embodied a uniformity of such traits as physique (what we now mean by "race"), custom, polity, language, character, mind, and group identity (what we now call "ethnicity"). The unity of the tribe resulted from common descent, common blood, and a common formative historical experience [...] In Africa, as elsewhere, the conjunction within a "tribe" of physique, language, custom, polity, and group-identity is the rare exception rather than the rule. The term "tribe" was consequently applied by European explorers, administrators, and finally anthropologists to a variety of different groupings, with an emphasis on one or another criterion – in one place it was a polity, in another a linguistic unit, in a third, a cultural grouping. But the term has continued to carry its implicit meaning that, in turn has presupposed a particular historical process: an ethnic germ, its beginnings list in the mists of the past, growing through time, retaining its essential character, and becoming a people that, in turn, becomes or deserves to become a nation.» L'évolutionnisme est donc intrinsèquement présent lorsque le terme de tribu est employé, puisqu'il suppose une hiérarchisation des sociétés déterminée par leur place dans la marche du progrès. L'évolution des structures sociales – qui passent de la «bande» imaginaire à la nation européenne – présentait une échelle commode pour classer les sociétés en les calquant sur des modèles connus. Ce procédé permettait

aux administrateurs coloniaux – isolés au milieu des populations locales – de conserver une prise sur leurs administrés en ramenant des pratiques sociales complexes et déroutantes aux étapes, connues et confortantes, définies par l'évolutionnisme, alors «scientifique».

Les précisions, parfois minutieuses, et les contradictions, tant des traditions orales, des rapports administratifs que des ouvrages ethnologiques du début du siècle, présentent une image composite et bien plus proche de la réalité sociale d'alors. L'exemple des clans – souvent cités comme preuve d'un attachement indéfectible aux ancêtres éponymes – permet de préciser notre pensée. Ces marqueurs identitaires traversaient les «ethnies» encapsulées par l'administration britannique dans les «Réserves tribales». Les clans n'avaient d'ailleurs que peu d'importance dans les pratiques sociales, si ce n'est lorsqu'il s'agissait de rattacher sa personne d'une part à une notion compréhensible pour un interlocuteur et, d'autre part, aux récits répétés – ou reconstruits – lors des veillées ou de rituels marquants. Charles Ambler (1988: 34-35) corrobore cette analyse lorsqu'il affirme: «The clan affiliations that tied local lineages into ethnic traditions also cut across language boundaries, creating connections, for example, between particular clans in Gikûyûland and in Kamba-speaking areas. Although such links generally had little practical significance [...] they did provide individuals with networks of putative clanmates in other part of the region. Similarly, a system of sectional partnerships, expressed in a kinship vocabulary but essentially rooted in economic complementarity, established connections between communities across the region [...] These entrenched associations [...] overlapped in complex profusion, apparently without regard for ethnic boundaries. Within central Kenya, farmers saw themselves – collectively – as distinct from pastoralists or hunters.» Les rattachements identitaires faisaient feu de tout bois. Ainsi, selon les circonstances et ses desseins, un individu pouvait jouer soit sur son appartenance à tel clan, soit sur son appartenance lignagère, soit sur une parenté fictive⁵⁹, soit sur des relations commerciales, soit sur des ensembles plus vastes qui rassemblaient les groupes selon leur mode de vie, voire leur diète alimentaire. Ainsi, l'ensemble des documents dont nous disposons aujourd'hui permet de penser que le clan, la tribu, voire l'ethnie n'étaient pas incontournables pour les premiers voyageurs. En effet, nombre d'entre eux – les plus cultivés tout au moins – étaient conscients que certaines caractéristiques contredisaient les concepts qu'ils utilisaient pourtant⁶⁰. Eviter l'écueil de la tribu aurait exigé non seulement une observation minutieuse, mais surtout une mise à distance, sans doute anachronique, des présupposés de l'observateur.

⁵⁹ Voir White (1994) pour le rôle de «la fraternité de sang» en Afrique de l'Est.

⁶⁰ Voir les analyses de Ambler (1988), les considérations de Leakey (1977) sur les différences entre les groupes kikuyus et Rogers (1979) ou Routledge (1910: 12-15).

Le placage d'un concept européen sur une réalité étrangère – il existait bien un marqueur ou un registre ethnique – a ainsi engendré une tribu qui est vite devenue l'objet de luttes symboliques. Tant au sein des «Kikuyus», qu'entre les «Kikuyus» et l'état colonial, il s'agira de multiplier les critères pour définir qui est «Kikuyu» et qui ne l'est pas. John Lonsdale met l'accent sur cet aspect lorsqu'il analyse l'invention des Kikuyus à partir des tensions qui parcouraient les groupes locaux. Ceux-ci se sont progressivement étendus pour devenir la tribu kikuyu: «New wrangles over old arguments made modern Kikuyu. They began when young men bought freedom from parents by investing the wages of external service in marriage. *Mbari* seniors, uneasily allied to *riika* juniors, then challenged colonial chiefs. *Riika* spokesmen spent their foreign income of clerical office and urban contacts in local intrigue. These cross-border forays revealed a larger political arena in the mind. The arena became a tribe, a community far from traditional and almost entirely new. People did not remain but became Kikuyu. Tribe became a body of defence against and demand upon the state, a formerly unimaginable role. Two generations modelled tribe out of ethnicity, penny-capitalists in the Kikuyu Central Association (KCA) between the wars and then trades unionists in the 1940s» (Lonsdale 1992: 354). Deux générations et les contradictions, propres à l'organisation sociale des groupes locaux, ou issues de la Colonisation, ont étendu le champ politique qui passe du voisinage à l'Etat national. Le registre ethnique prend un caractère toujours plus spécifique et, au cours de ce processus d'exclusion, la tribu est inventée. Certes, il avait déjà été possible de mettre à profit ce registre ethnique, lorsque les circonstances l'exigeaient, lors des premiers contacts avec l'administration ou les Colons. Mais il s'est rapidement mis à concurrencer, parfois à compléter les principes organisationnels de ce qui sera considéré comme la «société kikuyu» précoloniale: le régime de parenté, le régime générationnel et le régime des classes d'âge. La tribu, peu à peu devenue société ou ethnie pour les observateurs de l'Homme, a fait naître une multitude de travaux et d'ethnographies que d'obscurs groupes locaux aux frontières vagues et mouvantes n'auraient sans doute pas suscités. Paradoxalement, grâce aux travers de la mode intellectuelle d'alors, nous disposons aujourd'hui de nombreux textes qui permettent de déconstruire la tribu et de retrouver ainsi certaines réalités sociales de la fin du XIX^e siècle.

En Afrique orientale, la tribu s'est progressivement effacée devant l'ethnie au cours de ce siècle. Si l'on excepte le texte de Valeer Neckebrouck (1978), c'est – à notre connaissance – en 1969 que P.H. Gulliver emploie pour la dernière fois le terme de tribu dans un ouvrage d'ethnologie consacré à l'Afrique de l'Est. En effet, la Seconde Guerre mondiale et la croisade antifasciste qui suivit, allaient sonner le glas de ce terme. Outre ses affinités avec l'évolutionnisme, la notion de tribu comportait trop de connotations raciales pour continuer à être employée dans les sciences

humaines. L'ethnie se présente donc comme un avatar de la tribu, car l'une comme l'autre tentent de capturer par la construction d'objets stables une réalité sociale fuyante. Certes, le passage de la tribu à l'ethnie a éliminé les aspects raciaux que la notion de tribu comportait et a souligné l'importance de l'organisation sociale et de l'autodéfinition. En dépit de la subjectivité devenue essentielle à la notion d'ethnie, sa déconstruction s'est arrêtée en chemin, car elle persiste à soustraire de la fluidité aux réalités sociales. Ce travail épistémologique ne se limite pas à une modification superficielle de vocabulaire, car le caractère subjectif de l'ethnie la rapproche d'une forme parfois vide de contenu. Il devient dès lors nécessaire de rechercher des éléments propres à la remplir, projet qui nous rapproche de la notion de registre identitaire. Cette dernière notion pose, sur un même plan, les diverses caractéristiques qui construisent une identité polymorphe et essentiellement enchâssée dans le contexte singulier des relations sociales. Le registre est à distinguer du marqueur identitaire. Ce dernier représente l'expression objective et singulière d'un des éléments qui constitue le registre. Ainsi, le marqueur identitaire actualise *hic et nunc* un registre identitaire selon les enjeux et les possibilités du moment (marques sur le corps, vêtement, pratiques alimentaires, *hexis* corporelle, langue employée, termes de parenté, etc.).

Ainsi, selon les circonstances et les desseins d'un individu, celui-ci peut jouer soit sur son affiliation à tel clan, soit sur son appartenance lignagère, soit sur une parenté fictive, soit sur des relations commerciales, soit sur des ensembles plus vastes qui rassemblent les groupes selon leur mode de vie, voire leur affiliation religieuse. Le jeu sur les différents registres fournit à l'agent social un éventail de moyens ou de ressources qu'il peut mettre à contribution. Le fait de considérer l'ensemble des registres identitaires comme faisant partie du même niveau conceptuel permet d'éviter que l'un ou l'autre ne devienne dominant et n'acquiert un caractère exclusif, voire «biologique».

Le mouvement de déconstruction se poursuit par la remise en question des ethnies – en tant que telles – dans les années quatre-vingts, lorsque le concept d'ethnicité commence à dominer la réflexion sur l'identité ethnique. John Galaty (1993: 176) résume cette évolution lorsqu'il distingue les deux sens que recouvre le concept d'ethnicité: «One notion of ethnicity is that it is an objective attributional *state* possessed by a community, a commonality of language, kinship or cultural practice, while the second notion is that it is an attributional *process*, in which a certain overarching identity is assigned to individuals or groups by virtue of properties perceived, qualities defined or features selected. From the latter perspective, ethnicity may guide behaviour or its interpretation, but is not part of the order of social groups but rather of discourse about it. Ethnic status is never acquired simply by doing something, unless that behaviour becomes an element, chosen out of available cultural fragments, in an

identity constructed by and for a person or a group. Ethnicity involves less identifying an attribute than attributing an identity – often through naming or labelling – of someone, by someone, often in the context of someone else [...] Implied is that ethnicity is not a state of affairs or a quality of persons; rather, it is a process in which identities are fashioned through the creative use of signs to constitute notions and intuitions of selves and others. To understand Maasai ethnicity, then, we should ask when, how, and by whom the label “Maasai”, in contrast to and among other markers, is attributed to someone, and in what context and with what import.» Le premier sens – l'état – correspond à la notion de tribu ou d'ethnie telle qu'elle était présente à l'esprit des Européens au cours de la période coloniale. L'ethnicité est dans cette acception la nouvelle expression d'une vieille idée, mais ce terme a le mérite de se distinguer de l'entité cristallisée qu'est aujourd'hui l'ethnie ou la tribu en lui ajoutant – ou en retrouvant – un second sens. Ce dernier insiste sur la construction et la manipulation du marqueur identitaire ethnique, il considère le registre ethnique comme un processus attributif soumis aux circonstances et aux desseins des locuteurs. Ce faisant, il souligne d'une part les manipulations politiques qu'ont subies la tribu et ensuite l'ethnie, et d'autre part les stratégies et les manipulations du registre ethnique par les individus et les unités domestiques. Ces stratégies se sont constamment modifiées depuis le tournant du siècle, comme en témoigne le cas des migrants kikuyus dans la Vallée du Rift «maasai». Pourtant, lors de contacts hors du groupe local, la latitude dont bénéficiait l'individu a été restreinte par la domination exclusive qu'exerce aujourd'hui le marqueur ethnique dans la définition de l'identité personnelle.

Une reconstruction historique méticuleuse permet de peindre la réalité sociale de l'époque précoloniale avec quelque vraisemblance. Après une étude attentive des rapports administratifs britanniques et une enquête de terrain conduite à la fin des années septante pour collecter des récits oraux, Charles Ambler (1988: 31) résume l'image du Kenya central au XIX^e siècle: «The narrowly circumscribed sphere of the small society shaped the outlook of the vast majority of people living in central Kenya during the nineteenth century. In communities through the region, ideals of self-reliance and self-sufficiency engendered an intense localism; men and women looked at the world beyond a few contiguous neighborhoods with suspicion and fear and often with ignorance. People organized their lives and acted to protect and promote their interests through local institutions [...] In contrast, most alien observers organized their impressions of the Kenyan societies within a rigidly defined framework of tribal exclusivity. Worse, the subsequent appropriations of this framework have left a historical legacy of order where little existed, an assumption of coherent tribal outlook and interest that the record does not support.» Les groupes locaux partiellement repliés sur eux-mêmes que nous dépeint cet auteur ne correspondent effectivement

pas à la notion de tribu que cherchaient les observateurs coloniaux. La collision de l'incompréhension et de la peur mutuelles a fourni l'occasion d'inventer les tribus africaines. Ainsi, une constellation de craintes partagées, d'ignorances opiniâtres et de présupposés «scientifiques» a présidé à l'élaboration d'un concept promis à un avenir fécond: «Kikuyu were not politically – or in any other sense – a tribe. At the most there were dynastic alliances of local *mbari*, separated from each other by the steeply corrugated landscape. Neither annual circumcision sets, nor warrior sets, nor even the alternating generation sets, ethnographically “cross-cutting” though they were, had any Kikuyu-wide authority. Kikuyu politics was much smaller than ethnicity» (Lonsdale 1992: 341). En dépit des deux principes (classes d'âge et générations) qui limitaient les tendances fissionnelles de la parenté et unissaient les groupes locaux géographiquement séparés, les «Kikuyus» n'ont jamais, au XIX^e siècle, présenté l'image d'une tribu ou d'une ethnic, telle que la concevaient les observateurs européens. Ainsi, le Kenya central ne comportait ni tribu, ni ethnie avant l'arrivée des Britanniques qui les ont bcl et bien inventées. Certes, il existait bien un registre ethnique mis à profit par les membres des «tribus» lorsque ce registre permettait de trouver un point commun entre les interlocuteurs, mais il faut se détacher des conceptions qui voient l'ethnie ou la tribu comme les modes précoloniaux d'organisation sociale, si nous voulons appréhender la réalité sociale du Kenya central au siècle passé. Ce long travail de déconstruction – que divers auteurs ont effectué avec minutie – tire un trait sur une notion qui a hanté la pensée ethnologique du siècle passé et de ce siècle: la tribu.

Quant à l'ethnie, elle s'est muée, pour les observateurs européens, en une forme vide qui ne maintient qu'une existence subjective, au gré des interprétations ethnologiques et des autodéfinitions identitaires. En effet, l'ethnologue – ou ses interlocuteurs – requiert une «ethnie» à laquelle raccrocher les pratiques sociales qu'il observe, afin de construire un objet d'étude particulier, distinct des autres «groupes ethniques». Pourtant, ce faisant, il court toujours le danger de réifier ce qui n'est, en fin de compte, qu'un des registres identitaires, au même titre que la parenté, le clan ou la diète alimentaire, par exemple. Aujourd'hui, l'ethnicité – ou le marqueur ethnique – constitue malheureusement un registre dominant, voire exclusif, dans la définition de l'identité personnelle au Kenya central. Chacun tente, effectivement, de se reconstruire une identité ethnique purifiée, à partir d'un des registres identitaires qui composaient l'identité auparavant. C'est cette nouvelle vitalité politique – et objective – de l'ethnie qui laisse accroire de son existence immémoriale.

Le concept que nous avons poursuivi au cours de cette section – la tribu ou l'ethnie – s'est évanoui ou euphémisé dans le discours des sciences sociales. Il n'a plus d'autre substance que l'image partielle qui ressort de l'observation ponctuelle d'un processus constant: la construction de l'identité aussi bien personnelle qu'ethnique. La tribu s'est métamorphosée en

ethnie; celle-ci s'est euphémisée sous la forme d'un «groupe ethnique» et elle s'éclipse du langage savant pour devenir un processus ou un attribut: l'ethnicité. Ce que masquaient ces notions – le registre ethnique – n'est autre qu'une aspiration identitaire qui est passée, dans les sciences humaines, de l'être réifié au devenir fluide d'un processus attributif, par une euphémisation étourdissante et quelque peu suspecte. En effet une évolution rigoureusement inverse s'est effectuée dans la réalité sociale: les ethnies, imaginées à partir des groupes locaux, grâce à l'exacerbation d'un des registres identitaires, se sont cristallisées en des entités politiques exclusives. Les «ethnies» sont aujourd'hui utilisées dans des luttes de pouvoir dont les enjeux – assurer le maintien au pouvoir d'un groupe restreint de riches politiciens en détournant l'attention des scandales politique ou de la dégradation des conditions économiques – dépassent leurs membres, qu'ils soient kikuyus, kalenjins ou maasaïs. Ce sont pourtant eux qui paient le lourd tribut des conflits ethniques qui ensanglantent le Kenya central.

LES GROUPES LOCAUX

No settled and exclusive ethnic order defined social and economic relationships in nineteenth-century central Kenya. Indeed, the histories of small communities reveal nothing more clearly than the themes of dynamism, movement, and newness. This was a social order in the making. (Ambler 1988: 7)

La citation en exergue semble contredire, lorsque le même auteur mentionnait la peur et le repli sur soi qui les caractérisaient, le premier aperçu des groupes locaux que nous venons de présenter. Il parlait alors des contacts avec le voyageur inconnu et ne présageait ni des relations établies de longue date avec les groupes voisins et les commerçants itinérants, ni de la capacité des groupes à se constituer ou à se défaire en fonction des circonstances. Dans le contexte des interactions locales, la fluidité des identités – source d'adaptation aux événements autorisée par la manipulation des différents registres identitaires – et la dynamique des organisations sociales, composées de différents principes contradictoires, sont les deux caractéristiques qui permettaient de rassembler les divers ensembles d'individus et d'unités domestiques sous la notion de groupe local. Le lent processus qui a fourni l'occasion aux entités sociales que nous connaissons aujourd'hui – les «Kikuyus», les «Kalenjins», les «Maasaïs» – de se constituer est relativement récent, puisqu'il s'est effectué de concert avec le peuplement de la région par des groupes d'agriculteurs et de pasteurs.

En ce qui concerne les futurs «Kikuyus», des assemblages d'individus, réunis par des relations de parenté ou par une conception commune de la vie quotidienne, se sont aventurés aux siècles passés sur les pentes du Mont Kenya et des Nyandarua. Il s'agissait de défricher de nouveaux territoires pour les mettre en culture; gagner des terres sur la forêt pour les «civiliser» était l'idéal qui animait ces pionniers, souvent isolés sur une crête, séparés des autres groupes locaux par les cours d'eau et la forêt primaire. «The process of population movement and local social formation that were such prominent features of nineteenth-century central Kenya had resulted by the late 1800s in the emergence of a myriad distinctive, small societies. Within the sprawling Gikũyũ, Kamba, and Meru-speaking populations, people identified themselves as residents of these local societies, not as members of any monolithic tribe or ethnic group. In fact, armed conflict among communities within an ethnic population was commonplace» (Ambler 1988: 32). La construction de l'identité – individuelle et sociale – s'effectuait au sein de ces groupes locaux et par rapport aux proches voisins. A l'instar de l'appartenance clanique, générationnelle ou de classe d'âge des individus qui composaient ces groupes, le marqueur «ethnique», n'était qu'un des éléments parmi d'autres (relations interpersonnelles, affinités, trajectoire de vie...) qui déterminaient les relations sociales. Soulignons ici qu'aucun des ces marqueurs identitaires ne jouissait d'une position dominante dans la définition de l'identité, car les individus jouaient sur ces différents registres identitaires au gré des circonstances.

C'est d'ailleurs ce jeu sur différents registres identitaires qui expliquent les conflits, qualifiés rapidement «d'intraethniques», décrits dans les deux derniers chapitres de *History of the Kikuyu 1500-1900* (Muriuki 1974: 137-179). L'analyse minutieuse de Peter Rogers (1979) montre bien l'absence de cohésion des «Kikuyus»⁶¹. En effet, ces conflits internes à une «ethnie» imaginaire impliquaient souvent des sections «d'ethnies» – tout aussi imaginaires – étrangères (Maasaï, Embu, Kamba), alliées à l'une des parties en raison d'affinités qui ne devaient rien aux marqueurs ethniques, mais qui n'en étaient pas moins légitimes et efficaces⁶². Les militaires et les premiers administrateurs soulignent souvent leur surprise et parfois leur mépris devant ces «Kikuyus» qui n'hésitent pas à leur prêter main forte pour réduire d'autres «Kikuyus» voisins. Remarquons que ces événements n'ont pas remis en question l'appartenance ethnique imputée par les Britanniques aux groupes impliqués dans ces conflits. Bien au contraire, ces événements les ont confortés dans leur perception de ces groupes «primitifs» auxquels il n'était pas possible de faire confiance, puisqu'ils se

⁶¹ Neckebrouck (1978: 55) avait déjà relevé cet aspect dans son ouvrage.

⁶² Voir également le texte de Lonsdale (1995) sur Waiyaki.

trahissaient même «entre eux», contrairement aux *gentlemen* britanniques. Bel exemple de perceptions sélectives confortant des certitudes imaginaires, selon un processus proche de prophéties autoréalisantes⁶³: constitution de groupes imaginaires, attribution de caractéristiques communes à l'ensemble du groupe inventé, contradiction des attributions par l'expérience, dévalorisation du groupe censé ne pas respecter les règles minimales attribuées à tout groupe, ce qui conforte sa propre appartenance à un groupe valorisé, puisqu'il correspond à l'image que l'on se fait d'un groupe loyal.

Le groupe local, tel que Charles Ambler le définit, se réfère à un ensemble d'unités domestiques unies par une communauté de résidence, de pratiques sociales, mais également par une langue commune. Il s'agit ici d'une version géographiquement et temporellement limitée, expurgée de tout enracinement biologique, de ce que les ethnologues ont nommé tribu, puis ethnie et qui s'ancrait bien dans certaines caractéristiques de la réalité sociale. Néanmoins, outre l'insistance sur la limitation géographique et le caractère fugitif des groupes, l'origine diverse et récente des unités domestiques distinguent le concept de groupe local des notions ethnographiques d'alors. En effet, ces groupes locaux se faisaient et se défaisaient au gré des événements sociaux (prophéties, inimitiés), écologiques (famines, épidémies) ou militaires (razzias esclavagistes, raids effectués par les groupes voisins). Le cœur du groupe local était formé par l'unité domestique soudée par les relations de parenté, qui se dissolvait parfois lors de cataclysmes pour laisser les individus orphelins de tout lien social. Une autre définition de ce que nous entendons par groupe local insiste sur ces caractères fluides. Il s'agit des sociétés africaines de la Frontière pionnière proposée par Igor Kopytoff (1987: 6): «Such a society does not quite hang together. It presents a mishmash of regional cultural traits. It is usually small and neither shows nor often claims much time-depth. The legitimacy of its political institutions comes periodically into question, as does its independence from nearby polities who may dispute the very territory it occupies [...] The collective, "official" history that such a society tells about itself may be unitary and straightforward. But it is belied by the individual histories of its separate kin groups that show their ancestors coming from different areas and at different periods – as refugees from war or famine, or as disgruntled kin group segments, or as losers in the succession struggles of their kin groups or polities, or in reaction to accusations of witchcraft.» Au vu des éléments relevés par cet auteur, il s'avère pertinent de relier les groupes locaux à la Frontière pionnière pour préciser l'image de la «société kikuyu» précoloniale. En effet, ces deux notions se rejoignent

⁶³ Ce jeu – pervers – de construction des identités coloniales est décrit avec précision parmi les membres de l'administration britannique au Nigeria (Callaway 1993).

pour peindre la constitution et la disparition de groupes sociaux éphémères au milieu de territoires «vierges». La «société kikuyu» du XIX^e siècle s'est développée au sein d'une Frontière pionnière par la collision de migrants d'origines diverses et par l'assimilation de groupes de chasseurs-cueilleurs – qui vivaient dans les vastes bandes de forêt qui seront mises en culture – ou par l'intégration de sections maasaïs en déroute⁶⁴. Progressivement, un mode de vie fondé sur l'agriculture, mais qui y adjoignait l'élevage et dans une moindre mesure la chasse et la cueillette, a vu le jour. Cette origine des «Kikuyus» reprend l'hypothèse de Valeer Neckebrouck (1978: 48-51) et est confirmée par le travail de Greet Kershaw (1997: 13-83; 276-277).

N'exagérons pas les démarcations géographiques qui séparaient les groupes locaux, car il existait bien un sentiment d'appartenir à un ensemble de groupes distincts, fondé sur quelques pratiques singulières: «Despite this intense parochialism, people did feel a connection to communities beyond their home areas, particularly but not exclusively to those within the same ethnic and linguistic tradition. Such broader loyalties, however weakly defined, provided men and women with a crucial sense of where they fit into a larger, and substantially foreign world. Individuals and lineages established their links to others within the same ethnic population through membership in widely dispersed clans, which traced their histories, genealogically, to a place and time of common genesis» (Ambler 1988: 33). Il existait donc bien des ensembles englobants qui définissaient une appartenance ethnique, mais celle-ci n'intervenait dans les relations sociales que lorsqu'il était question de se distinguer et de s'identifier au sein d'une collectivité plus vaste que les groupes locaux voisins. Cet aspect limite encore la portée de la remarque sur les «craintes» et l'«étroitesse d'esprit» des membres de groupes locaux à l'égard de l'inconnu (Ambler 1988: 31).

Ainsi, ces vagues ensembles ethniques n'influençaient que peu les pratiques quotidiennes des groupes locaux. Ils ne prénaient vie que lors de contacts avec des commerçants originaires de régions éloignées ou avec des membres de groupes lointains. C'est précisément ce registre identitaire qui sera employé pour résoudre la méfiance et la peur lors des visites d'explorateurs et, plus tard, d'administrateurs. Face à ces étrangers, ignorant les enjeux et les particularités locales, chacun se définissait dans des termes qu'il savait compréhensibles à son interlocuteur. La parenté, l'appartenance à un clan, à un mode de vie, à une «ethnie», pouvaient alors être affirmées comme le trait déterminant l'affiliation au groupe. Rien d'étonnant, dès lors, si les Britanniques ont cru voir des ethnies où il n'existait que divers groupes locaux, vaguement apparentés par une inter-compréhension imprécise et par des pratiques sociales semblables.

⁶⁴ Le cas des Laikipiak est exemplaire à cet égard (Sobania 1993; Herren 1991), à l'instar des sections maasaïs qui se sont regroupées autour de Fort Smith (Muriuki 1974: 153-154).

En effet, le marqueur «ethnique» parfois affiché par les membres des groupes locaux correspondait, une fois isolé des autres registres identitaires, à l'image que les administrateurs se faisaient des sociétés africaines. Les intermédiaires locaux ont vite pris conscience de l'importance que les futurs Colons attachaient à ce seul aspect et ils ont employé ce registre identitaire, à leur propre profit, lors des contacts avec les Britanniques.

Igor Kopytoff insiste sur l'éphémère et sur la perpétuelle reconstruction des groupes locaux dans les zones de la Frontière pionnière caractérisées par l'absence de sociétés centralisées. Il souligne que les territoires «vierges» ne sont souvent qu'une construction légitimatrice qui permet au migrant de s'installer sans trop se soucier des «propriétaires» légitimes, façonnant la réalité de son établissement à l'ethos qu'il prône. En effet, cette notion de Frontière pionnière restait toute relative, car elle dépendait du locuteur. Celui qui définissait le lieu comme Frontière pionnière le rendait ipso facto vide ou barbare. Ainsi: «The definition of the frontier as "empty" is political and made from the "intruders" perspective. To most African frontiersmen – as to others – a frontier was an area in which they felt they could aspire to establish themselves, free of their metropolitan ties and without being beholden to new political masters. In this sense, they saw it as an institutional vacuum in which they could consider themselves not to be morally bound by institutional constraints [...] Most African societies arose out of such a conjuncture of events [...] This process of building new societies, paralleled by the demise of established societies, has been a continuous one in African history» (Kopytoff 1987: 25-26). Ouvrons une parenthèse pour remarquer que les longues descriptions qui concernent l'achat de terres aux Ndorobos par les Kikuyus participent de ce besoin de légitimité qui caractérise les nouveaux arrivants anxieux d'assurer leurs droits sur les territoires qu'ils défrichent⁶⁵. Cette insistance permettait sans doute au groupe d'anciens de passer sous silence certaines dépossession qui s'étaient probablement produites au XVIII^e siècle dans la région de Mûrang'a, «lieu d'origine des kikuyus».

La Frontière, région pionnière, se trouvait dans les interstices de territoires plus ou moins contrôlés par des groupes plus structurés qui, dans le cas des hautes terres du Kenya central, n'ont sans doute pas existé dans le passé proche: «The African frontier [...] consists of politically open areas nestling between organized societies but "internal" to the larger regions in which they are found – what might be called "internal" or "interstitial frontier"» (Kopytoff 1987: 9). Ces interstices non-policiés se développaient peu à peu en sociétés structurées, puis subissaient un processus de fission qui voyait les groupes périphériques se détacher de la métropole pour former des entités autonomes ou abandonner les lieux pour tenter de

⁶⁵ Voir Leakey (1977: 88-104).

conquérir une nouvelle Frontière pionnière. Le développement des différentes sections maasais offre un exemple saisissant de ce mouvement de va-et-vient entre un contrôle hégémonique et une destruction parfois complète de la «métropole», en l'occurrence une section⁶⁶. Igor Kopytoff emploie une métaphore pour décrire ce phénomène: il compare le continent africain en tant que Frontière pionnière à une carte météorologique. Ainsi, les formations nuageuses représentent les sociétés structurées, voire les royaumes sacrés ou les Etats embryonnaires; alors que l'absence de nuages signale les zones de Frontières pionnières. Cette carte n'est pas figée puisque les nuages se déplacent, à l'instar des sociétés qui s'effondrent ou se structurent. Cet auteur étend sa conception de l'histoire des groupes locaux à l'ensemble de l'Afrique sub-saharienne et conteste ainsi radicalement la notion même d'ethnie – voire d'ethnicité – pour ce qui est de la période précoloniale. En effet, comment trouver des racines tribales ou des origines ethniques lorsque seules les unités domestiques survivent au cours des siècles, alors que les groupes structurés se font et se défont ?

Toujours selon Igor Kopytoff, les sociétés africaines produisaient systématiquement des pionniers qui quittaient les «métropoles» pour tenter leur chance en tant que «premier» arrivant sur une Frontière pionnière. En effet, ces sociétés se trouvaient insérées au sein d'une culture politique qui développait une dynamique particulière: «This political culture [...] has systematically led to the continuous reproduction of new frontier polities at the peripheries of mature African societies. At the same time, the continuous recreation of the frontier has maintained an African frontier-conditioned ideology in the political consciousness of African metropolitan societies» (Kopytoff 1987: 7). Les parallèles entre cette culture politique et l'ethos ou l'histoire de la «société kikuyu» sont frappants, ils se retrouvent en particulier dans le concept kikuyu d'homme accompli: le *mûramati*. Cette respiration des sociétés africaines prises dans un mouvement continu entre l'élaboration, au sein de groupes locaux, de structures sociales complexes et la disparition des organisations sociales qui les réalisent avait déjà été mise en évidence par Marcel Gauchet et Pierre Clastres. Dans les années septante, ces deux auteurs concevaient l'inlassable disparition des sociétés (africaines ou amazoniennes) en voie de centralisation comme un contrôle exercé par la société contre un surgissement d'une différenciation sociale institutionnalisée, symbolisée par l'Etat, en son sein. Il s'agissait de parer au détournement du pouvoir au profit d'un groupe particulier – Marcel Gauchet y voyait les prêtres – qui menaçait de dominer les autres membres de la société. La mouvance incessante des sociétés de Frontière vers des sociétés qui préfigurent le surgissement de l'Etat ainsi que leur

⁶⁶ Voir le recueil de Spear et Waller (1993), et plus particulièrement le texte de Sobania sur les Maasais laikipiak.

effondrement systématique correspond bien aux efforts prêtés à une société contre l'Etat, pour reprendre les termes chers à Pierre Clastres (Clastres 1974, Gauchet 1977).

Les groupes locaux du Kenya central – à l'instar des sociétés de Frontière pionnière – n'étaient pas exclusifs, car ils entretenaient entre eux des relations fréquentes sous la forme d'intermariages, de relations commerciales, d'entraide en cas de difficultés soudaines et de conflits militaires. Charles Ambler (1988: 13) précise que dans les régions périphériques, les relations interethniques étaient davantage la règle que l'exception: «In Meru and in northern and southern Gikûyûland, trade, intermarriage, and adoption commonly took place across the boundaries of language, economy, and culture that divided cultivators from herders. Often, Maasai men or women who had abandoned – or been forced to abandon – their pastoral ways of life settled with farming families or became clients to agricultural communities. In a reverse process, Gikûyû-speaking farmers sometimes sought to build their wealth in livestock by attaching themselves to Maasai patrons. In fact, societies in the outlying sections of the region often were culturally fluid and diverse.» La frontière entre les groupes ou leur réunion au sein d'un même ensemble ne ressortait d'aucune évidence objective. Les éléments qui rapprochaient les Kikuyus de la future «Réserve tribale» étaient tout aussi nombreux que ceux qui les distinguaient, comme le montre le cas des Merus. Ils étaient administrativement associés aux Kikuyus, au même titre que les Embus ou les Mbeere, alors que leur organisation sociale – en dépit des apparences – est très différente de celle des Kikuyus⁶⁷. En outre, Greet Kershaw (1997) souligne que de grands contrastes parmi les pratiques sociales existaient entre les Kikuyus du Nord (Gaki), du centre (Mûrang'a) et leurs «cousins» plus au Sud, ce qui était déjà mentionné par Louis Leakey dans les années trente. Remarquons que ces différences au sein des «vrais» Kikuyus laissent penser que la reconstruction de la «société kikuyu» – qui sera à l'origine de la comparaison que nous effectuerons dans les chapitres suivants –, à partir d'éléments disparates, mais provenant surtout des Kikuyus du Kiambu (Leakey 1977), souffre des mêmes travers que la construction de l'ethnie: elle constitue un objet ethnographique imaginaire à partir d'éléments divers, regroupés en une seule entité grâce à une couleur ethnique imputée. Il est donc probable que Charles Ambler pêche par généralisation excessive – comme nous le ferons dans la suite de notre texte – lorsqu'il étend à l'ensemble du Kenya central sa reconstruction historique particulière. En effet, il l'a élaborée à partir d'informations concernant principalement les groupes situés au sud du Mont Kenya (Embu et Mbeere) et les Kambas. Pour notre part, nous comparerons

⁶⁷ Voir Peatrik (1994) et Lonsdale (1992: 347-350).

les pratiques sociales des migrants kikuyus du plateau de Laikipia, majoritairement originaire de Nyeri et de Mûrang'a (Gaki et Metumi), avec celles des Kikuyus du Kiambu reconstruites par Louis Leakey⁶⁸.

*
* *

Ces ensembles flous et mouvants que représentaient les ethnies, les tribus ou les groupes locaux n'étaient donc qu'une des caractéristiques – un des registres identitaires – qui définissaient l'identité des individus ou des unités domestiques. Ainsi, chacun disposait de plusieurs registres identitaires – parenté linéaire, alliée ou fictive, classes d'âge, ethnie, génération, régiment, relations commerciales... – qu'il pouvait moduler selon les besoins. Comme le remarque John Galaty (1993: 192), cette manipulation des appartenances identitaires, en l'occurrence de l'identité ethnique, permettait de gérer les relations intergroupes: «Ethnic shifting may, in fact, represent a coherent cultural process of managing long-term intergroup relationships and the negotiation of ethnic boundaries is a way of defending and reproducing, not obscuring or erasing, lines of demarcation between communities.» En effet, les individus qui changeaient, parfois temporairement, leur appartenance ethnique permettaient, par leur adhésion au groupe et leur rejet d'un ancien marqueur identitaire déprécié, de reproduire avantageusement la distinction qui séparait le groupe élu des autres groupes locaux. Les manipulations individuelles de l'appartenance ethnique s'inséraient au sein d'un ensemble de tactiques aptes à gérer les relations sociales. Leur usage dépendait de facteurs très divers, car le registre ethnique se déclinait selon les qualités et la condition de chaque individu, bref de la position relative au sein de champs socialement définis. Par exemple: «Ethnicity, then, might well be gendered. It might also vary with social age, at least in the extent to which particular aspects of being Maasai are emphasized at different stages in the maturation process» (Waller 1993: 298). Être maasai – ou kikuyu – pouvait prendre des sens bien différents selon le statut social qui pouvait dépendre de son inscription familiale, de son âge, de son sexe ou de ses réalisations personnelles. Il suffit de penser aux tactiques de rétention du savoir (*kîrîra*) qui caractérisaient la transmission de connaissances rituelles dans la société précoloniale pour imaginer les différents sens que la kikuyuité représentait, puisque seuls les anciens savaient ce qu'était un «vrai» Kikuyu. Ou encore de se remémorer les vies parallèles que menaient – en raison de la division

⁶⁸ Reconnaissons toutfois d'une part que le travail de Charles Ambler constitue la contribution la plus vraisemblable dont nous disposons aujourd'hui, à la reconstruction de l'histoire des Kikuyus au siècle dernier, et d'autre part que nous pécherons par le même travers lors de notre comparaison des pratiques sociales de sections différentes des «Kikuyus».

sexuelle des tâches et des idéaux – les hommes et les femmes pour se persuader qu'être kikuyu et kikuyue, définissait deux ensembles de pratiques et de marqueurs identitaires distincts⁶⁹. Face à ces transformations incessantes du sens de l'appartenance à un groupe, les frontières floues et mouvantes des «ethnies» n'étaient pas toujours faciles à assumer psychologiquement, ni pour leurs membres, ni pour les administrateurs coloniaux, encore moins pour les ethnologues... : «Ethnic shifting is unsettling, for external observers and cultural participant alike, because it appears to contradict our often unspoken assumptions regarding ethnic continuity» (Galaty 1993: 192). Mentionnons pour mémoire que la période qui a vu la cristallisation politique des ethnies coïncide avec celle de la constitution de l'ethnologie en tant que discipline académique. La déconstruction post-moderne du propre de l'ethnologie s'effectue au moment où cette discipline se trouve en crise d'identité par rapport aux autres sciences humaines (disparition de l'ethnie, des terrains exotiques, voire de sa méthode elle-même)⁷⁰.

Toutefois, les difficultés psychologiques, relevées par John Galaty, n'oblitéraient de loin pas les avantages que la manipulation des registres identitaires offrait aux individus et aux unités domestiques. En effet, ce processus de modification des «identités ethniques» ne s'arrêtait pas à la reproduction de la différence intergroupe ou intragroupe, il s'agissait aussi de faire face aux situations de crise majeure, aux catastrophes et aux cataclysmes. Dans ces circonstances exceptionnelles, des individus, des unités domestiques, des familles, voire des lignages complets migraient, poussés par des défaites militaires, par des querelles intestines ou par des conditions écologiques défavorables. Pour améliorer leurs chances de faire face à ces situations tragiques, les groupes ou les individus adhéraient ou s'associaient à d'autres ensembles épargnés par les fléaux. Une fois la «normalité» retrouvée, certaines familles retournaient d'où elles étaient venues, non sans avoir contracté une dette immense face à leurs hôtes. John Galaty (1993: 189) met l'accent sur les limites temporelles des changements d'affiliation ethnique en réponse aux crises: «While Maasai frequently sought refuge with Kikuyu during famines in the past, settling among families with whom they had ties, they tended to return to their home country and to pastoralism as soon as conditions permitted [...] Temporary co-residence in Kikuyu did not usually imply any long-term shifts in subsistence practice, language, or culture.» Si le motif du changement identitaire se résumait à une famine de courte durée, il est probable qu'un retour sur les lieux de résidence était toujours envisageable pour un groupe. Mais contrairement à ce qui se passait lors des

⁶⁹ L'ouvrage de Brinkman décrit bien cet aspect (1996: 30-81).

⁷⁰ Voir De Heusch (1996), Coquery-Vidrovitch (1996) et Droz (1996).

crises périodiques, certains mouvements de population étaient définitifs. Les cataclysmes de la fin du siècle (Ambler 1988: 122-149) ont brisé la reproduction sociale de divers groupes locaux en les décimant. Ils ont donc provoqué de nombreux mouvements définitifs d'individus ou de familles, incapables de retourner seuls sur les lieux du désastre. De la sorte, si pour les groupes, le retour à une ancienne identité ethnique était souvent possible, cette perspective ne concernait pas les individus ou les unités domestiques isolés.

Les importants mouvements de population qui ont caractérisé la fin du XIX^e siècle fournissent donc un exemple de la gestion des frontières ethniques pour faire face à une crise majeure. Ce phénomène – la conjonction des épidémies humaines (variole 1899) ou bovine (peste bovine), d'une sécheresse persistante et des ponctions sur les réserves vivrières par les caravanes ⁷¹ – a accentué les mouvements migratoires. Une famine de plusieurs années (1897-1900) s'ensuivit et conduisit les familles les plus démunies à échanger des épouses ou, plus souvent, des filles, contre de la nourriture: «For the fathers, husbands, or guardians of the women and girls involved, pawning represented a practical mean of obtaining desperately needed food. By transferring their rights over dependants, they were able to supply the remaining members of their families while at the same time reducing the number of mouths that had to be fed. Consequently, during the years from 1898 to 1900 thousands of females found themselves thrust into unfamiliar communities in areas separated from their homes not only by many miles but by considerable cultural and linguistic distance as well. The transition could involve considerable trauma, but many scarcely liked back. They were grateful to exchange the insecurity and hunger that famine had forced on them for the material and psychological certainty offered by their new guardians» (Ambler 1988: 132-133). Cette mise en gage ne consistait pas en une vente, mais bien dans le transfert des droits paternels et maternels que les parents avaient sur leurs filles à un couple d'étrangers. Il n'est donc pas question ici d'esclavage, mais bien d'un échange de droits familiaux, même si quelques abus ont bien eu lieu. Toutefois, les conséquences de la famine ne se sont pas arrêtées à cette mise en gage des épouses ou des filles, car des groupes entiers se sont déplacés à la recherche de terres cultivables. Ces mouvements ont également modifié les caractéristiques et l'utilisation des registres ethniques qui existaient auparavant, puisque des groupes locaux entiers ont cessé d'exister en tant qu'entités indépendantes.

En outre, si l'on imagine l'arrivée de nombreuses femmes étrangères au sein des familles d'un groupe de faible extension démographique, il est possible d'estimer l'effet de ces migrations forcées sur la reproduction

⁷¹ Voir également Chrétien (1987).

sociale des sociétés locales et sur les pratiques quotidiennes. Ce, même si les réfugiés ne partaient pas à l'aveuglette, car: «As a rule, however, famine refugees simply travelled directly into the highlands and negotiated their own agreements, often returning to communities where they had already come to buy food or where they had long-standing trade connections. Men frequently drew on established blood-partnership relationships (*giciaro*) to find places for their familiars» (Ambler 1988: 134). Ainsi, dans le cas d'unités domestiques qui cherchent un refuge sans recourir à l'éclatement, les responsables ont tablé sur l'ensemble des registres identitaires qu'ils avaient à disposition, qu'ils soient ethniques, claniques, commerciaux ou même sur la parenté rituelle. Cet usage, à n'en point douter novateur – tout au moins dans son extension et sa fréquence –, a eu des conséquences irrémediables sur les pratiques sociales des groupes du Kenya central (disparition de groupes, modifications des pratiques sociales d'autres groupes et, surtout, nouveaux enjeux dans les manipulations des registres identitaires).

Remarquons que le cataclysme du tournant du siècle a coïncidé avec les débuts de la pénétration coloniale. Ses conséquences sont d'ailleurs connues depuis longtemps sur les sections maasais, dont les troupeaux furent décimés par les épidémies importées, d'où une augmentation des raids en vue de les reconstituer. Ces événements ont conduit à un affaiblissement généralisé des sections maasais qui étaient parfois réduites à l'état de mendiant. Elles n'ont ainsi opposé qu'une très faible résistance à l'arrivée des Britanniques, puis à leurs déportations successives. Mais, pour les agriculteurs du Kenya central, ces mouvements de populations ont eu un effet paradoxal mis en lumière par Charles Ambler (1988: 152): «On one hand, the massive movement of people and commodities strengthened the basic structures of regional interchange and regional economic autonomy. But on the other, the famine so weakened the individual societies and economies of central Kenya that they were vulnerable to political subjugation and economic penetration.» L'intensification du commerce interrégional a ainsi favorisé et banalisé l'arrivée de voyageurs, puis de militaires et rendu illusoire les vellétés de résistance à l'imposition du pouvoir colonial, du fait de la désorganisation sociale induite par les bouleversements consécutifs à la Grande Famine ⁷².

⁷² Les transformations complexes qui ont affecté les groupes locaux se résument ainsi: «Movement took two basic forms. Within central Kenya a series of deeply entrenched trading relationships among communities reproduced the long-term structures of regional interchange. But at the same time, the movements of migrants and traders continually altered the patterns of exchange and ultimately the shape of the region itself. In particular, by the last decades of the nineteenth century, the expansion of long-distance trade into central Kenya had brought fundamental change. Not only were the lines of regional trade sometimes interrupted, but in some areas [...] the emergence of centres of trade and influence brought an enlargement of scale. Moreover, in many areas – particularly on the frontier – the trend moved

Au XIX^e siècle, l'appartenance ethnique restait donc fluctuante – sans être complètement labile – puisqu'elle se négociait au gré des circonstances et des interlocuteurs. Igor Kopytoff insiste sur le fait que cet aspect assure la subsistance des unités domestiques. En effet, chacun des marqueurs identitaires mettait à disposition un réseau de relations qu'il était toujours possible de mobiliser: «Each person was attached to several latent groups of solidarity, depending on the context, one expected support from each and offered it to each of them. In times of conflict, one tried to mobilize the support of the maximum contextually relevant group. Since traditional African societies were largely structured in terms of corporate groups, individual survival was possible only by being under the protective umbrella of one or another sub-group, and the larger and more powerful it was, the safer one was. The most immediate and most secure groups of support were those based on ties of kinship» (Kopytoff 1987: 24). L'appartenance aux divers registres identitaires (ethnie, clan, parenté réelle ou rituelle, classe d'âge et génération) assurait donc un large éventail de relations dont l'une au moins était toujours disponible pour trouver un terrain d'entente ou faire jouer une solidarité avec un interlocuteur. La manipulation de ces différents registres identitaires offrait une forme d'assurance vie aux unités domestiques et aux individus, en dépit – ou en raison – de leur fluidité et de leur extension, pour ainsi dire, infinie. Ces affiliations multiples se déployaient sous la forme d'un réseau d'échanges de biens et de services dont nous avons relevé les traces encore très efficaces – mais à une échelle réduite et presque exclusivement replié sur la parenté – parmi les migrants de la plaine de Laikipia. Ces relations polymorphes tissaient les liens d'une réciprocité mobilisée selon les événements et les formes de relations qui unissaient les unités domestiques (fig. 15).

*
* *
*

Au début du XX^e siècle et à la suite de la disparition de la menace maasaï, des familles kikuyus ont migré vers la Vallée du Rift, à la recherche de terres propices à l'agriculture. En effet, après la fin des guerres intersectionnelles, et suite à l'affaiblissement des sections, il devenait envisageable pour les agriculteurs de s'installer sur les terres fertiles jusqu'alors réservées aux troupeaux maasaïs. Ces migrants entraient dans une relation clientéliste avec des familles maasaïs qui les protégeaient. Cette relation inégale, et pourtant bénéfique pour les deux parties, conduisait parfois les

in the opposite direction, toward the emergence of a series of small and highly autonomous communities. Over much of the region an intense localism continued to rule political and economic activity. This confusion of patterns was simply a mirror of the region itself – a profusion of societies, each attempting to define its separate future.» (Ambler 1988: 156-157)

migrants à s'intégrer au sein de lignages maasaïs. Dès les débuts de la colonisation, l'appartenance ethnique se métamorphose en un nouvel enjeu qui tendait à rendre plus précaires les établissements kikuyus dans la vallée du Rift. Ainsi, les patrons maasaïs des migrants kikuyus ont prétendu que ces agriculteurs étaient de «vrais» maasaïs lorsqu'ils tiraient des avantages importants de la relation clientéliste. Mais ils les ont secrètement dénoncés à l'officier de District en les traitant de squatters lorsqu'ils désiraient s'en débarrasser sans rejeter la relation clientéliste qui les unissait. De même, des sections maasaïs rivales pouvaient faire connaître aux Britanniques la présence des migrants chez leurs adversaires afin que les Kikuyus soient chassés et leur patron déconsidéré: «Kikuyu settlers [in Maasailand] were merely pawns caught in the undergrowth of Maasai politics and, while on some occasions this made it easier to hide from the administration, on others, when the nightmares of district administrators coincided with the private feuds of Maasai elders, it left them exposed to retaliation and arrest» (Waller 1993: 242). Par ailleurs, ces établissements kikuyus au beau milieu du «territoire» maasaï faisaient naître d'autres conflits: la confrontation quotidienne avec des familles, dont les pratiques sociales étaient à la fois semblables et différentes, suscitait des interrogations identitaires. Les réponses à ces questions troublantes participaient du processus de construction d'une maasaïté, qui se définissait tant face aux étrangers, que par leur assimilation. Nous retrouvons là le jeu entre identité et appartenances ethniques thématiqué par John Galaty. Ainsi: «Kikuyu settlement was a central issue not just because it seemed to threaten the integrity of Maasailand but also because of the serious questions that immigrants, as ambiguous "others", raised about alternative constructions of "Maasainess". Just as Maasai had always existed as part of a social and economic system which included non-Maasai, so "Maasainess" could only develop and be redefined in a continuous debate with others. Were there no "other", there could be no "Maasai"» (Waller 1993: 248). La construction de l'identité ethnique – tant maasaï que kikuyu – s'opérait par un processus de différenciation où l'identité de l'interlocuteur jouait un rôle important. C'est ce processus (identification/assimilation/distinction) qui explique la multiplicité des registres identitaires à la disposition des groupes et des individus à la fin du XIX^e siècle et encore au début de ce siècle.

La conception de la genèse des «Kikuyus» à laquelle John Lonsdale (1992: 334-335) aboutit, est un autre exemple, tant de ce processus de négociation sur des registres identitaires multiples, que du perpétuel mouvement des identités «ethniques»: «Labour could not by itself create Kikuyu. It gave them something to argue about. They were brought together by the demands and opportunities of forest clearance. Only then did they become *AGikûyû*, less a boast of ancestral descent than a claim to farming skill. They were people who know how to civilize the land where the *mukuyu* fig tree grow, to which they brought their harvest offerings

[...] They had much to argue about, the cultural and moral pluralisms of ethnicity. Cultural complexity arose from migration and a mixed economy. Successive waves of immigrants had had to negotiate the terms of their superiority or submission to local conventions in order to gain a footing [...] But the availability of forest land and livestock as reward for labour service meant that the mixture was continually enriched by immigrants, orphans, pawned women and masterless men who had lost their stock to drought, disease or was in the plains. Ranged behind usefully different symbols of social order, it seems that Kikuyu debate about social incorporation and individual autonomy was never done.» Les analogies sont nombreuses avec la conception que Richard Waller propose de la construction de l'identité maasai, ainsi paradoxalement si proche de l'identité kikuyu. Le constant mouvement d'individus et de familles, ainsi que la confrontation – le plus souvent pacifique – avec les «premiers» immigrants ou leurs descendants, ont constitué le terreau qui a vu éclore les «ethnies» au cours de la période coloniale. C'est à partir de cet amalgame inachevé d'individus et d'unités domestiques, voire de groupes focaux, que les Britanniques ont créé la «tribu» des Kikuyus. Les «nouveaux» Kikuyus se sont rapidement appropriés ce registre identitaire, aujourd'hui exclusif, pour se distinguer des autres «ethnies» et pour mobiliser des groupes au-delà des appartenances lignagères, claniques ou locales. Les relations inter-ethniques, limitées par les frontières administratives et par la disparition du commerce précolonial, se sont peu à peu étioilées. La restriction de mouvement conduisit à un appauvrissement des manipulations de registres identitaires; en effet, ceux-ci ont progressivement perdu le sens instrumental qu'ils recouvraient, car il était toujours plus difficile de jouer sur des marqueurs identitaires multiples. Cette évolution qui transforme le sens des registres identitaires a participé du processus conduisant à la cristallisation des ethnies coloniales. En effet, une fois que la «tribu» de chaque individu avait été administrativement enregistrée, la fluidité de l'identité ethnique n'avait plus guère le loisir de s'exprimer face aux représentants du gouvernement colonial; même si, dans les relations «interethniques», les usages du registre ethnique ont pu perdurer. Une nouvelle partie politique, toujours plus éloignée des usages précoloniaux, commençait alors pour l'ethnie: elle passait peu à peu de l'ethnicité morale au tribalisme politique (Lonsdale 1996b). Le temps où chacun pouvait s'essayer à être Kikuyu lorsqu'il était plus profitable d'être Kikuyu, Maasai lorsqu'il était plus prestigieux d'être Maasai, commençait à appartenir au passé ⁷³.

⁷³ Le cas relaté par Valeer Neckebrouck résonne avec l'article de Richard Waller (1993) et souligne bien que les usages précoloniaux du registre ethnique ne se sont pas éteints avec la Colonisation: «dans la deuxième moitié des années quatre-vingt, dans la région de Kajiado, j'ai rencontré des Kikuyu qui "posaient" comme des "Maasai", jusqu'à s'habiller à la manière



Alors que ce jeu sur les appartenances identitaires définissait des identités souples, malléables au gré des circonstances et des désirs (Ranger 1983: 248), les frontières administratives ainsi que le contrôle des personnes par les nouveaux chefs coloniaux, puis au moyen du *kipande*⁷⁴, stabilisait irrémédiablement l'appartenance ethnique et géographique (Kershaw 1997: 277). A chaque tribu sa réserve, et à chaque individu sa tribu, telle aurait pu être la devise de l'administration coloniale. Le polymorphisme des identités précoloniales faisait place aux ruses administratives d'individus répertoriés, corvéables et taillables par les chefs et les officiers britanniques. Néanmoins, si les pratiques administratives ont joué un rôle important dans la redéfinition des identités, ce sont les principaux intéressés qui allaient empoigner ces nouveaux moyens mis à leur disposition par la situation coloniale pour construire de nouveaux réseaux de clientèle et d'entraide au moyen de la «tribu»: «If British policies provided the impetus for ethnic exclusivity, it was local men and women who created and refined the new concepts of tribe. For them the construction of the colonial state and economy demanded a redefinition of identity. Gradually, the overlapping, large identities that had shaped interaction in the regional context gave way to a more exclusive identification with ethnic groupings such as Kamba, Gikũyũ, Embu, or Meru. In a period of rapid social, economic, and political change, tribes were seen as the vehicles of individual and community progress. The competition for the resources of the state increasingly pitted tribe against tribe, with predictably inflammatory results. Although ethnic identities became steadily more visible and divisive, the emergence of tribes was only one aspect of a more complex process of social and cultural redefinition» (Ambler 1988: 154-155). Le rôle des politiciens au cours de l'époque coloniale, mais aussi aujourd'hui⁷⁵, n'est pas à sous-estimer dans le processus de construction de l'ethnie. La nécessité de rassembler des groupes sur des bases plus larges que la parenté, les générations ou les classes d'âge a incité les politiciens du KCA à mobiliser le

de ces derniers. Ils avaient conclu certains "arrangements" avec des Maasai pour occuper une partie des terres locales» (lettre du 13 juin 1996). Néanmoins, nous avons le sentiment qu'au vu de la purification ethnique que subit la vallée du Rift, il n'existe plus guère de champ libre au déploiement des stratégies de reconversions ethniques (*ethnic shifting*) aujourd'hui.

⁷⁴ «Passport» de travail que tout africain devait porter autour du cou s'il se déplaçait hors de la réserve tribale qui lui était attribuée. Il contenait, dans un cylindre métallique, un relevé des emplois précédents avec – entre autres – les appréciations de l'employeur.

⁷⁵ Voir Droz et Sottas (1996) sur les conséquences de la mobilisation politique actuelle sur un registre ethnique et de l'ethnisation consécutive des relations politiques au Kenya, ainsi que le texte de Harnischfeger (1994) et celui Haugerud (1995: 38-45).

registre de l'identité ethnique, avant de tenter de l'élargir à la «nation» kenyane lors de l'après-guerre. Nous retrouvons là les effets de l'usage politique du mythe d'origine: la constitution des Kikuyus en une ethnie qui englobait, à l'image de la réserve tribale, les Embus et les Merus en un seul ensemble multiforme et qui sera réactivé par la GEMA ⁷⁶ bien plus tard. Au cours de la Guerre civile, les Mau Mau feront un usage violent de la cristallisation ethnique, avant que les ethnies ne phagocytent totalement la politique kenyane, dès l'Indépendance ⁷⁷. Aujourd'hui, l'ethnisation des relations politiques a atteint son comble et débouche sur une polarisation de la société qui développe des effets tant sur le plan de la réalité la plus crue (massacres et déportation) que dans l'imaginaire sorcellaire.

Un autre facteur a également contribué à modeler les nouvelles identités ethniques par une formalisation non plus des personnes, mais des idiomes et des pratiques sociales. Il s'agit bien sûr des différents courants missionnaires qui ont fortement influencé tant les politiques administratives que la transformation sociale de leurs ouailles. Ils ont construit de nouvelles langues «ethniques» à partir de dialectes employés par les différents groupes artificiellement rassemblés au sein d'une même ethnie. L'élaboration de grammaires et de dictionnaires a précédé les études linguistiques plus approfondies qui ont forgé les langues parlées aujourd'hui: «Missionaries, in their yet more urgent need to communicate, made a set of crucial decisions about which dialect to privilege, what orthography to employ, and what vocabulary to regard as "pure". The written languages which resulted were "new" in many ways; new both in their idiomatic limitations and their unprecedented classificatory and descriptive power; new in their expansion and adoption by many people who had hitherto spoken other dialects or languages; new in the way the languages thus created came to be associated with the supposed intellectual, moral and even physical qualities of their speakers, thus giving a powerful impulse to the invention of ethnicity and to the idea of its rootedness in cultural and intellectual basic realities» (Ranger 1993: 74). Nouvelles langues, nouvelles ethnies, nouvelle situation politique. L'influence conjointe de ces trois dimensions a fortement contribué à la cristallisation des ethnies: l'appartenance ethnique devient essentialiste, même si elle peut collectivement se modifier au gré des dominations politiques. Ainsi en est-il de certains groupes ethniques kenyans aux frontières du monde kikuyu et kalenjin, qui se prétendent tantôt kikuyu, tantôt kalenjin,

⁷⁶ Association à base ethnique qui a tenté de favoriser les membres de l'ancienne Réserve tribale kikuyu. Elle était principalement active à la fin du règne de Jomo Kenyatta et au début de celui de Daniel arap Moi, avant que ce dernier ne la bannisse en 1982. Voir Bourmaud 1988; Dauch et Martin 1985 ou Widner 1992).

⁷⁷ Voir Lonsdale (1992, 1996a et 1996b).

selon la couleur ethnique de la Présidence. Dans ce contexte politique, nous pouvons avancer l'hypothèse que ce ne sont plus les membres des «ethnies» qui jouissent aujourd'hui des tactiques que le registre ethnique mettait à leur disposition, mais ce sont les groupes «ethniques» eux-mêmes qui ont encore le loisir de modifier leur appartenance «ethnique»⁷⁸.

En résumé, le groupe local – essentiellement fluide – se définit principalement par une unité de résidence, une certaine communauté des liens de parenté, un idiome et des pratiques sociales partagées, ce qui correspond à une définition privilégiant l'insertion géographique du groupe «ethnique». Les autres marqueurs identitaires telles la position lignagère, la participation à une classe générationnelle, l'insertion dans une classe d'âge et un régiment, le droit de siéger à l'un des conseils des anciens, ou l'établissement de relations commerciales, définissent des registres identitaires à l'origine de pratiques sociales diversifiées qui ne dépendent pas exclusivement d'un marqueur ethnique, somme toute, fugace. Les tactiques qui se développaient dans les interactions sociales, tant au sein des groupes que lors des contacts intergroupes, manipulaient ces différents registres selon les nécessités ou les désirs des participants ou des unités domestiques auxquelles ils appartenaient. Alors que ces registres permettaient de conserver à l'identité de chacun une certaine fluidité, propice à la gestion des événements, les cataclysmes écologiques et l'irruption de l'administration coloniale ont fortement modifié l'espace de jeu. Le registre ethnique en particulier s'est complètement métamorphosé pour se cristalliser en un marqueur exclusif qui sépare ou réunit les individus et les groupes au sein d'ensembles imaginaires mais inéluctables: «Ethnicity, though a colonial invention, could rapidly appear natural, even immemorial» (Ranger 1993: 70).

⁷⁸ Dans le cas d'un apaisement des conflits ethniques, il est probable que ces anciennes stratégies de manipulation du registre ethnique réapparaissent au niveau individuel.

Désarticulation et transformation de l'organisation sociale

La désarticulation⁷⁹ de la reproduction sociale et l'exacerbation concomitante de l'individualisme ont fortement modifié l'expression du schème migratoire. Il est nécessaire de constater dès maintenant l'aboutissement du processus que nous analysons pour saisir sa portée objective. La désarticulation de la «société kikuyu» trouve son origine dans l'impact de la Colonisation et elle s'est trouvée fortement accélérée par la Guerre civile. En effet les Britanniques ont tenté de mutiler, voire de détruire la reproduction sociale kikuyu, grâce aux connaissances ethnographiques et à la verve des prédicateurs revivalistes protestants. Pourtant, la «société kikuyu» – par principe «en expansion démographique» (Peatrik 1994) – comportait les germes d'une contradiction fondamentale: que faire lorsqu'il n'y a plus de terre ? Les transformations du schème migratoire étaient bien inévitables à moyen terme, mais elles ont été accentuées par la Colonisation qui a brusquement fermé la frontière pionnière et bloqué le processus de colonisation des terres fertiles.

En préalable, clarifions la terminologie afférente à l'organisation sociale kikuyu, car elle a suscité de nombreuses confusions parmi les observateurs des pratiques sociales. Cette confusion devient «légitime» si l'on sait que les locuteurs kikuyus jouent sur l'ambiguïté des termes qui résulte de leur polysémie, afin de contrôler l'information qu'ils transmettent. Pour notre part, nous réserverons le terme *riika* aux seules promotions fondées en circoncision, comme c'est l'usage dans les études sur les Kikuyus. Cela en dépit du fait que: «Un seul terme (*riika, mariika*) désigne en kikuyu les trois sortes de classes auxquelles tout homme appartient simultanément: a) la classe des individus initiés la même année que l'on appellera "promotion" pour plus de commodité; b) l'ensemble des promotions recrutées durant un certain laps de temps que nous désignerons par "classe régimentaire", appellation calquée sur celle de l'anglais *regiment* qui nous semble bien refléter la fonction, pour une fois effectivement guerrière de ces classes; c) les classes de génération» (Peatrik 1994: 9). Nous réserverons le terme d'*ituika* et de classe ou régime générationnel pour le *riika*

⁷⁹ Nous entendons par ce terme le processus qui a conduit à la quasi-disparition des principes organisationnels kikuyus et qui a mené au repli sur la famille patrimoniale. Ses conséquences se traduisent par l'amenuisement des réseaux de soutiens et par la diminution de la sécurité de subsistance, donc par une fragilisation de la reproduction sociale et biologique.

fondé sur les générations (Mwangi et Maina). Et nous ne traiterons pas des *riika* composés de plusieurs promotions qui constituent les régiments décrits par Lambert (1956: 8-31), car nous n'avons pas trouvé d'éléments dans notre recherche qui pouvaient s'y rattacher.

Il n'est pas question de traiter in extenso de l'organisation sociale des Kikuyus précoloniaux. Nous ne ferons qu'envisager les métamorphoses de l'ethos pour mettre en exergue les effets de la raréfaction de l'accès à la terre sur la reproduction sociale kikuyu. Nous pensons, avec Anne-Marie Peatrik (1994: 27) que «En démêlant en préalable les questions du système d'âge et de génération, on se donne les moyens de saisir les particularités de l'organisation lignagère kikuyu qui ne s'est pas trouvée affaiblie par un quelconque système venu la cisailer mais s'est nouée de façon originale en raison même de la prégnance dudit système: des liens de consanguinité, d'affinité et de clientèle, et des liens de terre s'entremêlent et concourent à construire le "système" lignager segmentaire. Cette démarche nous introduit à l'examen des niveaux d'articulation ou de rivalités, entre les précédences de l'âge, de la génération et de celles du lignage, et au débrouillage des fils du (célèbre) écheveau foncier. En régime classique précolonial, le domaine lignager (*githaka*) s'inscrivait à l'intérieur d'un principe de souveraineté territoriale instauré par le système d'âge et de génération (les deux concepts *thi* et *borori*), réinstauré au moment des transmissions de pouvoir.» En effet, l'organisation sociale kikuyu se fondait sur trois principes: le régime générationnel, le régime des classes d'âge et le régime de la parenté. Cette constellation particulière de principes organisationnels est propre aux Kikuyus précoloniaux et les distingue de leurs voisins proches⁸⁰. La disparition du régime générationnel kikuyu ainsi que celle des classes d'âge (*mariika*) a conduit à l'affaïssement du régime de parenté sur la famille patrimoniale. Ces deux principes avaient tendance à contrôler les prédispositions fissionnelles que subissait la «société kikuyu» en raison de son expansion territoriale et démographique, ainsi que de ses principes lignagers. Or, aujourd'hui, seul l'attachement à une ethnie factice peut limiter la force centrifuge enchâssée dans le système segmentaire.

La question de la terre apparaît indissolublement liée à l'organisation sociale et plus particulièrement au régime de la parenté qu'il inscrivait dans le paysage géographique. Soulignons dès maintenant l'équivalence entre la terre et la parenté, car cette relation particulière à la terre était exprimée dans le vocabulaire de la parenté. La notion de *mbari* est donc tout aussi inséparable de celle de *githaka*, que les enfants à venir et les morts le sont de la parcelle foncière. Le sentiment d'appartenance au *mbari* était soutenu

⁸⁰ «En dépit de termes communs, le système générationnel kikuyu n'a rien à voir avec celui des Meru et des Embu, lesquels sont en revanche proches entre eux. Les systèmes d'âges et de génération des Meru-Embu et des Kikuyu diffèrent donc à un point que les auteurs n'ont jamais vraiment réalisé jusqu'alors.» (Peatrik 1994: 30)

par le droit qu'il détenait de disposer de la terre lignagère et de la distribuer à ses membres.

Aujourd'hui, chacun peut acheter et vendre des terres sur le marché et se comporter ainsi comme le fondateur potentiel d'un nouveau lignage, perspective valorisante, car c'était l'ambition de tous les hommes kikuyus. Ainsi, chaque famille patrimoniale peut être considérée comme un lignage en puissance, indépendant de la famille étendue et bien sûr du *mbari* (lignage). Le père de famille se considère comme un *mûramati*, seul responsable de ses biens et de sa famille. Il faut cependant remarquer que les terres disponibles à la fin du XX^e siècle ne permettent plus de constituer un lignage en tant que tel. Elles n'offrent une subsistance potentielle qu'à la famille patrimoniale, car les terres sont trop pauvres ou trop chères pour espérer y faire vivre une famille étendue, encore moins ses descendants. Nous sommes en présence d'une accélération du processus de fission que subit la «société kikuyu» depuis la colonisation.

LE RÉGIME DE PARENTÉ

Le régime de parenté Kikuyu tel qu'il existait au début du XX^e siècle a été décrit minutieusement par Louis Leakey. Le danger de succomber à la réification ethnographique dénoncée – dans le cas du Kenya – par Jack Glazier (1985) est toujours présent lors des comparaisons historiques. La parenté décrite par Louis Leakey (1977, chapitre 20) est idéalisée, car les relations pratiquées n'étaient pas aussi contraignantes que l'auteur l'affirme. Par exemple, la présence de tous les membres de la famille étendue pour certains rituels ne pouvait sans doute pas être réalisée comme le réclamait l'étiquette. Les conflits intra-familiaux étaient monnaie courante comme le montre incidemment l'auteur lui-même lorsqu'il relate l'histoire de vie de Kabetû (chapitre II). En dépit de ces remarques critiques, nous pensons que les relations qui unissaient les membres éloignés de la famille étaient bien plus contraignantes qu'aujourd'hui. Lorsqu'elles existent encore, ces relations ne conservent une importance pratique que dans le désir d'éviter un inceste involontaire.

Nous mentionnerons cependant certains aspects de ce régime de parenté pour montrer l'évolution qu'il a subie et les éléments qui persistent actuellement. Le clan (*mûhîrîga*) n'existe plus qu'en paroles, alors que le lignage (*mbari*) conserve une certaine réalité mais a déjà perdu beaucoup de son importance. Il est peu à peu remplacé par la famille étendue en tant qu'unité sociale englobante. Jusqu'au milieu de ce siècle, la famille étendue a conservé un rôle de premier plan dans la reproduction sociale kikuyu; pourtant dans les années trente déjà les premiers signes d'une dislocation apparaissaient. M.P.K. Sorrenson (1967: 40) cite le rapport d'un administrateur colonial qui observe que: «In Kiambu in particular the *mbari*

structure was beginning to disintegrate. [In 1932] cousin and sometimes even brothers were separating, presumably to claim distinct *ithaka*, and were no longer accepting the authority of the *mûramati* to redistribute land. The growing acceptance of outright sales also contributed to uneven distribution of land. Kikuyu with ready money or positions of influence in the reserve could, by a variety of means, accumulate land at the expense of the poor, the debtors and the tenants»⁸¹. La disparition de la frontière pionnière, l'introduction des cultures de rente, l'explosion démographique et surtout la Guerre civile ont conduit à la quasi-disparition du *mbari*. Les relations sociales au sein de la famille s'orientent aujourd'hui vers une conception toujours plus étroite du cercle des membres effectifs de la famille. Ainsi le régime de parenté kikuyu perd ses aspects classificatoires pour se recentrer sur la famille patrimoniale. Il ne présente cependant pas – encore ? – l'indépendance de la famille nucléaire occidentale.

Clan, lignage, famille étendue ou patrimoniale

La famille patrimoniale (*nyûmba*) se limite au père, à ses enfants et petits enfants. L'idéal-type est représenté par un homme âgé, entouré de ses fils mariés et de ses petits-fils parfois adolescents. La famille patrimoniale regroupe donc plusieurs unités domestiques (*miciî*), souvent dispersées en des lieux distincts et reliées par des liens de filiation directe. En revanche, la famille étendue, qui trouve son origine dans le grand-père paternel, est composée par les frères du père et leurs descendants, sans que les familles alliées ne soient impliquées dans les échanges au même titre qu'elles l'étaient pour le *mbari*: le «lignage». Cette famille patrimoniale est le résultat des transformations du *mbari* qui s'est affaissé sur une famille étendue pour aboutir à la famille patrimoniale. Celle-ci conserve certains traits caractéristiques du *mbari* tel l'ancrage dans le domaine foncier, aujourd'hui exigü, de son fondateur (*githaka*)⁸². Les individus «A» et «B» représentent un cas particulier sur lequel nous reviendrons: en l'absence de descendants masculins, le responsable de l'unité domestique tente d'attirer un dépendant sans-terre «B», qu'il «adoptera» et auquel il mariera une de ses filles «A». Les enfants issus de cette union porteront les noms du *mbari* de l'épouse et hériteront de la terre, sans que l'«adopté» n'y ait formellement droit (Leakey 1977: 796-800).

⁸¹ Voir également l'analyse de Clark (1971) sur les jugements civils en rapport avec les conflits de parenté.

⁸² Voir Sottas et Droz (1995b), Droz et Sottas (à paraître).

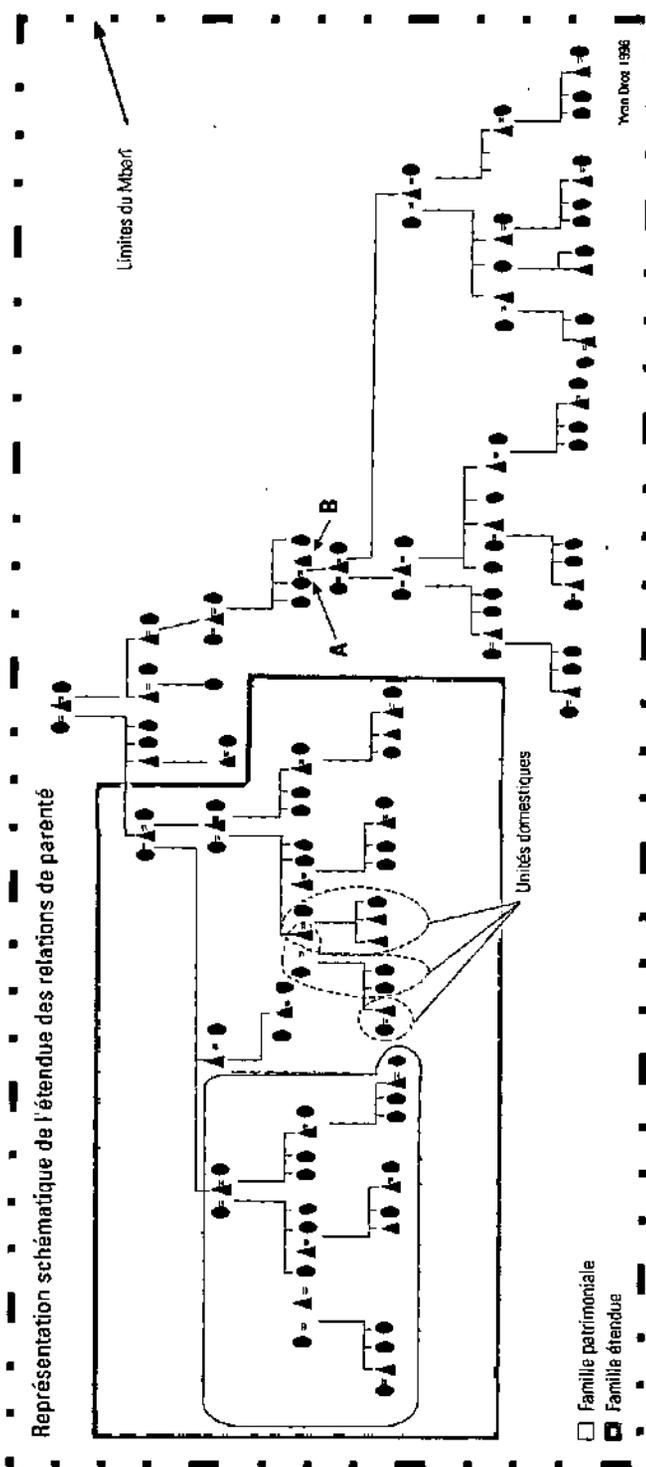


Figure 14: Mbari, famille étendue, famille patrimoniale et unité domestique.

Par ailleurs, l'étude de Valeer Neckebrouck (1983) montre que la notion de *Mbari* a quitté le champ étroit des pratiques de parenté pour inclure les voisins ou les coreligionnaires. Nyakinyua ne représente donc qu'une des multiples expressions des modifications des pratiques sociales kikuyus consécutives à la désarticulation de la reproduction sociale au cours de ce siècle.

Il nous semble important de distinguer la famille étendue actuelle du *mbari*, le «lignage», souvent mentionné dans les travaux sur les Kikuyus. Celui-ci s'étend sur l'ensemble des descendants d'un fondateur de lignée. Nous traduisons le terme Kikuyu de *mbari* par «lignage» en le laissant entre parenthèse. Le *mbari* correspond bien à la définition du lignage donnée par Michel Verdon (1982: 567): «The more inclusive lineage segments are therefore "groups of groups", or aggregated groups, and their aggregation is achieved on the basis of descendants. One can therefore speak of "group aggregation" when every level of group inclusion has a representative who acceded to a position according to a recognised procedure and criteria of eligibility, and who is empowered to perform certain political, ritual, or other activities on behalf of the group, or to convene a subgroup to perform these activities.» Cependant, il faudrait y ajouter l'aspect territorial qui est absent de cette description orientée sur la parenté et les liens intergroupes. Le *mbari* est bien un groupe de descendants d'un ancêtre commun; il est aussi un groupe de groupes, car chaque unité domestique se joint aux autres pour constituer un *mbari*, bien que chacune conserve un représentant en la personne du chef de famille. Mais seul le *mbari* avait un *mûramati*, reconnu comme son représentant officiel. Le principe inclusionniste, à l'origine du *mbari* allait plus loin que les seuls descendants d'un même ancêtre commun. Il englobait peu à peu des dépendants et des adoptés qui était inclus soit par mariage sans paiement de l'assurance-mariage (*rûrácio*) soit par une cérémonie d'adoption longue et précisément codifiée. Il s'agissait d'un groupe structuré par la parenté linéaire, qui intégrait les individus orphelins de structures familiales qui vivaient sur le territoire du *mbari*: le *gîthaka*.

Il faut également mentionner rapidement les clans (*mihîrîga*) qui regroupent l'ensemble des Kikuyus en dix⁸³ groupes très étendus fondés sur les descendants mythiques de *Mûmbi*. Louis Leacky, dans une perspective

⁸³ Les Kikuyus considéraient comme néfaste d'énoncer le nombre exact d'un ensemble, ils parlaient de «neuf pleins» pour signifier dix: «Every Kikuyu states that the clans of the tribe are nine, but at the same time he enumerates ten names. Some of them will be unable to explain their incoherency: somebody else says: "meherega ne kenda eyoire" – the clans are nine with the fill: – what explains the whole thing. The number ten is complete, and if they said plainly that the clans are ten, they would feel as they omened the end of the tribe. They resort therefore to a periphrase» (Cagnolo 1933: 21). Godfrey Muriuki (1974: 113) arrête à dix le nombre de clans et il reprend – sans le citer – l'argument du Père Cagnolo.

évolutionniste, affirme (1977: 49): «Today, the allegiance of the individual is to the sub-clan [*mbari*] rather than to the clan, yet every single Kikuyu knows which of the main nine clans he belongs to. The whole of Kikuyu country, in the course of time, became divided amongst the sub-clans, as the clans themselves have no territorial cohesion.» Ceci est confirmé par Godfrey Muriuki (1974: 114) lorsqu'il amalgame le clan et le *mbari* dans sa description des structures sociales kikuyus: «By the end of nineteenth century, they [the clans] were widely dispersed all over the Kikuyu plateau. But despite the long distances involved, the Kikuyu attempted to retain clan/*mbari* solidarity by holding occasional reunions [...] Each clan appears to have had a particular spiritual home around the Metumi/Gaki border, where clan/*mbari* reunions are alleged to have taken place. The last reunion is claimed to have taken place towards the end of the last century.» Cet auteur reste vague en ce qui concerne la distinction entre clan et *mbari* dans les pages qui suivent: «Then with the increase of population [probably in the nineteenth century, before the great famine], there was a considerable hiving-off of clan and *mbari* groups, and descendants of the original pioneers [...] became widely dispersed and tended to lose touch with each other [...] In the long run, therefore, it understandably became impossible to retain even a modicum of cohesion in the larger *mbari*, let alone within a clan. Ultimately the *mbari*, or a part of it, depending upon its size and distribution, became the chief nerve for co-ordinating essential clan affairs. In some part of Gaki and Metumi the clan, as a social factor, had declined so much, due to fission, that by the beginning of this century when people talked about the *mûhîrîga* (clan), they were in fact referring to the *mbari*» (Muriuki 1974: 114-115). C'est là l'expression de la confusion qui régnait déjà au début de ce siècle concernant la prégnance du clan ou du lignage. Ces glissements de sens selon les époques et selon les locuteurs ou les auteurs sont fréquents en milieu kikuyu, nous l'avons déjà mentionné pour le terme de *riika*, et nous le retrouverons pour le *mûramati* et le *mûthamaki*. *Mûhîrîga* et *mbari* devenaient synonymes et désignaient le groupe au-delà de la famille étendue. Godfrey Muriuki a implicitement étendu cette indistinction – caractéristique de la rhétorique kikuyu – à sa représentation de l'organisation sociale kikuyu précoloniale.

Les jeunes adultes de Nyakinyua auxquels nous parlions de clans nous répondaient en souriant qu'ils n'existaient plus. Certains étaient incapables de nous citer le nom de leur propre clan. Ils devaient attendre la visite de leur père ou rentrer dans leur région d'origine pour s'enquérir auprès des aînés du nom de leur *mûhîrîga*! Nous voyons là un signe de la perte d'importance des structures de parenté kikuyus. Car dans les années trente, le clan jouait parfois encore un rôle pour le choix du partenaire de mariage. Selon Jean Davison (1989: 45), les plus vieilles femmes affirment que «if the man is a clanmate who has not been seen in the area for so long that one's parents don't know you are of the same clan, then you will be told

not to marry. Another thing, if it is the Ūmboi Clan and Ūnjiru Clan – they are clans that do not marry with each other because of past relationships that were not good between them.» Le rôle du clan dans les pratiques matrimoniales est confirmé par Jack Glazier (1985: 151) pour les Mbeere: «Indeed, the regulation of marriage, even in a negative, non-prescriptive manner represents the major *raison d'être* of the clans.» Aujourd'hui, le clan a cessé de jouer un rôle dans les pratiques sociales des migrants kikuyus, il n'existe plus que dans la littérature ethnographique coloniale ou... dans certains textes de jeunes ethnologues kenyans persuadés de l'intemporalité des valeurs «africaines.»⁸⁴

Pendant la période précoloniale, un *mbari* (lignage) pouvait être fondé par les fils d'un homme qui avait atteint le statut de *mūramati* après avoir acheté un morceau de terre *githaka* aux Ndorobos «Tout chef de *nyumba* capable de se constituer un *githaka* en propre devenait par ce fait même fondateur d'un *mbari*. Propriétaire individuel de la terre, il confiait à chacune de ses épouses l'usufruit d'une part de son domaine, conformément au vieil usage bantou. Après sa mort, le *githaka* devenait la propriété collective du nouveau *mbari* jusqu'au jour où les fils mariés (ou leurs descendants) ne décidassent de se partager le domaine. Il leur fallait néanmoins laisser à la mère jusqu'à sa mort l'usufruit de la terre concédée par son mari. Cet usufruit bénéficiait également aux sœurs non mariées» (Adam et Kuria 1991). En général, ce pionnier avait su s'attacher plusieurs dépendants (*ahoi*) et construire une exploitation agricole florissante qui lui avait permis d'épouser plusieurs femmes et d'avoir une descendance nombreuse. Son succès en tant que défricheur de nouveaux territoires offrait à ses descendants la possibilité de créer un nouveau lignage indépendant qui pouvait grossir peu à peu par le rattachement des dépendant (*ahoi*) qui vivaient sur leur territoire⁸⁵.

D'après la Land Commission de 1932, «Le plus petit *mbari* a 32 habitants et le plus grand 5'000. En général, la moyenne oscille entre 101 et 200 habitants. On connaît le dénombrement de 33 *mbari*, soit en moyenne 72,5 hommes, 110,3 femmes et 246 enfants [...] Le Rapport Maxwell [Land Commission] signale qu'au Kiambu, il existe encore des *mbari* qui possèdent la terre en commun» (Middleton 1954: 43). Cependant, le *mbari* possédait le plus souvent des parcelles en différents endroits qui constituait un archipel vertical. Celui-ci permettait le déploiement des échanges selon la circulation familiale que nous avons décrite. Le *mbari* compte aujourd'hui plusieurs centaines de personnes, mais le plus souvent plusieurs milliers de personnes et n'existe plus en tant qu'unité sociale effective. Certains *mbari* se sont pourtant transformés en associations

⁸⁴ Voir Kevina Otieno (1995).

⁸⁵ Nous reviendrons plus loin sur la notion de *mūramati*.

d'entraide reconnues par le gouvernement. Ils tentent de regrouper l'ensemble des descendants du fondateur et apportent un soutien à leurs membres lors des événements importants comme les mariages⁸⁶. Ces associations jouent – au sein du monde moderne – le même rôle que le *mbari* remplissait lorsqu'il constituait un espace de moyens potentiellement mobilisables face aux coups du sorts. Ces associations sont absentes de la plaine de Laikipia. La nouvelle expression du *mbari* se trouve également dans les «nouveaux» mouvements religieux qui se développent, *mutatis mutandis*, selon le même processus fissionnel que le *mbari* au début du siècle⁸⁷.

Ce processus de désarticulation des structures familiales n'est pas récent puisque, à l'époque coloniale: «Nous constatons que [la famille] a perdu, à la suite du contact avec la civilisation européenne, beaucoup de sa cohésion et de son équilibre. Ceci de différentes façons: d'abord, elle s'est désintégrée à cause de la perte des terres familiales. Dans la civilisation traditionnelle le *mbari*, la famille étendue, ne se définissait pas uniquement par les liens du sang, mais surtout par son identification au *gĩhaka*, le domaine familial. Or, d'après J. Middleton [1954], par la perte du domaine familial, le *mbari* dégénère d'une unité sociale cohérente en un simple agrégat d'individus et se résout en un certain nombre de familles patrimoniales dans le sens européen du terme. En deuxième lieu, la cohérence et l'unité de la famille kikuyu ont souffert de l'action des missionnaires [...] La religion kikuyu était essentiellement une affaire familiale et que les cérémonies religieuses et le "culte" des ancêtres exigeaient pour être valables la présence et la participation de tous les membres de la famille. Par conséquent, une seule conversion suffisait pour compromettre gravement le bon déroulement de la vie religieuse d'une unité familiale [...] En dernier lieu, la famille kikuyu a souffert à la fois de l'interdiction et de l'impossibilité matérielle de la polygamie: interdiction par les missionnaires [...] impossibilité matérielle par l'impôt sur les huttes, qui rendait la vie polygame beaucoup plus chère ou beaucoup moins agréable» (Buijtenhuijs 1971: 87-8). M.P.K. Sorrenson (1967: 79) confirme cette analyse à la suite de son étude des rapports de l'administration coloniale: «As a Fort Hall report for 1948 argued, the conflict over land was "turning family against family, brother against brother in an individualistic race for more acres of eroded soil". Two years later the report for the same district complained that elders were continuing to abuse their position over land cases and demanding enormous bribes.» Les liens familiaux étaient soumis à rude épreuve par la situation coloniale, mais ces tensions n'étaient pas nouvelles pour la «société kikuyu».

⁸⁶ Communication personnelle, Mihaly Sárkhany, Nairobi le 8 avril 1995.

⁸⁷ Voir Neckebrouck (1983, chapitre XI).

En effet, les trois principes organisationnels qui présidaient à la reproduction sociale avaient souvent des conséquences contradictoires qui mettaient à mal les prescriptions de la parenté. La réification ethnographique réapparaît dans les descriptions de ces deux auteurs, qui, pourtant, mettent le doigt sur une évolution bien réelle des pratiques sociales. Les relations de parenté ne sont plus ce qu'elles étaient... Bien qu'elles n'aient jamais constitué le système idéal que lui octroie la théorie ethnologique, elles avaient une prégnance sociale bien plus forte qu'aujourd'hui.

Considérons le potentiel structurel d'entraide au sein du *mbari*. Certes, les relations d'entraide prescrites entre toutes les unités domestiques ne se réalisaient pas automatiquement. Néanmoins, l'étendue des ressources potentielles était très vaste et il restait toujours possible de mobiliser quelques unités domestiques en vue de faire face aux coups du sort. Les relations familiales offraient – comme la figure 15 le montre – une sécurité importante face à l'avenir. En revanche, l'insertion au sein d'un réseau si dense limitait l'appropriation individuelle des biens en imposant une redistribution étendue et en subdivisant les droits selon les usages et les personnes⁸⁸.

Dans la figure 15, nous avons représenté les flux d'échanges qui tissaient la toile du réseau lignager de l'époque précoloniale, auquel il faudrait ajouter les divers échanges qui s'effectuaient en fonction des affiliations à d'autres registres identitaires. La distinction entre les familles alliées et les familles consanguines n'apparaît pas, car il aurait fallu différencier les flux d'échanges et complexifier encore la représentation graphique. En effet l'inégalité des échanges caractérise les relations entre familles alliées, alors qu'une réciprocité élargie, mais toujours inégale, est le signe des échanges entre familles consanguines. Pourtant, outre les familles alliées, l'insertion des dépendants et des adoptés au sein du réseau d'échanges le déployait bien au-delà de la stricte parenté consanguine. Rappelons que d'autres formes de solidarité existaient dans la société précoloniale: les classes d'âge – qui peuvent être assimilées aux sphères extérieures des échanges, en gris sur la figure – et les générations. Ces principes organisateurs concurrençaient la toute-puissance des relations de parenté, car chaque individu pouvait s'appuyer sur d'autres réseaux que la seule parenté. Un espace de négociation existait bien et la soumission totale aux exigences de la parenté pouvait trouver une échappatoire dans la migration vers de nouvelles terres.

⁸⁸ Voir (Dewees 1995).

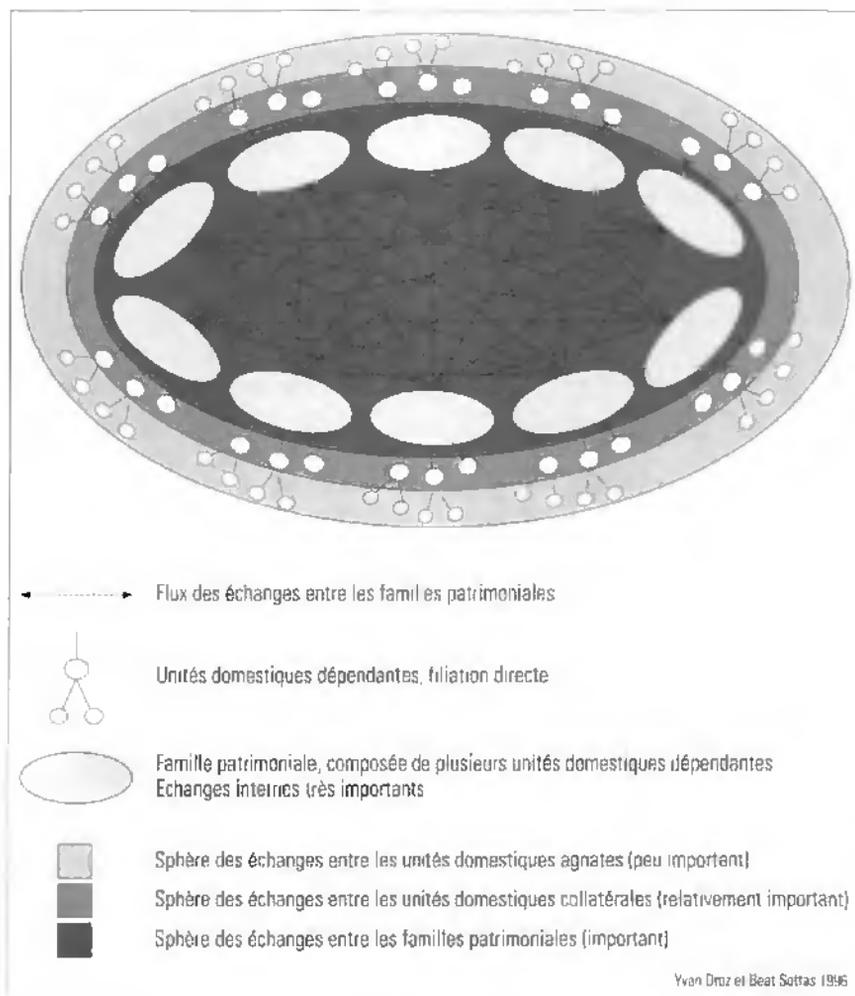


Figure 15: Représentation des échanges au sein du mbari.

La parenté pratiquée

Nous nous appuyerons ici sur les arbres généalogiques que les assistants de recherche ont dressés à Nyakinyua. Ces jeunes hommes (20-30 ans) ont passé auprès des responsables des unités domestiques et leur ont demandé de réciter la liste des membres connus de leur famille. Ces arbres généalogiques offrent une vision précise de l'étendue de la parenté pratiquée par les migrants. Quelques limites à cette analyse de la parenté pratiquée sont à souligner: les assistants de recherche avaient pour consigne de demander aux responsables des unités domestiques de citer tous les

membres de leur famille, en mentionnant leur lieu de naissance et leur lieu de résidence, ainsi que leur relation de parenté. Il se peut qu'ils n'aient pas suffisamment insisté pour connaître les noms des membres de la famille éloignés mais connus. Ainsi, l'absence parfois totale de la parenté de la femme ou du mari – selon le sexe de l'interlocuteur – paraît pour le moins curieuse. Les femmes avaient tendance à s'étendre sur leur famille paternelle et les hommes sur leur propre famille. L'insistance des femmes sur leur propre famille au détriment de la famille de leur mari, à laquelle elle «appartiennent» en vertu de leur mariage trouve son explication dans le nombre toujours plus élevé de femmes rejetées par leur mari ou après la mort du mari, par la famille de celui-ci. Plusieurs de ces femmes gardaient une forte rancœur à l'égard de leur ancienne famille alliée et leur sort peut pousser les épouses à maintenir des liens étroits avec leur propre famille. En outre plusieurs unités domestiques sont dirigées par des femmes célibataires. Pour les époux, l'«oubli» de mentionner les relations de parenté avec la famille de leur épouse est un signe de la perte d'importance des familles alliées pour la pratique quotidienne des relations de parenté, ce qui est lié à la fragilité croissante du mariage.

Un autre élément a sans doute limité l'étendue des arbres de parenté. Il s'agit de l'inquiétude qui environnait les questions concernant le nom et l'âge des enfants. Les rumeurs d'enlèvement du premier né étaient monnaie courante. Elles ont pu inciter certains interlocuteurs à limiter l'extension de leur famille. Ceux-ci ont peut-être «oublié» de mentionner les enfants de collatéraux afin de les protéger d'un enlèvement potentiel. Quelques habitants de Nyakinyua ont trouvé dans cette partie de la recherche une justification à leur refus d'y participer. Ils ont affirmé que nous découvrions là nos intentions cachées de voler des enfants et que les arbres généalogiques n'avaient d'autre but que d'affiner notre choix ! Ces arbres généalogiques ne représentent donc pas une vision objective de la parenté kikuyu, mais ils indiquent les membres de la famille qui conservent une influence notable dans les relations sociales. Une comparaison avec la parenté ethnographique s'avère fructueuse pour évaluer tant l'insertion des migrants dans la «société kikuyu» que l'évolution des relations de parenté.

L'observation de la parenté pratiquée à Nyakinyua reste limitée par l'éloignement des parents et par l'absence de l'éventail des positions familiales. La désarticulation de la parenté pratiquée n'est sans doute pas aussi profonde dans les communautés d'origine où l'ensemble des positions familiales est présent et où les membres de la famille sont enchâssés dans une longue histoire quotidienne de relations de voisinage. Le langage de la parenté est bien plus utilisé dans la province Centrale qu'il ne l'est dans une communauté d'émigration récente. En province Centrale, les nombreuses alliances matrimoniales offrent un vaste choix de termes de parenté pour qualifier les voisins – selon les locuteurs et la qualité

actuelle des relations sociales –, alors qu'à Nyakinyua, seule une parenté classificatoire fictive peut fournir un langage disposé à exprimer les relations de bon voisinage. Ainsi, certains jeunes, isolés de leur famille, retrouvent une «mère» auprès d'une veuve, séparée de ses enfants déjà adultes; une vieille femme physiquement diminuée sera considérée comme la «grand-mère» des quelques unités domestiques aux alentours.

Dans les pratiques sociales que nous avons pu observer à Nyakinyua, la diminution de l'importance attachée aux relations d'alliance se perçoit dans l'expression limitée du principe classificatoire. Celui-ci perd de son étendue et la parenté se replie sur les aspects lignagers de l'organisation sociale. En effet, l'extension très vaste du principe classificatoire permettait d'insérer les membres de la parenté alliée dans les pratiques sociales au même titre que les membres de la parenté linéaire. A présent, les frères du père restent des pères classificatoires, à l'instar des sœurs de la mère, toujours considérées comme des mères dans les relations quotidiennes. Mais les tantes (*taata*) – linéaires et classificatoires – perdent de leur importance. La parenté éloignée a tendance à ne plus être incluse dans le cercle familial, comme cela se passe pour les grand-mères mariées qui disparaissent souvent des arbres généalogiques. En général, lorsque les membres de la famille maternelle sont cités, leur date de naissance est inconnue. Tous ces éléments renforcent le sentiment d'une désarticulation de la parenté, tant classificatoire, qu'alliée ou consanguine. Par ailleurs, Suzette Heald (1989: 94) a noté une évolution semblable du régime de la parenté chez les Gisis: «Overall, young men are probably more reliant on their agnatic kin today than in the past. Not only is there now no opportunity for men to lay claim to uncultivated land but the chances of gaining land from a mother's brother or brother-in-law have decreased [...] In general, men are increasingly unwilling to recognise any economic obligation to their sisters sons. Thus competition for resources is played out almost entirely within the lineage context.» Dans une situation où la pression sur les terres est similaire à celle du Kenya central et où, outre le régime de parenté, de nombreuses pratiques sociales sont voisines de celles que nous avons observées, le régime de la parenté subit une transformation semblable: il se replie sur les aspects agnatiques, au détriment des cognats.

Nous ne prétendons pas mettre sur un pied d'égalité – pour les besoins de la comparaison – la famille paternelle et maternelle dans le régime de parenté précolonial. Cependant, les relations qui unissaient les familles alliées étaient bien plus fortes que celles qui persistent aujourd'hui⁸⁹. Louis Leakey (1977: 875) décrit les relations qui unissaient les familles alliées: «A man had certain definite obligations to anyone who was his *mûthonuwa* [relation-in-law], and any man might always ask help from his

⁸⁹ Voir également (Leakey 1977: 874-879).

mũthouwa to pay a fine [...] Once a man had married a girl of a particular family, the senior members of that family could always call upon their son-in-law, or classificatory son-in-law, for further goats and sheep, on the grounds that when he married their daughter they had let him off certain things [...] When a man who already had one or more wives wanted to marry another, he was bound by custom first to obtain permission from his existing father-in-law and classificatory fathers-in-law.» Les liens entre les familles alliées conservent toute leur importance au niveau des échanges entre la famille patrimoniale du mari et celle de la femme. Mais l'extension classificatoire des termes de parenté ne comporte plus les mêmes obligations, car celles-ci se limitent à la famille patrimoniale de la femme (père et frères). Les Kikuyus aiment à répéter le dicton qui veut que l'on n'ait jamais fini de payer l'assurance-mariage. Ainsi, les frères d'une grand-mère peuvent, soudain, se décider à réclamer une partie du prix qui reste impayée depuis un demi-siècle et exiger qu'un matelas, qu'une ruche. Le mari tente d'éviter les relations trop répétées avec la famille de sa(s) femme(s) car ces rapports sont souvent l'occasion de demandes provenant du père ou des frères⁹⁰ pour la poursuite du paiement de l'assurance-mariage. Dans quelques cas, le mari en arrive à interdire toute visite de son épouse dans sa famille au cours des premières années du mariage.

Les familles alliées étaient toujours gardées à distance par l'étiquette kikuyu et seul l'oncle maternel, «the male mother» (Leakey 1977: 869), conserve encore son importance dans le régime de parenté actuel. Dans quelques familles, le frère de la mère joue encore son rôle de «parrain» du futur circoncis. Dans la société précoloniale, «the general rule [...] was that a man had no close bond tying him to those of his relatives who were not of his own clan [mbari], there was one very important exception, and that concerned a man and his mother's brothers and classificatory mother's brothers. More particularly, a man had very close ties with that uterine brother of his mother's who would have been her guardian if her father had died before she was married» (Leakey 1977: 868). C'était lui qui autorisait la cérémonie de percement d'oreille, pour le premier enfant de sa sœur, cérémonie qui nécessitait le retour d'une partie de l'assurance-mariage (Leakey 1977: 870). De plus le père du futur circoncis devait payer, dans le cas du premier né, un bélier et un bouc à son beau-frère pour recevoir l'autorisation d'initier son fils. En revanche, l'oncle maternel avait l'obligation de participer au paiement de l'assurance-mariage de son neveu, et d'offrir un bélier lors de son initiation. Aujourd'hui, il n'est plus la personne incontournable qui contrôlait ces cérémonies – et par là le statut social de son beau-frère – par l'autorisation qu'il devait accorder

⁹⁰ Si le père est décédé, les frères de la femme reprennent à leur compte le prix de la fiancée qui reste pendant.

pour qu'elles puissent avoir lieu. Mais il reste la personne mentionnée le plus fréquemment parmi la famille de la mère, tant dans les entretiens que sur les arbres généalogiques. Certaines relations persistent donc avec les familles alliées, mais elles ne comportent plus le caractère d'échanges prescrits qu'elles recouvraient dans la société précoloniale.

Le fait que seuls trois des trente-cinq arbres généalogiques remontent au-delà de la génération du grand-père nous paraît significatif de la perte d'importance de la parenté sous tous ses aspects⁹¹. Les noms du mari des sœurs du grand-père paternel ne sont que rarement mentionnés dans les arbres généalogiques tracés par leurs petits-enfants classificatoires et leur descendance n'est mentionnée que dans deux cas. L'absence des sœurs du grand-père et, souvent, des frères du grand-père est presque systématique du côté maternel, pour ne pas parler de leur descendance⁹². La parenté linéaire perd aussi de sa prégnance. Ainsi, si la descendance des frères du grand-père paternel est parfois présente elle ne l'est pas systématiquement, comme on aurait pu s'y attendre dans un système patrilinéaire. En revanche, la descendance du grand-père maternel n'est mentionnée que dans un cas sur trente-cinq. Dans l'ensemble, les arbres généalogiques nous présentent l'image d'une famille patrilinéaire dont l'extension est réduite puisque la descendance parallèle se limite aux frères et sœurs du père et aux frères de la mère, plus rarement aux sœurs de la mère. Ce dernier point indique un affaiblissement du principe classificatoire – ces sœurs devraient être assimilées à la mère – qui renforce le sentiment d'un éloignement progressif de la famille maternelle et d'un affaïssement de la famille étendue sur une famille patrimoniale.

Les relations familiales se sont distendues et nous pourrions affirmer que les règles d'évitement qui prévalaient à l'égard de la famille alliée ont eu raison de l'entraide que cette alliance impliquait. Les relations avec la famille alliée ont donc bien tendance à se disjoindre et à ne se limiter qu'aux parents proches de la femme. Elles n'englobent plus les parents classificatoires. Nous voyons là un indice de l'affaiblissement des liens créés par le mariage entre deux familles étendues: il ne reste que l'union de deux familles patrimoniales.

*

* *

⁹¹ Voir à cet égard, dans un contexte différent mais avec de fortes similarités, les observations de Heald (1989: 141) pour l'étendue des relations de parenté remémorées.

⁹² Le plus souvent, seule la descendance d'un des frères du grand-père est mentionnée.

Dans le contexte d'un rétrécissement généralisé des liens de parenté, qu'en est-il du *mbari*? En tant que structure familiale, il ne conserve, bien évidemment, plus l'importance que lui donnait la littérature ethnographique. Il s'est replié sur la famille étendue composée par les frères du grand-père et leurs descendants, sans que les familles alliées ne soient impliquées dans les échanges au même titre qu'elles l'étaient pour le *mbari*. Pourtant les épouses des grands-pères ou de leurs enfants, voire petits-enfants pourront être chargées – par leur mari ou beau-père – de demander une aide modique à leur famille consanguine afin d'atteindre la somme requise par la famille étendue pour faire face à ses obligations (assurance-mariage, achat de terre, etc.).

A présent, il n'est plus possible de créer de nouveau *mbari*, au sens propre, car des terres vierges suffisamment étendues et fertiles ne sont plus disponibles pour y installer une famille étendue, encore moins un *mbari*⁹³. Seule la famille patrimoniale peut se reproduire sur les parcelles semi-désertiques que les groupements d'achat de terre proposent aujourd'hui. Pourtant l'ambition de fonder son propre *mbari* – sous la forme potentielle d'une famille patrimoniale en expansion démographique – reste présente à l'esprit des migrants. Cette évolution du clan imaginaire au «lignage», puis du «lignage» à la famille étendue pour aboutir à la famille patrimoniale, est un signe de l'affaiblissement des structures familiales⁹⁴. L'effondrement des réseaux lignagers sur le réseau de la famille étendue, caractérisé par des obligations relativement floues, a conduit à une diminution de la sécurité de subsistance. En effet, seule la famille patrimoniale conserve un système d'entraide contraignant où la redistribution est obligatoire. Si l'on se souvient qu'à l'instar de la plupart des pays du Sud, aucune sécurité sociale efficace n'existe au Kenya, la famille prend toute son importance car elle est souvent le seul recours en cas de maladie grave, de décès ou de désastre, politique ou naturel. La famille reste toujours le lieu de l'entraide et du soutien, mais la faible étendue du réseau familial (fig. 16) n'offre plus l'assurance que fournissait le système des échanges au sein du *mbari* (fig. 15).

Au sein de la famille patrimoniale, des échanges ont lieu selon une fréquence qui dépend de la distance – spatiale, mais aussi économique – qui sépare les unités domestiques. Un enfant, au statut de fonctionnaire, qui se trouve en poste à la frontière soudanaise ne rendra visite à ses parents qu'une fois par année ou moins. Un frère, commerçant fortuné,

⁹³ Le cas des politiciens, enrichis par les détournements de fonds, pourraient constituer une exception, car ils sont les seuls à disposer de la fortune nécessaire pour acquérir des terres fertiles et étendues. Leonard (1991) présente quatre analyses biographiques représentatives de ces *big men*.

⁹⁴ Cet affaiblissement des réseaux familiaux est à rapprocher de la «fermeture des familles» makas évoquée par Geschiere (1995: 230-231).

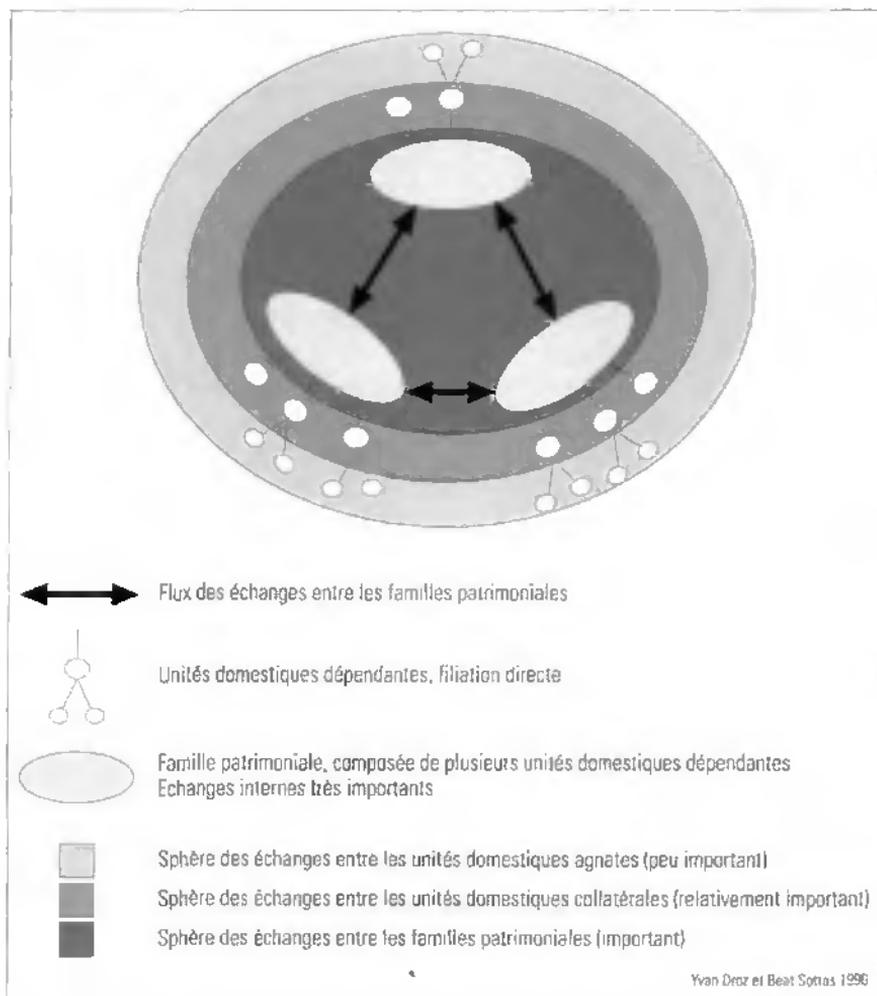


Figure 16: Représentation des échanges au sein de la famille étendue.

évoquera les contraintes de son entreprise pour éviter de se rendre aux réunions de famille, mais il enverra une somme d'argent pour participer aux frais. L'état des relations sociales affecte également la fréquence des visites. Si les frères se sont brouillés après la vente de la terre familiale, ils peuvent ne pas se voir pendant des années. Si le fils scolarisé, mais sans emploi, ne parvient pas à répondre aux attentes financières de ses parents, il espacera ses visites. Comme nous l'avons mentionné, un mari peut interdire à sa femme toute visite chez ses parents, dans l'espoir d'éviter les demandes de paiements de l'assurance-mariage. Les visites entre frères ou sœurs ont souvent lieu au cours de l'année pour régler divers petits problèmes.

Un jeune homme, en conflit avec sa fiancée, ira voir sa sœur pour lui demander conseil. Une mère célibataire sollicitera l'aide de son frère pour scolariser ses enfants. Une difficulté administrative sera soumise au parent fonctionnaire qui tentera de mobiliser ses relations pour la résoudre.

Dans le cadre de la famille étendue, les échanges sont de moindre intensité. Les visites ont lieu rarement et, d'ordinaire, les flux de biens et de services sont limités aux cas des réunions de famille étendue. Pourtant, certains échanges s'opèrent sans qu'une réunion de famille étendue soit organisée, car deux familles patrimoniales conservent le loisir de s'organiser indépendamment sans recourir systématiquement à une réunion de famille.

Aujourd'hui, la famille patrimoniale se limite au père, à ses enfants et petits enfants. L'idéal-type est un homme dans la soixantaine, entouré par ses fils mariés et par ses petits-fils parfois adolescents. La famille patrimoniale regroupe donc un nombre restreint d'unités domestiques reliées par des liens de filiation directs. Elle ne comprend pas les familles alliées mais en dépend dans une certaine mesure. En effet, la séparation n'est toujours pas totale entre la famille patrilinéaire et les familles alliées, car les alliés sont toujours susceptibles d'intervenir par leurs requêtes dans les réunions de famille patrimoniale. Dans un tel cas, la famille patrimoniale de l'époux sera contrainte de rassembler une nouvelle partie de l'assurance-mariage réclamé par la belle-famille. Inversement, les familles des gendres constituent un réservoir de soutiens potentiels, car il est toujours possible de leur demander une nouvelle partie du paiement de l'assurance-mariage.

Dans le cas de Nyakinyua, nous ne pouvons pas parler de *mbari*, encore moins de *muhiriga*. Il ne sera question donc que de famille étendue ou de famille patrimoniale car ce sont les deux seules extensions de la parenté qui conservent un sens dans les communautés du plateau de Laikipia.

Les réunions de famille

Les réunions de famille sont le lieu privilégié de la reproduction sociale de la famille patrimoniale et étendue. C'est lors de ces rassemblements, généralement annuels, que les parents réaffirment leur autorité sur leurs descendants. Ils annoncent leurs projets d'avenir et le montant des contributions qu'ils attendent de leurs enfants. Ils sanctionnent les comportements de leur progéniture lorsque des plaintes sont parvenues à leurs oreilles ou lorsque les décisions prises lors de la réunion précédente sont restées lettre morte. Mais les enfants saisissent aussi ces occasions pour présenter leurs propres demandes qui, bien que non contraignantes, laissent entendre aux parents qu'il est temps, par exemple, de penser développer une nouvelle parcelle pour qu'un fils puisse devenir un homme «indépendant», ou d'envisager le mariage d'une fille.

Ainsi, lors des réunions de la famille patrimoniale, les parents demandent à leurs enfants de participer au développement de la parcelle familiale. Le père annonce son intention d'installer l'électricité grâce à l'achat de panneaux solaires et de batteries importées d'Ouganda; il fait part à ses enfants de son projet d'acquérir une vache laitière pour donner du lait à ses petits enfants en pension chez lui... La mère souligne, une nouvelle fois, le dur labeur de la collecte d'eau à la rivière ou à la pompe communale. Elle insiste pour que ses enfants lui construisent un système de récupération d'eau de pluie. Le père évoque le cas de son plus jeune enfant, encore scolarisé. Il ajoute que les taxes scolaires ont encore augmenté et qu'il ne pourra y faire face. Les enfants adultes sont contraints de répondre à ces demandes en se partageant les tâches. Ceux qui ont un emploi salarié ou une petite entreprise (commerce agricole, échoppe de menuisier, etc.) fournissent les moyens financiers alors que les autres se chargent du travail d'installation ou du soutien quotidien (aide pour la récolte du bois de feu, «briser» la terre pour les semences...). Un des enfants est désigné pour s'occuper financièrement de son frère cadet pour l'année à venir. Si la demande d'adduction d'eau de la mère est reportée à l'année suivante en raison de la rareté des moyens financiers, une des filles célibataires reviendra vivre à la maison pour la soulager du travail ménager. Le père peut également annoncer qu'un terrain voisin est à vendre et qu'il s'agit là d'une occasion unique d'agrandir la parcelle familiale. Dans ce cas, les enfants acceptent sans trop de difficultés de vider leur compte épargne pour acquérir ce nouveau lopin de terre.

C'est aussi lors de ces mêmes réunions que les enfants présentent leurs requêtes. Si l'un des fils désire officialiser l'union dans laquelle il vit avec sa «femme», il en parlera en insistant sur les pressions qu'il subit de la part des parents de sa conjointe pour qu'il entame les démarches pour «l'acheter». Au vu des autres projets de la famille patrimoniale, il lui sera, peut-être, demandé de remettre son mariage à l'année suivante. Mais si la famille estime pouvoir faire face aux dépenses importantes qu'implique la cérémonie, le père choisira un représentant et le chargera de rendre visite à la future famille alliée pour commencer le long «marchandage» qui précède les rituels du mariage. Un fils, marié depuis quelque temps, fera part des quolibets qu'il reçoit de ses voisins car sa maison ne possède toujours pas de toit de tôles. La famille se trouvera alors devant le dilemme de se mobiliser pour payer les tôles ou de subir une perte de prestige.

Il faut souligner que cette entraide, bien qu'obligatoire, n'est pas à sens unique. Le père et les enfants tiennent une «comptabilité» des efforts fournis par chacun. Ainsi la charge des frais de scolarité du frère cadet passera d'un enfant salarié à un(e) autre à la fin de l'année scolaire. Si l'un des fils a consacré une lourde somme financière l'année précédente pour aider le père à acheter une nouvelle parcelle, il verra sa contribution au développement de cette parcelle diminuer au cours des années suivantes.

Un équilibre inavoué est ainsi atteint pour les contributions de chacun. Cet équilibre participe d'une certaine équité puisqu'il tient compte des possibilités financières ou effectives de chacun au moment de la réunion de famille. Les enfants sans emploi sont dispensés de participation financière, mais... ce n'est que partie remise. Car le jour où ils recevront un salaire ou gagneront leur vie comme entrepreneur indépendant, la famille attendra d'eux qu'ils compensent les années passées sans contribution financière.

Le père laisse entendre que la participation aux développements qu'il demande ne sera pas sans conséquence pour ses enfants. Il souligne que ce sont eux qui jouiront des résultats et il les incite – ou les contraint – à investir leurs économies du moment. La question de l'héritage des terres paternelles se discerne en filigrane lors des réunions de famille, car le père conserve le droit de distribuer ses biens sur son lit de mort. C'est à ce moment seulement que les enfants se verront récompenser – ou sanctionner – pour leurs comportements au cours des années précédentes. Chacun conserve l'espoir que le père se souviendra alors des fils qui l'ont aidé à agrandir sa terre et à augmenter son capital de prestige⁹⁵ auprès de ses voisins et de la famille étendue. Cette épée de Damoclès est toujours suspendue au-dessus de la tête des enfants et les maintient dans l'incertitude quant à leur avenir. Ils se voient contraints de rechercher les faveurs du père et une concurrence a lieu pour les biens de l'héritage. Maria Maas (1986: 43) présente des exemples de tels comportements parentaux et souligne les interprétations lucides qu'en donnent les voisins dans le district de Kiambu: «The same motives [the fear to lose one's respect and favours] were attributed to old, monogamous men who refuse to part with their land while they are still alive. They play out their sons against each other by promising to give the best plot of land to the one who takes care of him best, and also by keeping it a secret to whom he intends to give his coffee plantation.»

Les parents peuvent également annoncer leur intention – fictive – de vendre une parcelle acquise en tant que membre d'un groupement d'achat de terre et récemment subdivisée. Cette annonce – choquante pour les enfants qui risquent de voir leur héritage foncier disparaître subitement – est faite dans l'intention d'arracher le consentement de l'un d'entre eux pour qu'il s'y établisse et développe une nouvelle île de l'archipel vertical. Les terres encore disponibles sont souvent éloignées des axes de communication et situées dans des écosystèmes peu propices à l'agriculture. Les jeunes hommes sont souvent réticents lorsqu'il s'agit d'entamer une nouvelle colonisation et de développer ces parcelles.

⁹⁵ Pour les notions de capital de prestige, capital symbolique ou capital social et des stratégies d'investissement qui y sont associées, voir Pierre Bourdieu (1980: 201-203 et 1994).

En effet, ils se trouvent alors dans une situation sociale et écologique semblable à celle que nous avons décrite pour Nyakinyua. Néanmoins, la menace d'une vente concrétise l'urgence d'un établissement et les enfants choisiront l'un/une d'entre eux pour s'y rendre.

Si l'un des enfants s'est mal comporté au cours de l'année écoulée, il sera prié de s'expliquer devant la famille réunie et de défendre son point de vue. S'il ne parvient pas à convaincre l'assemblée de sa bonne foi ou de son bon droit, il subira les remontrances de ses proches et sera sommé de suivre le «droit chemin» afin de ne pas entacher le nom de la famille auprès des voisins. Au cas – improbable – où le récit des comportements peu respectables du «mouton noir» viendrait à nouveau aux oreilles des membres de la famille, les demandes d'explications seront beaucoup plus impératives. Une réunion de famille pourra être convoquée uniquement pour résoudre cette question. Dans ce cas, la famille étendue pourra se rassembler pour juger le coupable qui se verra solennellement averti qu'en cas de récidive, la famille entière le désavouera. Ce désaveu, synonyme d'ostracisme, comporte le danger d'une mort sociale. Un membre de la famille renié sera totalement abandonné. On ne le conviera plus aux réunions familiales, il se verra interdire l'entrée sur la parcelle familiale et ses frères et sœurs se refuseront à tout contact avec lui. A la mort du père, il sera «oublié» et ne recevra pas sa part d'héritage. Toutefois il reste au mouton noir la possibilité de recourir aux tribunaux – contre sa mère et ses frères et sœurs – pour faire appliquer le droit kenyan de succession qui préserve les droits de tous les enfants. Mais il a peu de chance de jouir longtemps de ses biens en cas de succès de la procédure. Les meurtres ou les «morts subites» liés à l'héritage «volé» sont relativement fréquents.

*

* *

Pourtant, le pouvoir de la famille n'est pas toujours aussi absolu car certains enfants se résolvent à l'abandonner. Mais cela n'est possible qu'à la condition de pouvoir compter sur une autre source de sécurité: congrégation religieuse, gain à la loterie nationale, mariage à l'étranger. Au début de la colonisation, déjà, de tels abandons de la famille ont eu lieu. L'évangélisation a brisé certaines familles en dépit de l'ostracisme dont les premiers convertis étaient frappés: «Among the reasons for the early hostility to the work of the missions was the fact that once a youth had become a Christian he would refuse to participate in what he had been taught were heathen sacrifices, while on the other hand many Kikuyu ceremonies of religious worship and sacrifice to the ancestral spirits were invalid unless all the male members of the family were present. Fathers, therefore, strongly resented the wish of some of the young men to join the missions and there were many cases where a young man lost all his inheritance and was disowned

on becoming a Christian. Once he had been so disowned, his absence from an act of family worship and sacrifice did not matter any more» (Leakey 1952: 59). Les missions présentaient une alternative à l'entraide de la famille, et elles ont – comme ailleurs en Afrique au début de leur établissement – accueilli les parias et les survivants isolés de la Grande Famine. Ces fractures familiales ont entraîné des réactions virulentes de la part des «traditionalistes». En effet, la participation à la vie rituelle de la famille étendue était impérative, car de nombreux rituels commandaient, si ce n'est la présence effective, tout au moins l'accord de chacun des membres adultes. Ainsi, lorsque la jeune femme commençait sa vie de nouvelle épouse, il lui était demandé de communier avec les membres de sa nouvelle famille lors du sacrifice qui clôturait les festivités du mariage: «The bride had to eat some of this meat [...] and by doing so she showed that she was now a full member of the family she had married into. Should she refuse to eat this meat, she could be driven out and divorce proceedings started at once, for as a member of the family she had to eat the family meat, otherwise when there was a family sacrifice she would spoil its efficaciousness by refusing to partake» (Leakey 1977: 785-786). La sanction pour la non-participation était sans appel car ce refus mettait en péril la survie de l'ensemble de la famille. Plus loin dans sa somme sur les Kikuyus précoloniaux, Louis Leakey (1977: 1074) précise sa pensée: «Religion to the Kikuyu was not an individual matter; it was not something to be accepted or rejected at will, but was, rather, a family matter, and through the family, a tribal concern. If any member of a family rejected the religion of the tribe and family, he did not thereby affect only his own life, but he very seriously interfered with the life of his family, for many of the family religious rites were not complete unless all members of the family participated in them. Therefore, if any member of a family deliberately disbelieved and renounced the religion of his people, the only way to avoid serious disturbance to the life of the rest of the family was to disown and disinherit the disbeliever, and so make the family once more an undivided unit.» On comprend mieux les tentatives de suicide de certains Kikuyus lorsque la conversion au christianisme de certains des membres de leur famille brisait cette unité essentielle ⁹⁶.

A supposer que l'un des membres de la famille doive subir une intervention médicale coûteuse, la réunion de famille sera le moment du partage des dettes. Souvent, le parent le plus proche de l'hôpital se portera garant des frais au moment de l'hospitalisation et déposera une caution avant

⁹⁶ Voir Beech M.W.H. (1913); Routledge W.S. et K. (1910: 248). Valer Neckebrouck (1983: 277) confirme ce point: «On nous a assuré aussi que [dans la religion kikuyu] le fait de manquer d'assister à un sacrifice public, offert au nom de la population de l'unité territoriale à laquelle on appartient, appelle également la vengeance de Dieu lui-même, vengeance qu'on peut cependant détourner en exécutant un rite expiatoire et conciliateur.»

qu'un acte médical soit effectué. Il devra alors mobiliser l'ensemble de son réseau d'amis et de relations pour faire face à ces frais soudains et élevés: il s'endettera lourdement. Lors de la réunion de famille, ces dépenses seront réparties sur la totalité des membres – selon leurs possibilités financières – et la dette sera gérée par la famille entière. De même, si l'un des fils ou l'une des filles rencontre des difficultés pour payer l'écolage de ses enfants, il pourra faire appel à l'ensemble de la famille, si son embarras est très important. Mais il choisira plutôt de demander discrètement à un de ses frères ou sœurs de l'aider financièrement si il estime qu'il pourra seul le tirer de cette mauvaise situation. En résumé, les réunions de la famille patrimoniale sont le lieu où les demandes d'assistance de la part des parents sont officiellement annoncées et où le père organise l'archipel vertical et réaffirme son autorité sur ses enfants. Mais elles sont aussi le moment où les enfants annoncent leurs projets d'avenir. C'est lors de ces réunions que les mariages sont envisagés et les réalisations de chacun jaugées.

*
* *
*

Dans le cadre des réunions de la famille patrimoniale, seuls les enfants et petits-enfants du père et de sa (ses) femme(s) seront conviés. La présence des filles ou des sœurs mariées n'est pas considérée comme indispensable, car elles n'appartiennent plus à la famille linéaire. Pourtant, les sœurs célibataires doivent impérativement être présentes, à l'instar de la parenté patrilineaire. La rencontre réunira une dizaine, peut-être une vingtaine d'adultes et sera organisée à tour de rôle par les parents et les enfants mariés, avec l'aide de leurs proches et parfois d'un frère ou d'une sœur célibataire. Les frais seront partagés entre les participants: qui organisera l'achat et le transport des caisses de boissons, qui apportera un mouton, qui brassera la bière de miel (*mûratina*). L'organisation, bien que plus légère que celle d'une réunion de la famille étendue, n'en demeure pas moins contraignante financièrement pour les hôtes. Avec moins de fastes (un orchestre n'est pas présent et les cadeaux de bienvenue se limitent au thé ou sodas), la réunion suit le même déroulement que pour la famille étendue: accueil, repas, fête, réunion solennelle, séparation. Les membres de la famille passent la nuit sur les lieux et ne repartent que le lendemain pour rejoindre leur lieu de résidence.

Mais la famille étendue peut aussi être mise à contribution dans les cas où l'ampleur du problème dépasse les ressources de la famille patrimoniale. Il peut s'agir d'une longue maladie ou d'une intervention chirurgicale coûteuse, mais aussi de la réussite scolaire d'un enfant, admis à l'Université ou dans une Haute école. Le père organisera une réunion de famille étendue et convoquera ses frères et sœurs ainsi que leurs descendants pour

leur demander de participer aux charges exceptionnelles qu'implique l'événement. Ces réunions, plus rares que celles qui ne concernent que la famille patrimoniale, impliquent des frais d'organisation élevés car il s'agit d'accueillir, de nourrir et parfois de loger plusieurs dizaines de personnes. Les descendants des frères et sœurs du père ne seront pas tous présents, mais des représentants de chaque famille patrimoniale s'y rendront. Ces représentants sont souvent accompagnés par d'autres membres de la famille patrimoniale.

Les membres de la famille arrivent peu à peu et sont accueillis par de petits présents (fleurs, thé, sodas...); un groupe de jeunes musiciens a aussi été convié pour animer la journée. La rencontre se déroule dans une ambiance festive et est l'occasion pour les jeunes membres de la famille de se rencontrer et d'apprendre à se connaître. Elle permet ainsi d'éviter tout danger d'inceste, car les jeunes gens se sauront liés par la parenté et s'interdiront toute relation amoureuse. En effet, l'imaginaire des migrants kikuyus est peuplé d'incestes inattendus qui apparaissent fréquemment dans les entretiens. On raconte des histoires qui peignent l'horreur des familles lorsqu'elles apprennent la naissance d'un enfant issu de l'union de deux des leurs, petit-fils et petite-fille de deux frères qui ne se voyaient plus depuis des décennies. L'effroi que suscite ce genre de récit renforce l'importance des réunions de la famille étendue pour les jeunes gens, heureux d'avoir fait la connaissance de leurs petits-cousins et de pouvoir ainsi éliminer l'éventualité d'une relation incestueuse. Cette crainte est l'expression de l'affaiblissement des structures familiales qui rend ses membres orphelins du vaste réseau de relations sociales que représentait le *mbari*.

Pour les chefs de famille, ces rencontres sont l'occasion de reproduire les relations familiales distendues, et de redistribuer une partie de leur richesse aux membres de la famille dans le besoin. En général, c'est le chef de la famille organisatrice qui annoncera sa demande d'assistance lors d'une réunion réservée aux hommes mûrs (*aramati*), auxquels se joignent des jeunes hommes mariés – avec enfants – qui représentent les *aramati* potentiels. Les délégués des familles ne fourniront, sur le moment, qu'une faible partie de leur contribution, mais ils conviendront du montant de leur participation. De retour chez eux, ils convoqueront une réunion de la famille patrimoniale et relateront les événements qui ont eu lieu lors de la réunion de la famille étendue. Ils mentionneront les problèmes qui affectent la famille organisatrice et annonceront à combien s'élève la participation qu'ils doivent fournir. Le montant sera alors réuni par les membres de la famille et un délégué sera envoyé pour apporter le complément de leur contribution à la famille organisatrice.

Ces réunions de famille sont le lieu où se reproduisent les relations sociales tant au sein de la famille patrimoniale que parmi la famille étendue. Elles reproduisent aussi la hiérarchie, car le père a le loisir de retarder le mariage de ses enfants, de les déshériter sur son lit de mort,

de refuser de donner son nom à ses petits enfants ou de maudire sa progéniture ingrate. Cette emprise parentale contraint les enfants à se soumettre aux volontés paternelles. Dans le même temps, la reproduction des relations de pouvoir rejoint et renforce les comportements prescrits par l'amour filial. En dépit des prétentions à l'indépendance dont font preuve les jeunes hommes, et parfois les jeunes femmes, et de leurs propos péremptaires sur la liberté individuelle de chacun, ils restent néanmoins soumis à l'autorité du père au sein des structures familiales. Les réunions offrent donc au père l'occasion de réaffirmer son autorité sur ses enfants en rappelant qu'en dépit de la distance et de la rareté des réunions, il demeure le représentant officiel de la famille et que toutes les décisions importantes doivent passer par lui.

Pour le père, les réunions de la famille patrimoniale offrent la possibilité de gérer au mieux les différentes îles de son archipel vertical. Il peut repositionner certains de ses enfants célibataires, s'opposer à ou favoriser un mariage, distribuer un petit-enfant sur quelque île de l'archipel vertical. Mais il peut aussi envoyer des ruminants, accompagnés d'une partie de sa récolte de maïs en savane. Les décisions paternelles sont soumises aux vicissitudes de la vie quotidienne des membres de la famille et à leur bon vouloir. Car si les enfants ne peuvent s'opposer ouvertement aux demandes des parents, ils recourent à la résistance passive qui va de l'«oubli» de venir à une réunion au délaissement du travail agricole sur une parcelle, voire à son abandon. Ils peuvent aussi disparaître quelque temps en ville à la recherche d'un emploi informel ou tenter leur chance comme travailleur temporaire sur les grandes exploitations agricoles, ou – s'ils en ont les moyens financiers – acheter des terres sans dépendre de leurs parents.

Pour les enfants, les réunions de la famille patrimoniale offrent la possibilité de changer de statut social par le mariage. Elles leur permettent aussi de demander l'aide qui leur est nécessaire pour s'établir sur une parcelle ou acheter une part dans un groupement d'achat de terre et franchir une nouvelle étape dans la quête de l'idéal de l'homme accompli (*mûramati*). En effet, l'établissement sur son propre lopin de terre est un des aspects de la réalisation de soi, à l'instar du mariage ou des enfants. Il conduit à la reconnaissance sociale par sa famille, par ses pairs et par ses voisins du nouveau statut d'homme en voie de réalisation et contribue à l'estime de soi. Ces réunions sont aussi l'occasion pour les filles de mentionner leurs relations avec un «fiancé» ou la naissance future d'un enfant hors mariage. Cette annonce surprend la famille qui, après avoir blâmé la fille qui a fauté, se mobilisera soit pour prendre en charge l'enfant et lui assurer une place en son sein, soit pour «persuader» le père d'épouser la future mère.

Une dernière forme de réunion de famille mérite d'être mentionnée: les réunions de «lignage» (*mbari*). Elles ne se produisent plus que dans quelques familles et ont tendance à disparaître. Les jeunes n'y attachent

que peu d'importance, car ils considèrent cet ensemble comme trop vaste pour qu'il implique un véritable lien de parenté. Une assistante de recherche, âgée d'une trentaine d'années, nous précise:

As I observed in 1992, it was very few of the young generation who attended it reason being that people are very distant related and the young generation feel that they are total strangers to one another. Also, people could belong to same clan (*mbari*) but are total enemies to one another such that they would not want to meet at one place. The other problem comes in when choosing officials because some households [famille patrimoniale] do not want to be led by others. This leads to so many people boycotting the function. To me, this type of family meeting is dying off very fast and the other type of meeting [famille étendue] will take over. (WWW⁹⁷)

Si les réunions de la famille étendue constituent toujours le dernier recours face aux travers de l'existence, les réunions de famille patrimoniale restent le lieu des prises de décision importantes. En effet, le parcours de vie qui conduit au *mûramati* passe donc par les réunions de famille puisqu'elles sont la condition sine qua non qui permet le passage par les différentes étapes qui ponctuent la réalisation de soi. Devenir un homme accompli, un pionnier indépendant commande la soumission au pouvoir parental.

LE RÉGIME GÉNÉRATIONNEL (*ITUÏKA*)

Aujourd'hui, les jeunes sont souvent incapables de mettre un contenu sous le terme d'*ituïka*, mais ils se souviennent vaguement que les noms de Mwangi et Maina comportaient un principe de classification sociale. Il est vrai que le flou qui enveloppe le principe générationnel n'est pas propre aux jeunes Kikuyus, mais s'applique également aux chercheurs. En effet, le régime générationnel est longtemps resté la face cachée de la reproduction sociale kikuyu et ce n'est qu'avec les articles d'Anne-Marie Peatrik (1994) et, dans une moindre mesure, de John Lonsdale (1992 et 1995) que son rôle dans la société précoloniale et sa manipulation ultérieure, par différents segments de la «société kikuyu», se sont trouvés mis en lumière. L'*ituïka*, le rituel de la transmission du pouvoir générationnel, était jusqu'alors considérée comme une cérémonie secrète, réservée à quelques anciens triés sur le volet. Elle comportait – selon les rares informations obtenues par les explorateurs ou les ethnographes – des éléments fantastiques qui ajoutaient au mystère qui l'entourait car «*ituïka* rituals were *kîrîra*, knowledge restricted to qualified elders who paid to learn»

⁹⁷ Voir l'annexe du manuscrit de thèse (1998) pour les références des auteurs.

(Lonsdale 1995: 266). Le *kîrîra*, le secret rituel, était préservé par les anciens afin d'asseoir leur autorité sur les plus jeunes. Les chercheurs se sont vu répondre de manière évasive lorsqu'ils s'intéressaient à l'*îtuîka*, et seul Leakey⁹⁸ a reçu quelques informations fragmentaires concernant le passage générationnel.

L'*îtuîka* consistait en une alternance de générations sociales (.../Mwangi/Maina/Mwangi/...). Le passage se faisait tous les cinquante ans environ – selon les calculs d'Anne-Marie Peatrik (1994: 21-24), confirmé par les données glottochronologique et archéologique – et était l'occasion d'une lutte rituelle entre la génération montante et celle au pouvoir. La première devait payer des «taxes» à la seconde afin d'obtenir la transmission du pouvoir générationnel et la seconde tentait de retarder la passation en raison des avantages attachés à l'exercice de ce pouvoir: «C'est parmi les membres de la génération au pouvoir que se trouvent les individus qui détiennent des privilèges et exercent des charges politico-rituelles. En effet, seuls des individus de la génération au pouvoir peuvent accéder au dernier échelon d'adulte ("adulte des quatre bœufs") : les initiations ne peuvent se dérouler sans leur consentement et leur participation. En cas de catastrophe – sécheresse, épidémie –, il leur incombe d'effectuer les rites réparateurs. Les délibérations des conseils, les prises de serment, les ordalies sont nulles et non avenues en l'absence d'un représentant qui soit du bon échelon et de la génération au pouvoir ("adulte des trois bœufs"). L'organisation des raids ne peut être le fait que des individus du régiment senior *et* de la génération au pouvoir. Toutes ces prérogatives se traduisent par le paiement en leur faveur de bétail qui est consommé sur le champ» (Peatrik 1994: 14). Le paiement des «taxes» ouvrait la période des cérémonies de purification censées nettoyer les maux qui pesaient sur le pays (souillures rituelles (*thahu*), ensorcellement, endettement...) (Lonsdale 1992: 451). Ces rituels incluaient, tout d'abord, l'ensemble de la société pour se restreindre peu à peu aux quelques représentants de chaque génération. Le dernier rituel devait rassembler des sages (*mûthamaki*), représentants de l'ensemble des sections kikuyus en un seul lieu⁹⁹. Nous avons affaire à un principe fédérateur de l'organisation sociale kikuyu qui contracte – avec le régime des classes d'âge – les aspects fissionnels du principe lignager et du principe individualiste de la réalisation de soi.

⁹⁸ Les informations de Lambert concernent principalement les Merus, sa description de l'*îtuîka* des Kikuyus est lapidaire (1956: 58-60). Voir également Kershaw (1997: 277-280).

⁹⁹ Il est peu probable que ces rassemblements aient couvert l'ensemble du pays kikuyu à la fin du XIX^e siècle: «Il s'est vraisemblablement tenu à l'époque où les Kikuyu n'étaient pas trop éloignés les uns des autres mais, au fur et à mesure de leur expansion territoriale, ce rassemblement a pu devenir de plus en plus théorique, et le rite ultime se dérouler à un niveau intermédiaire» (Peatrik 1994: 15).

L'*ituika* était le lieu d'une redistribution des biens entre les générations car le passage du pouvoir ne pouvait avoir lieu avant que toutes les taxes (sous la forme de chèvres ou de moutons) ne soient payées, ce qui incitait les membres de la génération montante les plus riches à «aider» les plus pauvres à payer leur taxe. C'était le seul moyen pour «forcer» la génération au pouvoir – réticente à rendre cette charge en vertu des nombreux avantages économiques et symboliques qu'elle comportait – à accepter la succession. On peut penser que les pauvres n'étaient que bien peu pressés de payer les taxes indispensables à la conduite de la cérémonie, les riches aspirants se voyaient donc contraints de redistribuer leurs biens pour parvenir à leurs fins: l'obtention du pouvoir générationnel. Cette redistribution permettait de réduire les inégalités économiques qui traversaient la «société kikuyu» en réduisant l'accumulation de bestiaux et d'éloigner le danger sorcellaire, résultat de l'envie engendrée par cette accumulation. John Lonsdale (1995: 265) souligne ces aspects: «A good life [...] was at once a material wealth-creating, fee-paying process and a struggle for virtue. But their moral time was regenerative too. Individual accumulation incurred collective costs: it could go on to finance collective gains [...] Young men seek their fortune in moral company with their age-mates and then produce wealth, a household virtue, within their *mbari*. But rich elders who had successfully cultivated nature by the same means accumulated enough wealth to assuage the sorcerous envy of the unsuccessful that periodically made all vulnerable to famine or other disaster. They could come together again, no longer as age-mates circumcised in the same year, but as a generation two or more decades deep, to win civic virtue at *ituika* by sacrificing their private wealth to public well-being.» En outre, une redistribution, partielle, de terres semble avoir également eu lieu¹⁰⁰ dans certaines sections kikuyus. Si tel était bien le cas, le contrôle que la «société kikuyu» exerçait sur la différenciation sociale évitait toute accumulation à long terme et, par là, l'apparition de structures étatiques. Nous aurions là un exemple particulier d'une société contre l'Etat, tant prisée par l'anthropologie marxienne française¹⁰¹.

Selon toute vraisemblance, la dernière alternance générationnelle s'est produite secrètement dans les années trente ou quarante¹⁰². Le projet politique d'organiser l'*ituika*, au cours de la période qui a précédé la Guerre civile et lors des combats, peut être vu comme le baroud d'honneur du principe générationnel pour la «société kikuyu». John Lonsdale (1992: 449-450) souligne la vigueur symbolique du principe générationnel dans l'imaginaire des futurs guerriers Mau Mau: «While *mbari* narrowed it seems that

¹⁰⁰ Voir Kershaw (1972: 163) citée par Peatrik (1994: 27).

¹⁰¹ Voir Clastres (1974), Gauchet (1977) et les textes parus dans la revue LIBRE (Paris).

¹⁰² Peatrik (1994 note 12) et Lonsdale (1995: 267-268).

the image of generation succession by *ituika* expanded. The KCA *irungu* still thought of themselves as a frustrated *Maina* generation, to judge by their complaints about their banned *ituika*; some Kikuyu called Mau Mau *Maina's* war. Some also thought its oaths as revolutionary as the spirit of the first *iregi* generation; they have called the supposed "night of long knives" the "great *ituika*" [...] But his period [1950] was a period of crisis, as I have suggested was always the case at *ituika* [...] scarcely anybody living had witnessed a "real" *ituika*; it was no longer a rule-bound institution, if it ever was. It was an idea; and a strikingly apt one at that. An *ituika* would "redeemed the country" from the *Mwangi* elders who had "sold" it [...] It would have imparted an awesome sense of disciplined duty to young men whom many elders [...] thought to be hooligans.» Après la victoire britannique, ce principe (la catégorisation de la société en deux moitiés) disparaît presque totalement des pratiques sociales kikuyus. Son effacement est à compter – avec celui du *thahu* (souillure rituelle) et d'autres pratiques sociales – parmi les succès de la désarticulation sociale provoquée par les méthodes contre-insurrectionnelles en vigueur pendant l'état d'urgence.

D'autres auteurs, tel Robert Buijtenhuijs (1971 et 1982), restent imprécis dans la comparaison entre l'épisode des Mau Mau et le déroulement de l'*ituika*. Outre la carence d'informations précises, la confusion entre génération biologique et sociale a souvent obscurci les tentatives d'analyse de la succession générationnelle.

Les deux guildes mentionnées par Louis Leakey pour les Kikuyus du Sud ont également complètement disparu. Il est d'ailleurs curieux que – mis à part Valeer Neckebrouck – aucun auteur ¹⁰³ ne revienne sur cette division de la société en deux guildes qui pourrait constituer un autre principe d'organisation sociale des Kikuyus précoloniaux. Leakey lui-même (1977: 587) reste évasif lorsqu'il parle des guildes: «the population of South Kikuyu was divided into two major divisions: those initiated in accordance with the Kikuyu guild custom, and those who were initiated in accordance with the Ūkabi guild custom. In all *rite de passage* we find that the customs of the members of these guilds differed somewhat, and it is therefore not least surprising to find that in that ceremony [*irua*] which marked the difference between the two guilds and which put the seal of the guild upon the individual (irrespective of whether he was born of parents belonging to the opposite guild), the differences were greater than in connection with any other series or rites and ceremonies.» Il n'y consacre pas d'autre développement dans les 1'400 pages de son ethnographie des Kikuyus. Néanmoins, il décrit minutieusement les différences

¹⁰³ A notre connaissance, Kibicho (1978: 386) consacre un paragraphe à ces deux guildes, pour montrer l'écuménisme des Kikuyus précoloniaux. Lambert (1956) et Middleton (1954) mentionnent également les guildes mais ne donnent aucune information supplémentaire. Valeer Neckebrouck (1978: 58; 221-223) est le seul auteur à leur consacrer quelque importance.

qui affectent le déroulement des rites de passage selon la guilde à laquelle appartient le candidat.

Valeer Neckebrouck (1983: 293) considère les guildes (Kikuyu Ūkabi ou «maasaï» et Kikuyu Karing'a ou «pur») comme l'expression d'un principe bipolaire non sans relation structurelle avec les générations. «L'ancienne division qui le caractérisait [le paganisme] a été transportée entièrement au sein du christianisme, dominant désormais seul la scène religieuse kikuyu. Le modèle du système bipolaire d'identification et de différenciation se maintient donc quant à sa substance, tandis que se déplacent ses frontières et se renouvelle son contenu concret selon les situations.»

	Religion traditionnelle		Christianisme
I	Kikuyu Karing'a	Kikuyu Ūkabi	
II	Kikuyu Karing'a		Athomi
III			Kikuyu Karing'a Kikuyu Kirore

Source: V. Neckebrouck (1983: 293).

Bien que cet auteur ne fasse pas, ici, de liens avec le principe générationnel, nous estimons que la mise en évidence du maintien d'un schème de penser bipolaire est importante. Pour nous, ce schème – réactualisé dans les divisions religieuses qui ont traversé les premières décennies de ce siècle – correspond bien au régime générationnel que nous croyons avoir identifié dans la transmission des noms. Ce principe s'exprime par l'alternance prescrite des noms entre les générations. Serait-il possible de trouver des réminiscences du rituel de *Pituika* dans les querelles religieuses ou dans la controverse sur la clitoridectomie comme Valeer Neckebrouck (1978: 342-349) en fait l'hypothèse? Si les analyses d'Anne-Marie Peatrik sont exactes, nous ne pouvons suivre les développements de cet auteur en raison de la période au cours de laquelle une génération se maintient au pouvoir. En effet, Anne-Marie Peatrik affirme que l'intervalle entre les générations s'élève à une cinquantaine d'années ce qui ne correspond pas à la fin des années trente. Néanmoins, les nombreux liens qui unissent le régime générationnel au mouvements religieux exigent de reconsidérer cette question qui dépasse les limites que nous nous sommes fixées dans cette étude.

LE RÉGIME DES CLASSES D'ÂGE (*MARIKA*)

Riika sera compris dans le premier sens défini par Anne-Marie Peatrik: promotions fondées sur une circoncision commune, ce qui correspond à l'usage actuel qui veut que le terme ne fasse référence qu'aux promotions de circoncision. Précisons d'emblée qu'un seul et même terme kikuyu

(*irua*) s'appliquait au rite de passage – l'entrée dans l'âge adulte – des candidats des deux sexes. C'est pourquoi nous utiliserons le terme de «circoncision»¹⁰⁴ pour la clitoridectomie et pour la circoncision masculine, suivant en cela l'usage kenyan du terme anglais (*circumcision*). Par ailleurs, nous avons préféré le terme de «circoncision féminine» à celui d'excision pour souligner l'interdépendance essentielle qui existe entre les circoncisions féminines et masculines, au contraire de ce qu'affirme trop rapidement Nicole Sindzingre¹⁰⁵. Ainsi, Ce rituel, paradigme du rite de passage, inscrivait le nouveau circoncis (ou la nouvelle circoncise) dans le monde des individus responsables d'eux-mêmes – habilités à respecter les conventions et à reproduire la société, tant biologiquement que socialement – et constituait la promotion¹⁰⁶.

Avant la période coloniale, une très forte solidarité unissait les membres d'une même promotion, tant masculine que féminine. Cette alliance des pairs contrait les solidarités lignagères et offrait une certaine indépendance aux jeunes adultes dans l'établissement de leurs relations sociales. Celles-ci n'étaient plus seulement dictées par le régime de parenté, mais également par la solidarité interne au *riika*. Néanmoins, les liens de parenté reprenaient peu à peu leur position dominante. En effet, après la période de l'«adolescence» qui précédait le mariage, puis celle où le jeune homme acquérait le statut de guerrier caractérisé par l'importance attachée à la classe d'âge, la trajectoire de vie qui menait à l'«homme accompli» passait par l'insertion individuelle au sein de la hiérarchie des conseils des anciens. Ainsi, «dès l'entrée de quelques-uns de ses membres dans le premier conseil des anciens, le *riika* ou classe d'âge commençait à perdre sa cohésion, l'accession à ce conseil et aux conseils suivants étant une affaire personnelle et non pas corporative. Elle dépendait, d'une part,

¹⁰⁴ Certes, l'usage français tend à réserver le terme de circoncision à l'ablation du prépuce, ce qui rend son emploi pour l'opération réservée aux femmes quelque peu curieux. Or, dans le cas des hommes kikuyus, il ne s'agit pas à proprement parler d'une ablation puisque la peau du prépuce n'est pas sectionnée mais se cicatrise sous le gland. En outre, la clitoridectomie se limite, en général, à l'excision du capuchon clitoridien, ce qui ne correspond pas à l'excision telle qu'elle est entendue en Occident. Au vu de ces difficultés de traduction, nous nous sommes résolus à traduire par «circoncision» le champ sémantique que recouvre le terme kikuyu (*irua*).

¹⁰⁵ Les arguments que cet auteur présente sont infirmés par l'exemple des Kikuyus. Il est donc essentiel de considérer, comme elle l'affirme en fin d'article (1977: 74), chaque cas particulier de circoncision – au sens large – avant d'élaborer une théorie générale. Notons que Nicole Sindzingre présente une position plus nuancée dans un article ultérieur. En accord avec elle (1979: 178), il nous paraît tout aussi essentiel de ne pas regrouper au sein d'un même ensemble la clitoridectomie mineure, la clitoridectomie majeure et l'infibulation, car chacune de ces pratiques relève d'une conceptualisation particulière.

¹⁰⁶ Le lecteur intéressé trouvera une description minutieuse et «traditionnaliste» du rituel chez Leakey (1977: 587-686) qu'il pourra comparer à celle de Bunch (1941) et de Bugeau (1911) et aux récits rapportés par Davison (1989).

des qualités personnelles de chaque homme [...] d'autre part, du paiement d'un droit d'entrée en chèvres, et aussi du hasard, c'est-à-dire, de la naissance et de la circoncision des enfants [...] Par le jeu compliqué de ces différents facteurs, une classe d'âge d'hommes mûrs pouvait très bien être complètement dissoute, ses membres étant dispersés dans plusieurs "degrés d'ancienneté"» (Buijtenhuijs 1971: 23-24). Pourtant, cette dissolution n'était jamais totale et la solidarité de *riika* persistait tout au long de la vie. Elle était particulièrement forte pour les personnes qui avaient été circoncises lors d'une seule et même cérémonie, car ils se considéraient comme des agnats et respectaient entre eux l'interdiction de l'inceste.

La circoncision masculine (*irua*)

[...] la vieille initiation tribale kikuyu (*irua*, circoncision) était tombée en décadence au cours de l'époque coloniale et [...] elle se réduisait de plus en plus au simple acte de circoncision, accompli le plus souvent à l'hôpital sans aucun cérémonial spécial. (Buijtenhuijs 1971: 263)

Aujourd'hui, l'unité de la promotion tend à disparaître en raison des transformations du rituel qui, de commun aux deux sexes, devient individuel ou secret pour répondre à la condamnation de l'Etat ou/et de certaines Eglises. A l'instar de l'évolution subie par le régime générationnel, le régime des classes d'âge a presque complètement disparu des pratiques sociales, plus particulièrement parmi les jeunes hommes. En effet, au cours de la période coloniale, la circoncision masculine a progressivement cessé de s'effectuer en groupe sous l'influence discrète des Missions et au nom de l'hygiène. «Whereas, in the past, all the members of a single age-group, in any given "rūgongo" or ridge, were a close-knit body, meeting together regularly, dancing together on moonlight nights, and with their own chosen leaders, today, after the brief initiation ceremony which has replaced the age-old customs, all the members separate: some go off to work on far away farms or in the towns, others return to school to continue their education. There is no longer any age-group loyalty, the members of the age-group within the various territorial areas never meet regularly and therefore the fear of exclusion from age group affairs has ceased to exert any power to control the action of the individual.» (Leakey 1952: 79)

S'il est vrai que la solidarité des promotions s'est presque effacée, certains jeunes hommes dont nous avons recueilli le témoignage¹⁰⁷ se sont

¹⁰⁷ Voir Droz (1995b).

encore, fait circoncire en groupe et de façon «traditionnelle» précisent-ils. Ils se sont rendus sur les berges d'une rivière pour s'y baigner, tôt le matin. Le circonciseur est apparu soudain en sautant, vêtu de peaux de bête, pour remplir son office. Ensuite, les jeunes hommes se sont séparés pour rentrer chez eux. Ils étaient attendus par l'ensemble de la famille, par des voisins et des amis, réunis pour fêter le joyeux événement. Ce rituel conserve de fortes similitudes avec la circoncision précoloniale telle que Louis Leakey (1977: 587-686) ou Jomo Kenyatta (1978: 134-154) l'ont décrite. Il indique la persistance de pratiques kikuyus relativement peu influencées par la modernité. Pourtant, ces événements, censés favoriser la cohésion sociale et aller à contre-courant des tendances fissionnelles propre au régime de parenté, n'assurent plus leur fonction unificatrice puisqu'ils sont confinés à certains groupes restreints et confirment l'éclatement de la «société kikuyu» en une multitude de groupes différents. En effet, certains jouissent encore d'une solidarité issue d'une circoncision commune alors que d'autres, circoncis au dispensaire, ne disposent pas d'un groupe d'entraide fondé en circoncision. Si la «société kikuyu» n'a certes jamais constitué une entité homogène, les groupes locaux partageaient pourtant un ensemble de pratiques sociales (circoncision, transmission générationnelle) et un ethos commun (*mûramati*) qui favorisaient une certaine cohésion sociale.

Ainsi, la grande majorité des jeunes hommes que nous avons interrogés n'ont pas participé à un tel rituel. Généralement, lors des vacances de Noël, l'incirconcis demande à son père – ou à son oncle – d'organiser sa circoncision. Le père en parle à sa femme pour qu'elle cuisine en conséquence; il achète des boissons, brasse de la bière de miel et abat un mouton pour l'occasion. La nouvelle se transmet rapidement à l'ensemble de la famille patrimoniale et au voisinage. Chacun apporte son aide et participe à la fête. Le jeune homme choisit un parrain de circoncision (*mâtiri*) parmi ses pairs et se rend au dispensaire, après avoir reçu l'autorisation de son père ou/et de son oncle maternel. C'est là qu'il se fera exciser le prépuce par un infirmier, seul ou en présence de son parrain. Parfois, plusieurs jeunes hommes sont circoncis successivement – mais pas collectivement – sans que cela n'implique ni droits et ni devoirs entre eux, au contraire de ceux qui liaient les membres d'un même *riika*. Le retour chez soi reste toujours source de joie pour la famille et donne lieu à une fête au cours de laquelle les vieilles femmes dansent le *ndumo* et les jeunes circoncis organisent des danses. Le nouveau circoncis ne participe que peu aux réjouissances, car, affaibli par l'opération, il se couche dès que possible pour reprendre des forces et faire face à la douleur dans l'intimité. En général, une ou plusieurs jeunes filles s'occupent de lui au cours de sa convalescence, pendant que sa mère restera à l'écart, suivant en cela les pratiques traditionnelles qui voulaient que les parents n'interviennent pas pendant la période de réclusion des jeunes circoncis.

Une fois rétabli, le jeune circoncis adopte une attitude respectueuse des anciens, il se comporte en «homme responsable» et est considéré comme tel. En outre, la circoncision lui ouvre le monde des relations amoureuses. Alors qu'elles le dédaignaient et l'ignoraient lorsqu'il n'était qu'un *kĩhĩĩ* (jeune garçon), les jeunes filles s'empresstent autour de lui. Dès le retour du dispensaire, le jeune circoncis devient un amant potentiel. Les amourettes commencent et rappellent le *nguĩko* – pratique amoureuse sans pénétration – qui caractérisait la vie sexuelle des jeunes circoncis(es).

Toutefois, certains jeunes hommes kikuyus ne sont pas circoncis par leurs parents. Ils tentent de garder ce «détail» secret, tout en espérant se marier à une femme compréhensive ¹⁰⁸. Mais si les jeunes voisins l'apprennent, ils procèdent à une circoncision forcée comme en témoignent les divers articles de journaux les relatant. Ainsi sous le titre de «Touts have vendor circumcised by force» le quotidien *Nation* (27 décembre 1993) écrit: «A news vendor in Nanyuki town spent his Christmas in bed on Saturday after touts had him circumcised by force. The 20-year-old man was accused of enjoying the "same female facilities" as circumcised men. A tout, Mr. Bonafus Mathenge said after the touts suspected that the man had not been circumcised, they caught and inspected him and proved their suspicions right. As the touts gathered to escort the man to the hospital, curious on-lookers gathered round the vehicle. The touts contributed Sh.300 and escorted the victim to the Nanyuki District Hospital singing Kikuyu circumcision songs. After the circumcision at the hospital, the vendor was taken home. His unsold newspapers were handed over to his colleagues to sell. The touts are contributing Sh. 100 daily for the upkeep of their "patient" and plan to buy him bedding.» Faut-il voir dans cette circoncision forcée les traces d'une solidarité de la «promotion» des vendeurs de journaux envers l'inadvertance coupable de la famille de l'incirconcis ? Ou plutôt le refus de partager les «*female facilities*» avec des non-circoncis ? L'accès aux relations sexuelles restent bien le critère distinctif entre les circoncis et les non-circoncis, donc la marque de l'âge adulte.

La circoncision masculine implique des changements d'attitudes immédiats, car les comportements asociaux que peut se permettre le jeune garçon (*kĩhĩĩ*) sont explicitement interdits au jeune circoncis. Par exemple, les jeunes garçons agissent parfois comme des chenapans: ils dérobent des poules ou des cannes à sucre, ils sont irrespectueux envers les adultes et les anciens, ils se moquent impertinément des passants, etc. Un jeune

¹⁰⁸ Le comportement prescrit pour une femme qui découvre, lors de la nuit de noces, que son mari n'est pas circoncis est de hurler au scandale et de réclamer le divorce en affirmant se refuser à avoir des relations sexuelles avec un enfant. L'épouse d'un Kikuyu non circoncis peut ainsi légitimement divorcer et elle sera soutenue dans sa démarche par sa famille et l'opinion publique.

circoncis ne pourra plus se permettre ces comportements. Il évitera tout contact avec les jeunes garçons incirconcis qui l'accompagnaient jusqu'alors. De même, les enfants non-circoncis, lorsqu'ils ne sont pas à l'école, aident leur mère à puiser de l'eau. Ils utilisent des brouettes de fortune pour transporter les bidons et transforment cette corvée en une course poursuite au milieu de la savane. Il n'est pas rare d'entendre les cris que suscitent ces joutes et d'observer l'excitation des jeunes garçons. Un circoncis dédaignera ce mode de portage. Il évitera de se rendre à la rivière ou à la pompe pour ne pas être confondu avec les bandes de jeunes insolents. S'il se trouve dans l'obligation d'aider sa mère, malade ou surchargée, à puiser de l'eau, ou s'il vit seul – sans femme... – sur une parcelle, il transportera noblement le bidon sur une épaule. S'il en a les moyens, il achètera des bidons d'eau au charretier ou sollicitera l'aide d'une jeune fille qui lui évitera cette corvée dégradante.

En dépit de son individualisation, la circoncision masculine reste le rite de passage pour les jeunes hommes kikuyus, car elle consacre, aux yeux de tous, l'entrée dans l'âge adulte du jeune homme. Elle est l'occasion pour la famille patrimoniale de reproduire ses relations sociales avec les voisins et une fraction de la famille étendue puisque tout un chacun est invité à la fête. Ainsi, la qualité de l'accueil re-positionnera la famille patrimoniale dans la communauté et dans la famille étendue.

La controverse sur la clitoridectomie

Nous nous contenterons ici d'un rappel lapidaire du déroulement de la controverse sur la clitoridectomie dans les années vingt et les années trente¹⁰⁹. En 1929, à la veille de l'introduction dans la Colonie du Kenya d'un nouveau code pénal destiné à remplacer le code indien, la *Church of Scotland Mission (CSM)*, sous la direction du Dr. Arthur entame une croisade pour que l'interdiction de la circoncision féminine soit inscrite dans le nouveau code. A la suite du mécontentement que suscitent les velléités « législatrices » de la CSM, rapidement rejointe par deux autres Eglises missionnaires (*Africa Inland Mission* et *Gospel Missionary Society*), la *Kikuyu Central Association (KCA)* s'oppose ostensiblement aux prétentions des missionnaires de régir les « traditions » kikuyus et trouve là un moyen d'étendre son influence parmi la population kikuyu.

¹⁰⁹ Une nombreuse littérature existe concernant la controverse sur la clitoridectomie. Nous renvoyons le lecteur aux textes de Ahlberg (1991), Davison (1989), Kanogo (1993), Lonsdale (1992: 388-395), Murray (1974), Neckebrouck (1978: 208-245); Sandgren (1989), Strayer (1978).

Pour les missionnaires fondamentalistes, la clitoridectomie faisait partie d'un ensemble de pratiques païennes qu'il s'agissait d'éradiquer¹¹⁰. Ainsi en était-il des danses qui suivaient le rite de passage où les propos licencieux, voire irrévérencieux étaient monnaie courante. En outre, les pratiques thérapeutiques «traditionnelles» étaient condamnées, à l'instar des sacrifices, en raison de leurs aspects religieux incompatibles avec le christianisme. Pour les Kikuyus, il s'agissait d'une attaque directe contre la «Kikuyuité», l'identité ethnique qui mettait en péril la reproduction sociale des groupes locaux. Ils ont compris cette tentative de supprimer le rituel comme un nouveau moyen inventé par les Colons pour s'approprier les terres kikuyus. En effet, si les jeunes gens ne devenaient pas des adultes kikuyus, grâce à la circoncision, les sacrifices destinés aux ancêtres, identifiés à la propriété foncière, ne pourraient plus avoir lieu. En l'absence de la protection des «esprits» de la terre, le domaine familial disparaissait symboliquement et pouvait être vendu.

L'exemple d'une rumeur permet de saisir le climat qui enveloppait la controverse sur la clitoridectomie dans les années trente. «On» imputait aux missionnaires et aux Colons le projet d'annihiler les Kikuyus – pour les déposséder de leur terre – en supprimant la clitoridectomie pour empêcher les femmes de mettre au monde des enfants «normaux», i.e. de «vrais» Kikuyus. Ce projet devait déboucher sur l'interdiction de la circoncision masculine et mettre ainsi un terme à l'existence des Kikuyus en tant que groupe ethnique, puisque seul un circoncis peut devenir un adulte kikuyu¹¹¹. L'assimilation de la terre à la famille est bien au cœur de l'ethos kikuyu, comme la circoncision est essentielle à l'identité kikuyu¹¹². Pour les Kikuyus, abolir la circoncision féminine était donc considéré comme une première étape vers la disparition des Kikuyus en tant que groupe ethnique, vers leur dissolution dans la masse informe des «people of different cultures» (Davison 1989: 201).

De part et d'autres, des pressions officielles et officieuses sont exercées et conduisent à une importante agitation politique. Télégrammes, pétitions, auditions, mémorandums destinés tant aux autorités religieuses qu'au *Colonial Office*, se succèdent. Après quelques atermoiements et tergiversations, la situation politique s'apaise sans qu'une modification légale ne soit entrée en vigueur. Néanmoins, les trois Eglises au cœur de la croisade contre la clitoridectomie édictent des règlements internes prohibant cette pratique, ce qui donne naissance aux Eglises et aux écoles indépendantes¹¹³. En effet,

¹¹⁰ Browne (1991: 256-257).

¹¹¹ Neckebrouck (1978: 382-390).

¹¹² Voir Kershaw (1997: 66-68).

¹¹³ Sur le mouvement des écoles indépendantes, voir Kanogo (1987); Natsoulas (1988); Neckebrouck (1978 et 1983); Sandgren (1989); Strayer (1978); Tignor (1976).

nombre de fidèles, partisans de la circoncision féminine, quittent les Eglises missionnaires et fondent de nouveaux mouvements religieux, qui alliées aux associations d'écoles indépendantes seront promis à un fécond avenir.

Bref, les résultats de cette croisade peuvent se résumer en quelques points. En premier lieu, à une polarisation des pratiques sociales qui conduit d'une part les adhérents des Eglises anti-clitoridectomie à condamner sans appel cette pratique et d'autre part les autres Kikuyus à considérer la circoncision féminine comme un élément essentiel à l'identité ethnique; en deuxième lieu à la fondation de nouvelles Eglises indépendantes qui saignent les Eglises missionnaires de leurs fidèles et à la naissance d'un système scolaire autochtone; en dernier lieu au développement rapide de la popularité de la KCA et à sa reconnaissance officielle grâce aux contacts de Jomo Kenyatta avec le *Colonial Office* à Londres. Pour sa part, l'administration coloniale considère qu'il est «urgent de ne rien faire» et ne mentionne pas la circoncision féminine dans le nouveau code pénal.

La résistance à l'abolition de la circoncision féminine a traversé le siècle. Elle a été alimentée par plusieurs tentatives pour interdire cette pratique lors de situations de crises telles que la Seconde guerre mondiale ou la Guerre civile. En effet, même les pouvoirs importants reçus par les autorités administratives, associées à la volonté d'un groupe, certes minoritaire, de loyalistes n'ont pas suffi pour imposer une modification légale dans un district de la province Centrale, encore moins dans l'ensemble du Kenya¹¹⁴. La croisade anti-clitoridectomie a constitué un échec, voire une déroute pour les Eglises qui l'ont animée. Pourtant, quelques Kikuyus ont effectivement abandonné cette pratique, souvent au prix de l'opprobre de leurs voisins. Après l'Indépendance, la situation s'est peu modifiée, bien qu'un nombre croissant de jeunes femmes aient cessé de se faire circoncire. Dès les années septante, le quart des jeunes filles kikuyus ne seront plus circoncises, alors que la clitoridectomie s'adaptera sans difficulté à l'urbanisation. En 1982, sous la pression internationale, le Président Daniel arap Moi interdira la clitoridectomie¹¹⁵.

La clitoridectomie (*irua*)

Dans les missions de la *Church Missionary Society*, la clitoridectomie¹¹⁶ est restée – à une exception près – tolérée, contrairement aux autres

¹¹⁴ Murray (1974: 318-327).

¹¹⁵ Murray (1974: 352); Browne (1987); Davison (1989: 202). Cette interdiction repose sur un discours du président et non pas sur un texte législatif (Gunning 1992: 227-228).

¹¹⁶ Chez les Kikuyus, l'opération physique est limitée à la clitoridectomie mineure qui consiste à exciser le capuchon clitoridien. Elle s'accompagne parfois de l'ablation partielle

tendances protestantes (*Church of Scotland Mission* et *Africa Inland Mission*). Les missionnaires anglicans ont introduit un rituel tronqué qui autorisait l'opération physique mais pas les pratiques qui l'accompagnaient. La description qu'en proposent Robert Strayer et Jocelyn Murray serait à comparer aux circoncisions «traditionnelles» pour saisir la modification profonde du sens du rituel induite par la médicalisation de la pratique: «The ceremonies were held at homesteads with only the girls and Christian women present. No hymns were sung; there were prayers, but little ceremony. One or two women gave instruction to the girls in the style of exhortation. Such ceremonies must have been rather bleak proceedings and very much more painful to the girls than an operation performed during the course of an emotionally charged ritual» (Strayer 1978: 145). Bien que ces cérémonies n'aient pas connu une grande vogue dans les années trente, ce sont ces «*bleak proceedings*» que rappellent les clitoridectomies des années septante pratiquées près de Nairobi par des groupes de Kikuyus. Dallas Browne souligne d'ailleurs le fait que ces groupes s'isolent – pour pratiquer la clitoridectomie ou même en parler – des autres Kikuyus connus pour l'avoir rejetée. Il s'agit de la même scission que nous avons décelée parmi les jeunes kikuyus du plateau de Laikipia. Les familles qui pratiquent la clitoridectomie aujourd'hui restent très attachées à cette pratique qui renferme, pour elles, la condition nécessaire pour devenir une «vraie» Kikuyu, alors que les familles qui ne la pratiquent plus considèrent la circoncision féminine comme une coutume désuète, indigne des Kikuyus «civilisés». Pour ce dernier groupe, la clitoridectomie appartient au champ sémantique des peuples primitifs et est considérée comme un frein au développement.

Chez les femmes, la circoncision a subi une évolution plus profonde que chez les hommes. L'interdiction officielle de la clitoridectomie n'a pas mis fin à sa pratique, elle l'a simplement repoussée dans le secret ou la discrétion. Il est fréquent de lire dans la presse que des chefs de zone ont reçu des réprimandes en raison de leur manque d'assiduité à lutter contre la

du clitoris et de celle des petites lèvres. Il n'a jamais été question d'infibulation (Browne 1991). Louis Leakey (1977: 622) décrit l'opération en ces termes: «With her [the female operator] left hand she parted the *labia majora* and took hold of the clitoris between the thumb and first finger of her left hand. Pulling it forward as much as she could, she cut off a tiny portion of the skin, using a special sharp razor to do so [...] Sometimes the operator also excised a little piece of the *labia majora* on either side of the clitoris.» Quant aux jeunes hommes: «[The operator] then cut a slit across the hinder portion of the prepuce on the upper surface and at right angles to the penis. Having made this slit, he brought the *glans penis* up through the slit so that it was exposed. The foreskin was not cut off but was left below the *glans penis*, where it remained for the rest of his life» (1977: 621). Soulignons que la peau du pénis cicatrisée formait une boule censée augmenter la jouissance de la femme lors des relations sexuelles; de même, l'ablation partielle du clitoris ou de son capuchon était censée augmenter la jouissance des femmes excisées. L'hypothèse qui considère la circoncision féminine comme un moyen de limiter la jouissance sexuelle de la femme ne s'applique pas au cas des Kikuyus.

circconcision féminine, ou que des circonciseuses sont parfois condamnées par les tribunaux. Parce qu'elle est interdite et secrète, la clitoridectomie a maintenant lieu au sein de la famille étendue et non plus en groupes nombreux comme cela se faisait encore à la fin des années septante ¹¹⁷. Deux ou trois jeunes filles sont réunies avec leurs marraines de circoncision et elles se rendent à une rivière à l'aube pour procéder à l'opération. Une circonciseuse est invitée pour l'occasion et officie dans le secret. Les nouvelles circoncises reviennent ensuite chez elles sans qu'une fête ne soit organisée publiquement. La nouvelle du succès de l'opération reste à l'intérieur de la famille et parmi les proches voisins. Il n'existe donc pas de passage à l'âge adulte, reconnu socialement, comparable à ce qui se produit pour les jeunes hommes et l'on peut voir là un élément qui participe à la dégradation du statut de la femme kikuyu. En effet, une suspicion quant à la maturité de la femme voit le jour, puisque certaines ne sont pas circoncises et restent donc des «enfants».

En dépit de l'absence d'une reconnaissance affichée de leur nouveau statut, les femmes circoncises sont respectées et entourées d'une aura de maturité. Les hommes et les femmes les considèrent comme prêtes à être mariées. On les tient pour être au fait de l'ensemble des tâches qui les attendent en tant que responsables d'une unité domestique. En outre, elles sont censées montrer du respect à leur mari en particulier et aux anciens en général. Les rumeurs qui courent à leur sujet sont équivoques. D'un côté, les jeunes hommes affirment que leur sexualité est plus «chaude» que celle des filles non circoncises. D'un autre côté, d'autres jeunes hommes prétendent que ce sont les filles non circoncises qui sont les plus libres sexuellement. Mais tous craignent la sexualité incontrôlée des jeunes filles qui n'ont pas été circoncises.

Soulignons que des rumeurs sur la sexualité incontrôlée des incirconcises couraient dans les années trente déjà, puisque les premières prostituées kikuyus étaient censées être des jeunes filles incirconcises (Browne 1991: 258). Nos interlocuteurs nous ont raconté ¹¹⁸, que les filles non circoncises deviennent souvent des prostituées dans les villes. Les parents sont tenus pour responsables du triste destin de leur fille: elles sont biologiquement incapables de réfréner leurs désirs sexuels, puisqu'elles ne sont pas circoncises affirme l'imaginaire kikuyu. Certains hommes se refusent à épouser des filles non circoncises prétendant qu'elles ne savent pas tenir un ménage et qu'elles sont frivoles ou incontrôlables. Ils trouveront là un prétexte rêvé pour éviter d'épouser une fille enceinte de leurs œuvres et rejeter la responsabilité de la grossesse sur les parents de la jeune fille:

¹¹⁷ Browne (1991: 248-250).

¹¹⁸ Comparer avec le texte de Neckebrouck (1978: 230-242) et surtout le travail de White (1990b) sur la prostitution à Nairobi depuis le début du siècle.

s'ils l'avaient circoncise, elle ne se serait pas laissée aller... De plus, ils soulignent les doutes qu'ils ont quant à leur paternité: chacun sait qu'une fille non circoncise se donne à n'importe qui... Il est donc légitime de penser, comme l'affirment de nombreux Kikuyus, que le rejet de la circoncision féminine a contribué à augmenter le nombre de filles-mères.

La circoncision féminine est en perte de vitesse parmi les migrants du plateau de Laikipia. Néanmoins, nombre de nos interlocuteurs (tant des hommes que des femmes) avaient l'intention de faire circoncire leurs futures filles. La disparition progressive de la clitoridectomie ajoute un supplément d'anxiété au sentiment des parents de perdre leur influence sur le devenir de leurs filles. Un emploi en ville ou dans une grande propriété foncière dégage la jeune fille du contrôle de ses parents. La perspective de voir naître un enfant sans que le père le reconnaisse inquiète les parents et le mariage devient toujours plus incertain. Les Kikuyus dont l'affiliation religieuse n'exige pas l'abandon de la circoncision féminine ne savent que faire pour pallier les dangers que laisse entrevoir l'avenir de leur fille. Faut-il respecter la coutume en s'exposant à des amendes et à l'opprobre de la part de l'Etat et des étrangers? Ou faut-il afficher sa modernité au risque de voir sa fille se prostituer ou de ne pouvoir la marier?

Irua

Pour comprendre l'importance de la circoncision, tant féminine que masculine, il est nécessaire de saisir le sens de la notion d'être humain chez les Kikuyus: «La reconnaissance comme personne ne s'obtient donc guère par le seul fait d'exister, d'être né parmi les enfants des hommes [...] La naissance selon la chair ne constitue qu'une condition minimale préalable d'accès au statut de *mûndo* [être humain]. Elle appelle une confirmation sociale sans laquelle l'être humain demeure privé de ce qui en fait une personne. Un enfant, un homme ou une femme non initiés ne comptent littéralement pas. Ils ne sont sujets d'aucun droit, ni sur le plan sexuel et social, ni sur celui de la politique, de l'économie ou de la religion. On s'y réfère tantôt comme à des animaux (*nyamo*), tantôt comme à des objets inanimés (*indo*), jamais comme à des personnes (*ando*)» (Neckebrouck 1983: 384-385). Nuançons cette affirmation qui pourrait laisser croire que les enfants ne sont rien. C'est tout le contraire, car l'enfant comporte en lui tout le sens de la vie. Sa présence est la condition du succès de l'homme accompli, *pour autant que l'enfant grandisse et devienne une personne.*

Et c'est là que l'importance de la circoncision apparaît: elle octroie à l'enfant le statut de personne et l'autorise à perpétuer le phylum familial, présence continue de la famille à travers les générations successives représentée par la récurrence des noms propres. Soulignons que cette entrée dans l'âge adulte représente également une affirmation de l'identité

ethnique: être circoncis à la manière des Kikuyus signifie que l'on est un(e) «vrai(e)» Kikuyu ¹¹⁹. La circoncision confirme également l'accomplissement des parents et leur permet d'atteindre un autre statut social, celui d'ancien. Robert Buijtenhuijs (1971: 33) souligne le néant social qui environnait l'incirconcis qui «ne pouvait pas posséder de biens, ni avoir sa propre résidence, ni participer aux danses et aux combats, ni porter les cheveux longs, ni manger de la viande, ni boire ou manger avant que les circoncis en sa compagnie n'aient bu ou mangé, ni se baigner en aval de l'endroit où se baignait le circoncis, etc.» Ces mêmes traits ressortent des propos des jeunes hommes et des jeunes femmes que nous avons recueillis. Les non-circoncis ne peuvent faire face aux tâches que l'on attend d'eux. Ils sont incapables de contrôler leur nature (ils réfrèment mal leur énurésie), leur sexualité (elle est débridée pour les filles ou vaine pour les garçons: masturbation solitaire), et leurs pratiques sociales (irrespect des anciens et de leur conjoint).

L'évolution récente de l'*Pirua* tend à donner raison à Robert Strayer et Jocelyn Murray lorsqu'ils remarquent que «to the Kikuyu, the basic and essential part of the initiation ceremony, the *sine qua non* of adult status, was the actual physical operation itself, rather than the rituals surrounding it» (Strayer 1978: 144), propos repris par Dallas Browne quelques années plus tard. Cette position contredit les théories ethnologiques des rituels qui considèrent l'opération chirurgicale comme un moyen d'inscrire l'âge adulte sur – ou dans – le corps, mais non pas comme l'aspect essentiel du rituel, conçu comme un rite de passage. Pour les Kikuyus, outre le signe indubitable de la «Kikuyuité», cette opération mettait à l'épreuve la résistance physique du candidat et montrait sa capacité à contrôler son corps et à faire face à la douleur, devant l'ensemble de la communauté. Les conséquences des réactions du candidat lors de l'intervention chirurgicale se répercutaient sur l'ensemble de sa famille étendue. Elle perdait la face si son rejeton montrait quelque signe de peur ou de souffrance. En effet, devenir adulte signifiait savoir supporter la douleur, car, pour les Kikuyus, la souffrance faisait partie intégrante de la vie. Il faut donc voir dans cet apprentissage de la souffrance la raison de l'absence d'anesthésie lors de la circoncision masculine en milieu hospitalier: l'opération doit être douloureuse pour conserver son sens ¹²⁰. Rappelons encore que la circoncision n'était pas le seul moment où le corps servait de support à un

¹¹⁹ La manière de circoncire, les jeunes hommes et les jeunes femmes, se distinguait de celle des autres groupes locaux. Il s'agissait donc d'un marqueur identitaire rattaché au marqueur ethnique, puisque le type de circoncision en pays kikuyu, s'il pouvait varier, correspondait à une structure commune qui se distinguait de celle en vigueur chez les Maasais ou les Kambas par exemple.

¹²⁰ «Pain and adversity are normal features of adult life. One major lesson taught to girls undergoing this operation [clitoridectomy] was that pain and hardship must be endured»

apprentissage de la souffrance. Avant la circoncision, le percement des oreilles (*Matū*) et l'extension des lobes (pour les jeunes filles) était très douloureux rapportent les femmes interrogées par Jean Davison et, après la circoncision, les scarifications «esthétiques» de l'abdomen et du Mont de Vénus ne devaient pas se faire sans douleur¹²¹.

Depuis la fin des circoncisions en présence de l'ensemble de la communauté, la charge symbolique que comportait le rituel s'est condensée dans l'opération physique. Elle n'est plus aujourd'hui le simple signe extérieur de l'âge adulte, mais elle représente le rituel *in extenso*, indépendamment du fait qu'il ait perdu la plupart de ses aspects sociaux. La comparaison entre la coupure du cordon ombilical et l'excision du prépuce ou du capuchon clitoridien¹²² nous paraît bien condenser le sens que comporte aujourd'hui l'opération physique: il s'agit d'une intervention chirurgicale qui exprime la renaissance dans une nouvelle position sociale, bref d'un rite de passage¹²³. La fête qui accompagne le retour du circoncis, et la considération de la famille étendue, tant pour le jeune homme que pour la jeune fille maintiennent une inscription sociale amoindrie du rituel. Il ne s'agit plus d'un fait social total.

L'école a partiellement remplacé les promotions pour ce qui concerne la vie de groupe: c'est là que s'exerce la pression sociale qui incite le jeune garçon à se faire circoncire. De plus, l'école sépare également les jeunes filles circoncises des écolières «modernes», puisque deux groupes se forment qui reproduisent la division qui existe entre les femmes kikuyus. Dès son arrivée en *Form One* (neuvième année scolaire), le jeune garçon non circoncis sera soumis à des brimades et souffrira du mépris de ses pairs. Ceux-ci le contraindront à se dévêtir sous les quolibets ou à laver le linge de l'ensemble de la classe. Il subira diverses formes de racket et sera fréquemment battu par les circoncis. Ces mauvais traitements continueront – parfois avec l'accord tacite des enseignants, mais le plus souvent à leur insu – jusqu'à ce que l'enfant abandonne l'école ou se fasse circoncire.

La circoncision masculine reste le moment de l'ancrage du jeune adulte dans la société. La clitoridectomie a un effet moindre, car celle-ci ne se pratique plus systématiquement et ne peut plus s'afficher publiquement. A partir de ce moment seulement, le jeune adulte sera considéré comme responsable potentiel de ses actes. Il pourra alors entamer le parcours qui

(Browne 1991: 252-253). Certes, certains jeunes hommes demandent parfois une anesthésie, mais ils tentent de garder ce «détail» secret, car ils risquent de devenir la risée de leur camarades.

¹²¹ Leakey (1977: 379-381) et Davison (1989: 64-65, 95-96, 113-114). Sous l'influence des missionnaires, les oreilles de nombreuses femmes ont été recousues, car il s'agissait d'une coutume «païenne» dont tout bon chrétien devait se défaire.

¹²² Browne (1991: 253).

¹²³ Van Gennep (1909).

le mènera à l'accomplissement de soi, en tant que *mûramati* pour l'homme et en tant que mère de nombreux enfants, gestionnaire efficace de l'unité domestique et belle-mère bienveillante mais sévère pour la femme. En revanche, l'insertion au sein d'un groupe de pairs a complètement disparu, car l'opération s'est individualisée pour les hommes et s'est trouvée rejetée dans la clandestinité pour les femmes. Il n'y a plus de *riika* chez les Kikuyus:

Ya, the riika was destroyed because there are some people who don't get circumcised [Hmm] They are following the education, the present education now. (CCND CH: 2)

LES CONSÉQUENCES DE L'INTERDICTION DE LA CIRCONCISION FÉMININE

L'interdiction promulguée par Daniel arap Moi a renforcé les rumeurs qui courraient sur l'appartenance du Président à des «sectes» religieuses protestantes revivalistes. Il ne s'agissait plus de détruire les Kikuyus pour leur voler la terre, mais de confisquer le pouvoir politique qu'ils avaient monopolisé après l'Indépendance. Faut-il voir dans les rumeurs qui courraient au milieu des années nonante sur l'appartenance du Président Moi à une secte de suppôts de Satan¹²⁴ la perpétuation des rumeurs pré-coloniales qui liaient vol de la terre et disparition des Kikuyus? En effet, si l'interdiction de la circoncision féminine, par les missionnaires ou par le Président, mettaient en danger l'avenir de la population kikuyu en condamnant les enfants à ne jamais devenir adulte, les rumeurs sur les enlèvements d'enfants pour des sacrifices sataniques menacent la survie des familles des migrants du plateau de Laikipia.

Selon le climat politique, la circoncision féminine a pu trouver une nouvelle popularité comme le montre l'attachement à cette pratique lors de la Guerre civile ou lors de l'épisode des serments¹²⁵. Jocelyn Murray (1974: 352) estimait que 75% (>23% pour la région de Nairobi) des adolescentes kikuyus étaient circoncises en 1972, alors que Dallas Browne évaluait le nombre de femmes circoncises dans un quartier de Nairobi à 40% à la fin des années septante¹²⁶. A la suite de l'interdiction officielle, intervenue en 1982, nous ne possédons plus de données statistiques sur l'étendue du phénomène, mais parmi les migrants kikuyus du plateau de

¹²⁴ Voir Droz (1997a).

¹²⁵ Davison (1989: 202); Murray (1974: 343).

¹²⁶ Les différences entre ces estimations s'expliquent par les particularismes locaux qui caractérisent les Kikuyus et par l'influence des Eglises.

Laikipia (originaires des districts de Nyeri et de Mûrang'a), une estimation grossière laisse penser qu'au milieu des années nonante, près de la moitié des jeunes filles ne sont pas excisées.

La circoncision féminine paraît être en diminution, mais aucun abandon n'est prévisible. En effet, tant les jeunes femmes que les jeunes hommes que nous avons interrogés ont des opinions tranchées sur la circoncision féminine qui semblent dépendre de leur affiliation religieuse. Les «abolitionnistes», presbytériens, pentecôtistes et parfois anglicans affirment que leurs filles ne seront jamais excisées, alors que les «traditionalistes», catholiques, orthodoxes, indépendants et parfois anglicans, sont farouchement attachés à la pratique. Notons que certains jeunes hommes encore célibataires laissent, à leur épouse potentielle, le choix de circoncire ou non leurs futures filles. Cette polarisation en deux camps qui souvent s'ignorent mutuellement confirme les propos de Dallas Browne (1991: 246): «Families practicing clitoridectomy live in encapsulated social networks and seldom discuss it with families that disapprove of it.» Cette affirmation s'applique également aux familles qui rejettent cette pratique. Circoncire ou non ses filles divise donc les communautés en deux réseaux relativement indépendants. Chacun méprise secrètement l'autre considérant soit la circoncision féminine comme une pratique qui cantonne ceux qui la suivent parmi les «primitifs», soit les incirconcises comme des enfants immatures indignes de confiance, bref comme des Kikuyus incomplets. Dès lors, il est difficile de soutenir des relations suivies, car chaque manquement aux pratiques sociales prescrites devient un prétexte pour rejeter l'interlocuteur dans le camp des «primitifs» ou dans celui des «immatures» et se conforter dans son opinion.

La collaboration qui prévalait entre les femmes au sein de groupes de travail informels (*ngwatio*) ne peut plus se déployer à une grande échelle et reste confinée aux groupes religieux et aux groupes d'entraide (*Harambee*). Il est vraisemblable que l'adhésion à ces associations suivent la ligne de fracture introduite par les tentatives d'abolir la clitoridectomie. En effet, la pratique de la circoncision féminine ne semble pas dépendre du statut économique de la famille, encore moins de son origine géographique, mais plutôt de son affiliation religieuse. Les différentes Eglises présentes au Kenya se distinguent selon qu'elles interdisent ou non la clitoridectomie, et l'œcuménisme dont font preuve les Kikuyus face aux diverses affiliations religieuses est mis à mal par la position des Eglises vis-à-vis de cette pratique. Un nouveau principe de division agit donc entre les femmes d'une même communauté, déjà morcelée par le régime de parenté ou les liens de voisinage.

Un détour par la circoncision masculine nous paraît éclairer d'un jour complémentaire nos propos sur la circoncision féminine. En effet, l'*irua* ne distinguait pas ces deux pratiques et l'évolution différente qu'elles ont subie nous permet de poser quelques questions. Nous sommes face à une

dissolution du rituel de la circoncision masculine qui, à l'exception de l'inscription de la maturité et de la «kikuyuité», perd une partie de ses aspects performatifs proprement sociaux. En effet, les pratiques sociales sont limitées au cercle familial et aux voisins proches et ne concerne plus l'ensemble du groupe local. La classe d'âge n'existe plus, ni pour les hommes, ni pour les femmes, ni pour la reproduction sociale... mais l'ablation du prépuce persiste comme une opération chirurgicale indispensable à tout Kikuyu. Les promotions de circoncisions ne jouent plus qu'un rôle diffus qui s'est reporté sur la réussite scolaire (réussir aux examens ou avoir atteint un certain niveau scolaire permet de créer le sentiment d'appartenance à un groupe qui n'est pas sans rappeler la solidarité qui unissait les *riika*).

La circoncision masculine conserve donc un sens restreint en transformant l'adolescent en homme responsable. Il n'existe aucun doute quant au statut de l'homme circoncis, contrairement à la suspicion qui enveloppe le statut de la femme – même mère – et surtout sa capacité à contrôler ses «pulsions», ainsi qu'à faire face aux devoirs conjugaux et matrimoniaux. En dépit de la médicalisation et de l'individualisation de la pratique de la circoncision masculine, certains aspects performatifs du rite de passage persistent aujourd'hui. On peut se demander si cette médicalisation n'a pas permis son insertion dans la modernité en éliminant les éléments les plus «barbares» – aux yeux des missionnaires en particulier et des Occidentaux en général – tout en conservant une partie de l'efficacité sociale du rituel. L'homme adulte reste complètement socialisé par l'opération chirurgicale, alors que l'incertitude règne quant à l'appartenance de la femme à la Culture: par son inconstance, l'incirconcise est toujours soupçonnée de participer de l'état de Nature. Ainsi, outre l'insidieuse division sociale introduite entre les femmes par les tentatives d'abolition de la circoncision féminine, la disparition partielle de cette pratique a insinué une suspicion généralisée quant à la qualité de la femme kikuyu. Est-elle vraiment une adulte ?

L'ORGANISATION SOCIALE

Le régime de parenté s'est affaïssé, tant dans son extension aux familles alliées que dans sa profondeur générationnelle. Le *mbari* n'informe plus les pratiques sociales, la famille étendue conserve une certaine importance pour les affaires graves, mais c'est la seule famille patrimoniale qui persiste à diriger les pratiques quotidiennes. La succession générationnelle a complètement disparu et seules les pratiques onomastiques laissent entrevoir son existence passée. Nous venons de voir que les classes d'âge ont subi le même sort, bien que l'école ait repris une partie des attributions qui leur revenait (contrôle social entre pairs). Le régime de parenté reste seul pour assumer les effets de la désarticulation sociale induite par la

colonisation et, plus récemment, par la globalisation des marchés. Pour mettre en perspective cette désarticulation, tournons-nous une dernière fois vers l'organisation sociale précoloniale et tentons, à l'aide d'un schéma – hélas difficile –, de résumer notre propos et de présenter l'organisation sociale commune aux groupes locaux qui formaient les Kikuyus avant la colonisation¹²⁷.

La figure 17 donne une image de la complexité de l'organisation sociale kikuyu. L'individu, représenté par un point (a, b, c...) en un lieu quelconque de la représentation graphique, est à l'intersection des trois régimes structurants. Les enfants à naître sont dans la partie inférieure, les vivants occupent la place médiane alors que les morts récents sont situés au delà de la ligne ondulée. Ensemble, ils constituent le phylum familial, représenté par la grande flèche verticale, qui rend compte de ce que certains observateurs ont cru devoir considérer comme des croyances en la réincarnation et qui ne sont pas autre chose qu'une expression du régime générationnel au moyen de pratiques onomastiques. Celles-ci sont représentées par les flèches maigres courbées qui figurent la transmission des noms propres des grands-parents aux petits-enfants.

À la verticale, nous trouvons le régime de parenté avec le «clan» [*Mûhîrîga*], qui regroupe de nombreux «lignage» [*Mbarî*], composés de familles étendues. Celles-ci rassemblent des familles patrimoniales, simple unité domestique [*Nyûmba*], ou groupe d'unités domestiques. Cette verticale de la parenté est doublée par une verticale territoriale qui subdivise le schéma en régions (Gaki, Metumi...), elles-mêmes divisées en interfluve [*rûgongo* ou *itûûra*]. Les interfluves se distribuent en «feux» [*mwaki*] composés de plusieurs unités domestiques réunies par la transmission du feu de cuisine: il s'agit des relations de voisinage. Celles-ci étaient, certes, ancrées dans la parenté, mais aussi dans le régime générationnel (les cérémonies s'attachaient aux régions entières) et dans le régime des classes d'âge (les circoncisions s'accomplissaient par interfluves). Néanmoins, ces relations de voisinage étaient déterminées principalement par la proximité territoriale et par le relief (crêtes ou interfluves) et les cours d'eau.

La diagonale représente le régime générationnel où les générations Mwangi alternent avec celles des Maina. Ce régime traverse tant les relations de parenté que les classes d'âge. Chaque génération regroupe des individus d'âge fort différent, ce qui explique une représentation graphique qui traverse tant les classes d'âge que la verticale des âges biologiques ou des relations de parenté ou de voisinage.

L'horizontale incarne le régime des classes d'âge dont les régiments sont composés de neuf classes d'âge et d'une période de marge, sans promotion.

¹²⁷ Nous renvoyons le lecteur intéressé par une analyse détaillée de cette organisation sociale à l'article subtil de Peatrik (1994).

Ensemble, l'horizontale et la diagonale présentent donc la complexité du *riika* sous ses trois aspects différents – promotion ou classe d'âge, régiment et génération ¹²⁸ – sans doute trop polarisés par des traductions distinctes.

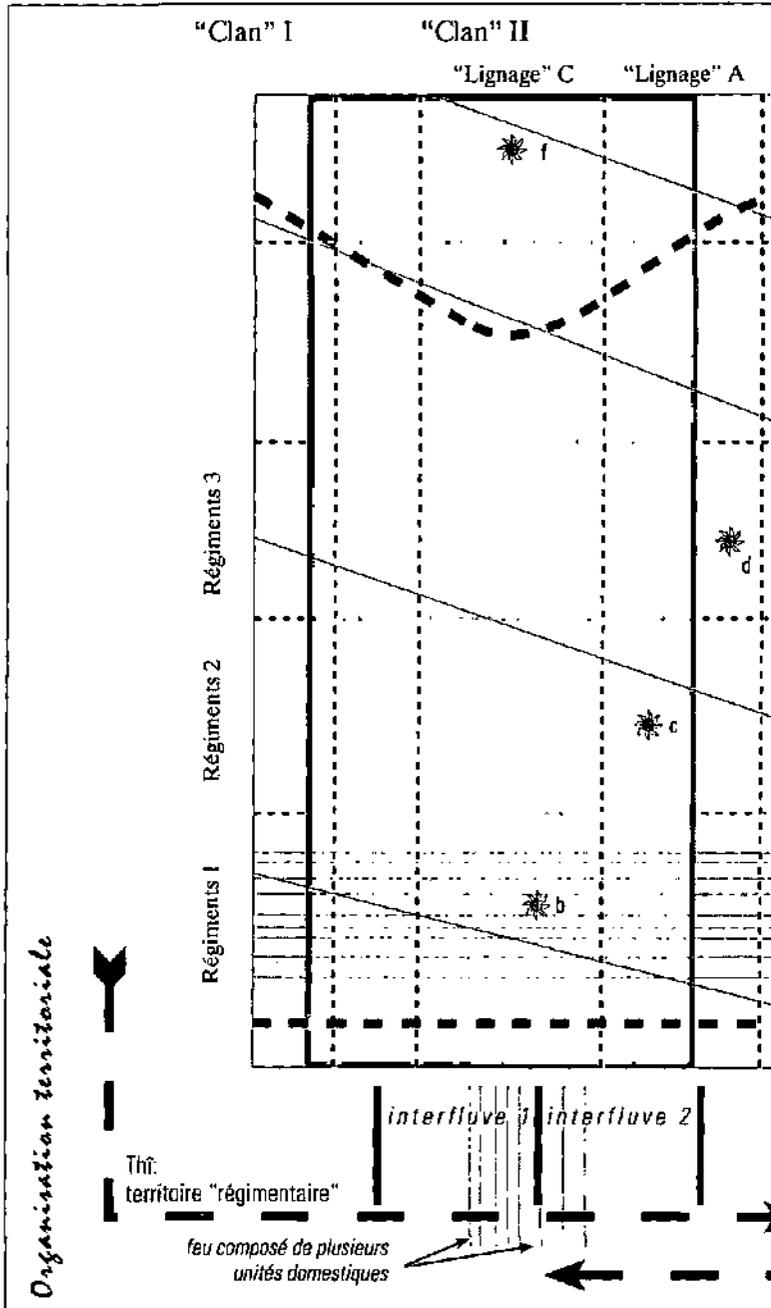
En outre, deux aspects du *riika* sont attachés à des représentations distinctes du territoire, ce qui inscrit le *riika* dans la géographie, à l'instar de la parenté ¹²⁹. Les générations règnent sur une des deux notions du territoire représenté par les deux flèches opposées en trait tillé (le *bûrûri*), alors que les régiments contrôlent une autre conception du territoire (le *thî*), sans doute plus pragmatique puisqu'il s'agit d'y faire régner l'ordre public ¹³⁰. Deux temps sont également à distinguer sur la *verticale*: le temps linéaire – qui est également celui du phylum familial – qu'expriment les régiments (chacun d'eux recevait un nom singulier); le temps semi-cyclique des générations qui se répétaient à l'identique même si chaque génération recevait un nom singulier une fois que tous ses membres avaient disparu. Ce temps répétitif s'exprime dans la dation des noms individuels, reproduction incessante des mêmes noms au sein du «lignage». Une représentation peut-être plus adéquate de ces deux temps pourrait prendre la forme d'une ligne hélicoïdale: temps générationnel et temps du phylum familial ne formant qu'une flèche qui revient sur elle-même (les générations) tout en s'élevant (les classes d'âge et les régiments).

Finalement, les trois régimes que nous avons évoqués se distribuent dans trois dimensions: verticale pour la parenté, horizontale pour les classes d'âge et diagonale pour les générations. L'individu se trouve à la croisée de ces trois dimensions, et son être social est défini par elles. Ainsi, les individus "a" et "b" appartiennent non seulement à la même génération, mais aussi à la même classe d'âge, donc au même régiment; ils sont de «clan» et de «lignage» différents, comme est également différente leur inscription territoriale. "b" et "c" sont de la même génération et «clan», mais de «lignage», de classe d'âge et de régiment distincts. "d" et "e" sont du même régiment et «clan», mais de classe d'âge et de «lignage» distincts; alors que "f" et "b" sont de même génération ("f" est de la génération au pouvoir et "b" de la jeune génération (*Maina irungu*)), du même «clan», «lignage», du même interfluve, mais de «feux» différents. Cette complexité où il est facile, voire légitime, de se perdre souligne bien l'éventail de registres identitaires dont disposaient les individus dans cette organisation sociale complexe.

¹²⁸ En ce qui concerne les *riika* composés de plusieurs promotions qui constituent les régiments, voir Lambert (1956: 8-31); pour les classes générationnelles (*Mwangi* et *Maina*) auquel la littérature se réfère souvent par le terme d'*ituika*, voir Peatrik (1994); Lonsdale (1992 ou 1995) et Kershaw (1997).

¹²⁹ Voir la notion de géo-parenté définie par Valer Neckebrouck (1983: 353-354) et Kershaw (1997: 18).

¹³⁰ Voir Peatrik (1994).



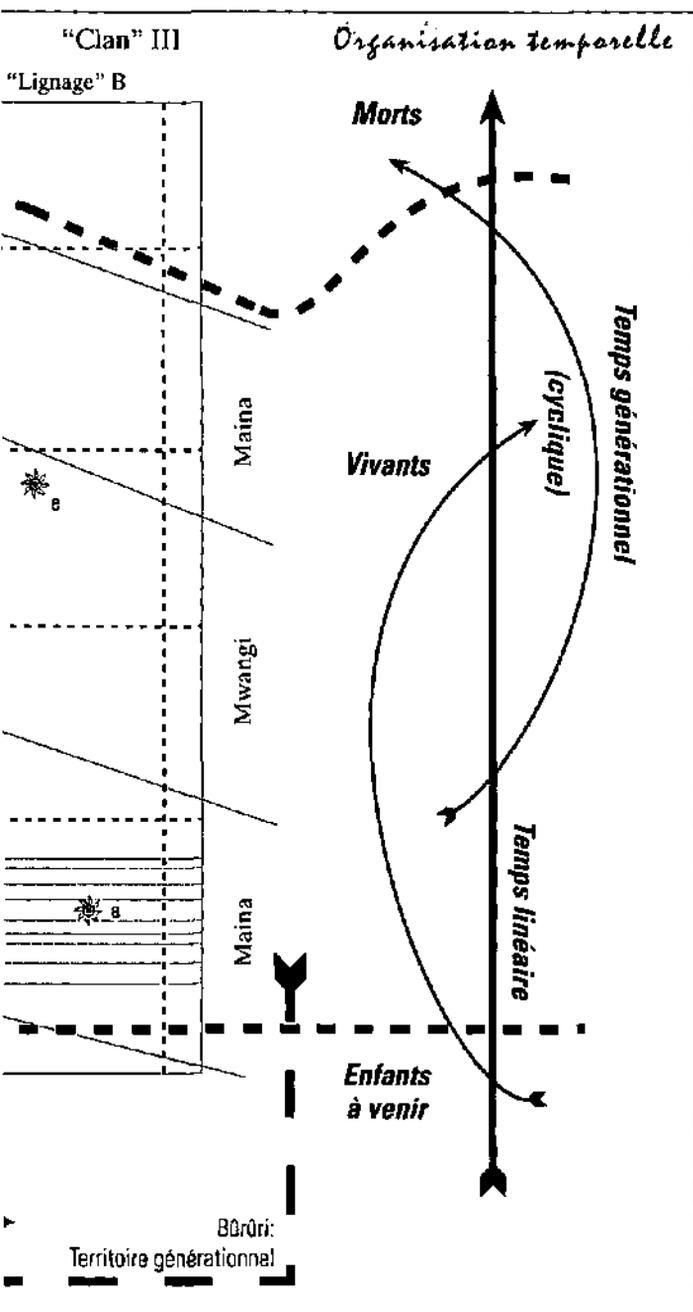


Figure 17:
Les principes
de l'organisation
sociale des Kikuyus
précoloniaux.¹³¹

131

Nous remercions
Anne-Marie Peatrik
qui a bien voulu
commenter une
première esquisse de
ce schéma. Toutefois,
si cette représentation
reste d'une lecture
difficile, nous en portons
l'entière responsabilité.

La désarticulation de la reproduction sociale et l'exacerbation concomitante de l'individualisme s'explique par l'impact de la Colonisation. Or, si l'administration coloniale a interdit la succession générationnelle par crainte de l'agitation politique qu'elle était censée susciter, ce sont les missionnaires qui ont condamné le régime des classes d'âge en raison des «cérémonies païennes» qui accompagnait la circoncision¹³². Cette désarticulation a été fortement accélérée par la Guerre civile. En effet, l'administration britannique a tenté de mutiler, voire de détruire la reproduction sociale kikuyu au moyen de techniques contre-insurrectionnelles et grâce aux connaissances ethnographiques ainsi qu'à la verve revivalistes de missionnaires protestants. La disparition du régime générationnel kikuyu ainsi que celui des classes d'âge (*mariika*) explique l'affaissement du régime de parenté sur la famille patrimoniale dont les conséquences sont l'amenuisement des réseaux de soutien et la diminution de la sécurité de subsistance, donc par une fragilisation de la reproduction sociale et biologique¹³³. Les deux régimes structurants avaient tendance à contrôler les prédispositions fissionnelles que subissait la «société kikuyu» en raison d'une part de son expansion territoriale et démographique, d'autre part de ses principes lignagers et de l'ethos du *mûramati*. En conséquence, la reproduction kikuyu a été désarticulée puisque les éléments fissionnels du régime de parenté ont pu se développer pleinement.

¹³² Notons que le désœuvrement des «guerriers» condamnés à ne «rien» faire par la disparition des raids maasaïs et kikuyus a également contribué à la disparition du régime des classes d'âge.

¹³³ Droz et Sottas (à paraître).

Pratiques sociales: persistances et métamorphoses

LE MARIAGE

L'assurance-mariage: le *rûraccio*

Ils n'étaient pas rares les cas où la gloire
militaire tenait bien de dot.
(Bugeau 1943: 213)

En préalable, il nous faut souligner que les aspects économiques du *rûraccio* – la compensation matrimoniale ou le prix de la fiancée, voire la dot selon les appellations malheureuses de l'ethnographie classique –, ne semblent pas avoir toujours été dominants. Ainsi, le guerrier valeureux pouvait se prévaloir de son capital symbolique pour éviter de payer le montant prescrit. La belle-famille considérait que le prestige de donner sa fille comme épouse à un héros tenait lieu d'assurance-mariage: les deux familles étaient tout aussi solidement unies par le prestige que par un capital économique. Si nous voulons éviter d'être victime d'un effet de perspective ethnocentrique, comme l'ont été de nombreux observateurs, il faut nous garder de toute focalisation exclusive sur les aspects économique de l'assurance-mariage. C'est pourquoi nous considérerons avant tout les aspects sociaux de cette pratique.

Gary Ferraro (1976: 104-105) décrit, en des termes toujours actuels, les fonctions de l'assurance-mariage telles qu'il les avait analysées au début des années septante: «the donors and recipients of the *rûraccio* extended beyond the nuclear families of the groom and the bride respectively, thereby producing a visible involvement to two relatively wide groups of kin in the maintenance of the marital union [...] First, because most men depended upon their agnatic kinsmen to contribute to the marriage payment, their general behavior could not deviate too radically from the societal norms. And second, any socially inappropriate behavior displayed by a man or a woman *vis-à-vis* his or her spouse met with instant disapproval by the members of his or her lineage [...] Where exogamous lineages usually lived close enough to one another to exert personal pressure on the marriage partners, we find that *rûraccio* functioned as both a stabilizing agent of marriage and a general mechanism of social control.» Il confirme ainsi la conception du *rûraccio* que Louis Leakey (1977: 754) avait proposée

dans son ethnographie des Kikuyus¹³⁴. Celui-ci considérait le *rûrancio* comme une assurance-mariage, car il cimentait la vie conjugale tout en rendant le divorce difficile. En effet, une séparation mettait en jeu le potentiel économique de la famille étendue du mari ou de la femme, selon les torts de chacun. Gary Ferraro (1976: 112) relève encore: «Moreover, women continue to regard the payment of bridewealth as a source of marriage insurance, while most men continue to view the payment of bride-wealth as the only legitimate way of obtaining uxorial rights to women and genitorial rights to their children.» Nous suivrons ces deux auteurs en traduisant *rûrancio* par assurance-mariage. Pour éviter les traductions classiques de «prix de la fiancée» ou de «compensation matrimoniale» car elles ne rendent pas justice de la conception kikuyu du *rûrancio*¹³⁵.

Au XIX^e siècle, le mariage¹³⁶ tissait des liens entre deux familles étendues. Ceux-ci impliquaient des échanges périodiques non seulement entre les parents des époux, mais aussi entre les membres de leur famille étendue. Ces échanges n'étaient pas équilibrés, en dépit de ce qu'affirme George Mathu (1970: 16): «the bride-tokens given in marriage are later returned in kind to the groom's family in numerous acts of maintaining good affinal or in-law relations.» L'auteur s'est laissé emporter par sa volonté de faire un sort à l'idée coloniale qui voyait dans l'assurance-mariage l'achat pur et simple d'une femme considérée comme marchandise. Car si la famille de l'épouse redonnait une partie de l'assurance-mariage, elle ne la remboursait de loin pas. Certes, les cadeaux entre les deux familles alliées étaient réciproques, mais le gendre – et sa famille – restaient «endettés» à vie auprès des beaux-parents. Ceux-ci pouvaient en tout temps exiger le paiement d'une nouvelle partie de l'assurance-mariage ou une participation à titre d'entraide. Et c'est seulement cette entraide qui relevait de la réciprocité dont George Mathu nous parle. Ainsi, la famille de l'épouse était aussi tenue d'apporter sa contribution lorsque la famille du gendre faisait face à de lourdes charges.

¹³⁴ «To the kikuyu mind, the word *kûraacia* had nothing to do with buying and selling as such, but signified the making of certain payments for definite purposes other than the mere enrichment of the family of the girl who was to be married. The chief aim was to make the contract legally binding, the second to make the children of that marriage legal members of the family which paid the *rûrancio*, and the third to stabilise the marriage. It is best, I think, to translate *rûrancio* as a "marriage insurance", for, above all else, it acted as a guarantee of good faith on the part of the contracting parties.» (Leakey 1977: 754)

¹³⁵ Soulignons qu'il n'existe pas de distinction entre le douaire et la compensation matrimoniale chez les Kikuyus, ce qui justifie la traduction «fonctionnaliste» d'assurance-mariage pour *rûrancio*.

¹³⁶ De nombreux textes traitent du mariage, soit dans une optique ethnographique (Leakey 1977: 747-818; Mathu 1970; Kershaw 1973: 47-59), soit au sein d'une problématique particulière (Bottignole 1984; Davison 1989; Sandgren 1989; Glazier 1985; Price 1996). Nous y renvoyons le lecteur intéressé au mariage en tant que tel.

Selon Louis Leakey (1977: 805), le divorce n'était possible que dans deux situations: «if a husband maltreated and abused his wife she could appeal to her father to allow her to be divorced and if a woman proved to be such a bad wife in all respects that her husband could not tolerate her, he could demand that she be taken back by her family.» Pourtant, le divorce n'était plus concevable si plus d'un enfant étaient issus de l'union malheureuse. Dans ce cas, seule une séparation légale était envisageable. Elle différait du divorce en ce que l'assurance-mariage (*rûracio*) n'était pas rendue à la famille du mari. La femme retournait chez son père avec ses enfants, mais elle ne pouvait se remarier. Les enfants continuaient d'être membres du *mbarî* du mari et ceux issus d'une relation, tolérée, entre la femme séparée et un autre homme restaient légalement les enfants de son premier mari et étaient nommés selon les membres de sa famille (*ibid.* p. 807). Le mariage n'était donc consommé définitivement qu'après la naissance du premier enfant ou, au début du siècle, après l'échec des traitements de la stérilité.

Louis Leakey (1977: 808) souligne les aspects positifs du *rûracio* en prétendant que la stérilité n'était pas une cause de divorce et ne permettait pas de répudier l'épouse: «The fact that a woman was barren did not, however, mean that the husband could ask for the return of the marriage payments or claim another wife from the father.» Ce point nous semble important car il signifie que le *rûracio* donnait le droit et l'obligation de nommer les enfants selon les parents du père, mais qu'il ne consistait pas dans l'achat des futurs enfants. Ainsi, si la femme était considérée comme stérile, les frais de «guérison» restaient à la charge de son père et non de son mari car l'origine de la stérilité se trouvait – selon toute vraisemblance – parmi les esprits (*ngoma*) de la famille de l'épouse ou dans une malédiction proférée par un membre de sa famille. «Barrenness would first, and foremost be attributed to a breach of behaviour, either by the woman or by someone in her *mbarî*, which might not be known to her or anyone else until it became apparent in the form of punishment by barrenness. Women who were barren would seek the help of diviners and medicine men, and with their own *mbarî* of origin, would seek to set the situation right, in the hope that the punishment would be lifted» (Kershaw 1973: 54). En revanche, si la stérilité était décrétée irrévocable, le mari ne pouvait pas demander le remplacement de la femme. Un autre élément confirme l'interprétation qui veut que l'assurance-mariage concernait le potentiel de procréation et non la descendance en tant que telle: «If a woman who had been married died before she had borne a child, and provided always that she was not a person who had proved to be barren, then her family had either to return all the marriage payment animals, or provide the family of the bridegroom with another younger sister or half-sister, though this sister or half-sister could not become the wife of her dead sister's husband, but had to marry some other member of the family» (Leakey 1977: 808). Dans ce cas, la question des facultés procréatrices de l'épouse

décédée n'était pas réglée, car le mariage n'avait pu ni porter ses fruits, ni prouver la «stérilité» de l'épouse. En effet, l'union ne devenait irrévocable – sauf méconduite – qu'après la naissance du premier enfant ou la constatation de la stérilité de l'épouse. Ce point montre bien qu'au début du siècle, les enfants en tant que tels n'étaient pas l'enjeu du mariage pour les Kikuyus du Kiambu qui résidait dans les facultés procréatrices de l'épouse.

Pourtant, Greet Kershaw (1973: 54) affirme – en contradiction sur ce point avec Louis Leakey – que: «Persistent barrenness gave the husband the right to indemnification, either total, by returning the woman to her mbari with restitution of the bridewealth, or partial, by keeping the woman, but receiving aid from her mbari in acquiring another woman as second wife.» Selon cet auteur l'assurance-mariage consisterait bien dans l'acquisition des enfants et serait donc une assurance-vie pour le lignage plutôt qu'une assurance-mariage pour le couple. Ce point est d'ailleurs confirmé par une ancienne de Nyakinyua (~74 ans) qui, lors d'un entretien, nous a affirmé:

If she is married and they doesn't have a child, she will be send away and the husband will marry another one. (CCND CH: 3)

Selon ces propos, le *rûracio* assurait au lignage la perpétuation de ses noms, mais il n'avait pas comme objectif principal la sécurité de l'union conjugale. Deux hypothèses permettent de rendre compte de cette contradiction. D'une part, le résultat des transformations des pratiques matrimoniales entre le début du siècle et la fin des années cinquante, moment où Greet Kershaw menait son enquête et où notre interlocutrice était une femme mûre pourrait expliquer la divergence des points de vue. Une autre explication voudrait que les différences de pratiques sociales au sein de l'«ethnie» kikuyu rendent compte de cette contradiction. Les gens de Nyeri, lieu d'origine de notre interlocutrice et de l'enquête de Greet Kershaw, étaient connus pour leur attachement à des pratiques originales qui les distinguaient des Kikuyus de Mûrang'a, a fortiori du Kiambu. Nous serions en présence d'un effet de la réification ethnographique qui fait abstraction du temps comme des particularités locales pour constituer un prototype ethnique atemporel qui dissimule tant la fluidité des pratiques sociales que leur profondeur temporelle.

Les impôts coloniaux qui frappaient le nombre de maisons (*hut tax*) ont pu inciter les familles à rejeter les épouses stériles, car chaque femme devait avoir sa propre habitation au sein de l'unité domestique. Ces impôts ont ainsi eu un effet sur la conception de l'assurance-mariage similaire à celui qu'ils ont eu sur l'étendue de la polygamie. L'obligation de payer une somme pour chaque maison a conduit à la réduction de la fréquence de la polygamie et a probablement affaibli les liens qui unissaient le responsable de l'unité domestique avec ses dépendants ou les membres de sa famille

éloignée. C'est ce que confirme Robert Buijtenhuijs (1971: 88) lorsqu'il relie l'introduction de l'impôt aux modifications des structures familiales, principalement au déclin de la polygamie: «la famille Kikuyu a souffert à la fois de l'interdiction et de l'impossibilité matérielle de la polygamie: interdiction des missionnaires [...] impossibilité matérielle, par l'institution de l'impôt sur les huttes, qui rendait la vie polygame beaucoup plus chère ou beaucoup moins agréable. Auparavant, la jalousie entre co-épouses était atténuée par le fait que chacune avait sa hutte personnelle où elle régnait en véritable maîtresse: la cohabitation de différentes épouses sous un seul toit posait d'une façon beaucoup plus aiguë le problème de la coopération et de la bonne entente. Le choix était délicat: échapper aux impôts, ou échapper aux soucis domestiques?» Si l'impôt déstructure les relations entre époux et épouses ainsi qu'entre épouse et épouse, que dire des autres membres de la famille étendue dont le chef de l'unité domestique était responsable? Nous pouvons légitimement supposer que ce facteur a contribué à l'expulsion de certains dépendants, et a introduit un nouveau facteur de conflit entre la famille patrimoniale et ses «succursales» logées sur la terre du propriétaire. Robert Tignor (1976: 182-183) renforce cette interprétation lorsqu'il décrit les responsabilités du chef de l'unité domestique: «A man was responsible for paying the tax of each of his wives. He might also bear the tax burden for widows of deceased brothers, since by custom he was responsible for their well being. If sons over 16 did not earn money, he had to pay their tax as well.» Alors que les gens (nombreuses épouses et enfants, dépendants, membres de la famille étendue) étaient *la* richesse jusqu'au début du XX^e siècle, ils se sont transformés en fardeau lorsque les terres ont été limitées et qu'ils se sont vus soumis à l'impôt. Il s'agissait d'une modification majeure de l'ethos kikuyu sur laquelle nous reviendrons.

En résumant les conclusions de son enquête, Gary Ferraro (1976: 105) présente l'évolution de l'assurance-mariage au cours de ce siècle: «During the present century, bridewealth among the Kikuyu has undergone four distinguishable, yet closely interrelated, changes: the gradual reduction in the numerous ceremonial aspects of marriage and bridewealth transfer; the reduction in the number of donors and recipients of bridewealth from the two lineages involved; the monetization of bridewealth; and the inflation of bridewealth. However [...] the institution of bridewealth itself remains widely practiced.» Nous verrons plus bas que la diminution des pratiques cérémonielles s'est accentuée. Les descriptions de Louis Leakey (1977) ou de George Mathu (1970) ne correspondent plus aux pratiques actuelles, bien que l'on puisse encore retrouver quelques traces des pratiques du siècle passé. Rappelons l'effondrement – qui se poursuit et s'accroît aujourd'hui – de la famille étendue sur la famille patrimoniale qui trouve ici une nouvelle confirmation: la diminution de l'étendue de la parenté impliquée dans le mariage fragilise l'union des deux familles.

En effet, la pression sociale – qui maintenait la relation conjugale en dépit des conflits personnels – s'effrite toujours plus. L'éparpillement des membres de la famille patrimoniale ne permet plus un contrôle quotidien des faits et gestes des enfants mariés. Les parents sont souvent mis devant le fait accompli lorsqu'une séparation a lieu. Ils ne peuvent exercer que des pressions a posteriori pour que leur enfant rappelle son conjoint ou le rejoigne. Néanmoins, ils sont parfois avertis des troubles conjugaux par la rumeur ou par quelque informateur bien intentionné. En revanche, l'inflation du *rûracio* ne s'est poursuivie que pour certains mariages (entre fonctionnaires, politiciens ou *big men*), pour la majorité d'entre eux, nous observons une adaptation entre les sommes payées et les possibilités économiques des familles impliquées. C'est ce que souligne Carol Worthman et John Whiting (1987: 159) lorsqu'ils remarquent que le prix de l'assurance-mariage a subi un certain déclin depuis le milieu du siècle: «In recent decades [1950-70], brideprice has declined to less than half the earlier average. Further, payment of no bridewealth whatsoever has appeared.»¹³⁷

Parmi les migrants de la plaine du Laikipia, la monétarisation de l'assurance-mariage n'est pas encore complète, alors que l'inflation du *rûracio* dépend principalement du statut économique des familles impliquées. Dans les récits que nous avons collectés, le *rûracio* – sans les frais d'écolage – s'élève le plus souvent à quelques milliers de shillings. Cette somme correspond *grasso modo* à celles que Gary Ferraro ou Carol Worthman et John Whiting mentionnent. Il faut également souligner que les moyennes des assurance-mariages payées recouvrent de très grande différences. A Nyakinyua, les assurance-mariages s'élevaient de 1'000 à 100'000 shillings ! Pourtant, la somme totale variait beaucoup en fonction du statut socio-économique des familles et les sommes «moyennes» approchaient les 10'000 shillings. Remarquons que ce montant ne comprend pas l'ensemble des frais «annexes»: les cadeaux, le paiement des frais d'écolage de la fiancée, l'organisation de la fête.

Les frais occasionnés par un mariage dépassent le plus souvent les possibilités économiques des individus. Ils doivent faire appel à la famille patrimoniale pour y faire face, ce qui fait ressortir l'importance toujours actuelle des relations de parenté dans la trajectoire de vie des individus. Sans le soutien de la famille patrimoniale, il n'est pas possible d'entamer le parcours qui conduit à la réalisation de soi. Ainsi, le paiement de l'assurance-mariage continue de retarder le mariage entre les jeunes adultes en raison des lourdes dépenses qu'il implique. Plus particulièrement si l'on

¹³⁷ Il faut remarquer que les sommes moyennes de l'assurance-mariage calculées par Gary Ferraro (1976: 108) diminuent à partir de la fin des années cinquante et ce, pour les dix ans qui suivent.

tient compte de tous les frais annexes au mariage qui sont à la charge du futur époux et de sa famille: organisation de la fête, cadeaux et parfois cérémonie religieuse. Si le *rûracio* est généralement payé en argent liquide – il ne s'agit plus seulement de vaches ou de moutons –, les animaux font toujours partie intégrante du paiement, au sens propre ou figuré. Les jeunes gens visitent la famille de leur future épouse accompagnés d'un veau ou d'un mouton considéré comme un premier acompte et comme le symbole de leur engagement à s'acquitter du *rûracio*. En outre, ils expriment parfois l'assurance-mariage payée, principalement, en argent liquide, en nombre de vaches ou de moutons.

Les négociations du *rûracio* précèdent toujours le mariage chrétien, même si celui-ci a lieu immédiatement après la remise du *rûracio*. Le montant de l'assurance-mariage dépend aujourd'hui du degré de scolarisation de la future épouse. Ceci était déjà le cas au début des années septante lorsque Gary Ferraro (1976: 107) a mené son enquête: «Today, fathers as a rule, expect more bridewealth for educated daughters as a means of reimbursement for having paid their daughters' school fees.» Ainsi, avant que ne débutent les négociations du *rûracio*, les parents de la femme demandent le remboursement des écologies payés pour leur fille. Un calcul s'effectue en présence de la délégation de la famille du prétendant. Ensuite seulement, il est question du *rûracio* en tant que tel. L'école constitue bien une forme d'investissement pour les parents, tant pour les garçons, censés trouver un emploi rémunéré en fin de scolarité et plus tard soutenir leurs parents, que pour les filles qui rembourseront par procuration leurs frais d'écologie et permettront ainsi l'achat d'une nouvelle parcelle ou de quelques bestiaux.

Nous n'avons pas entendu parler d'un renversement des flux financiers, i.e. une dot apportée par la femme, comme Carol Worthman et John Whiting l'affirment (1987: 159). Si cela s'était produit, nous pourrions imaginer les rumeurs goguenardes qui auraient fleuri dans toute la région au sujet de la famille de la jeune fille. Se faire payer pour prendre une épouse serait, pour l'homme, déchoir de son statut d'homme indépendant capable de réunir la somme de l'assurance-mariage. Pour l'épouse, cela laisserait entendre que sa réputation est si mauvaise qu'elle est incapable de trouver un mari. Sa famille serait ainsi prête à payer une dot pour s'en débarrasser! Pour les époux et leurs familles, la vie quotidienne serait ponctuée de remarques ou de regards lourds de sens. Il est possible, cependant, que des différences importantes existent entre les Kikuyus de Ngeca, petite ville de la province Centrale et ceux du district de Laikipia.

Le rôle principal du mariage était, pour le mari, d'avoir le droit et le devoir de nommer ses enfants d'après les noms de son lignage et, pour la femme, de fonder une unité domestique socialement reconnue. Il était également la condition sine qua non pour gravir l'échelle sociale et devenir membre des différents conseils successifs. En effet, le mariage ouvrait la

perspective, pour l'homme, de devenir un ancien de premier rang, puis de monter peu à peu la hiérarchie qui culminait avec le statut d'ancien de quatrième rang, alors que pour la femme, il était la condition pour rejoindre le conseil des femmes (*ndundu ya atomia*)¹³⁸. En raison des obligations qui pesaient sur les membres de la parenté des époux, le mariage constituait un moyen d'étendre le réseau d'entraide auquel chaque famille pouvait recourir en cas de besoin.

Le mariage parmi les jeunes gens de Nyakinyua

Qu'en est-il aujourd'hui ? soulignons que le mariage est toujours considéré comme un passage obligé pour l'accomplissement de soi. Si, avant la colonisation, le mariage conditionnait l'accession aux différents conseils (*kiama*), aujourd'hui, il confirme l'entrée dans l'âge adulte entamée par la circoncision. La remarque de Greet Kershaw (1973: 55), bien qu'elle se réfère aux années cinquante, reste toujours d'actualité: «A man who remains unmarried or a man who cannot beget a child is a person of low status, both in his *mbari* and within the community at large»; ou dans les termes d'une interlocutrice:

A person who doesn't have a child is not a good person. He is not a member of the house, household. (CCND CH: 1)

On attendra toujours d'un homme, ou d'une femme, qu'il/elle fonde une famille avant de lui confier des responsabilités au sein de la communauté ou de la famille. De même, les parents exigeront de leurs enfants qu'ils procréent afin de conserver leurs noms et de maintenir la terre au sein de la famille. Devenir grand-père ou grand-mère reste un des objectifs primordiaux de l'âge mûr, car il confirme la réussite sociale des grands-parents. Le mariage reste donc la condition *sine qua non* de la reconnaissance sociale et, pour les parents, de l'accession au statut de *mûramati*.

The last wedding I took part in was done last 1987. This wedding was done by one of my relative family. The person who was doing this wedding was my cousin. He is the son of my aunt Naomi Wanjiku, sister of my mother Jane Wangui. It was done in 1987 on December and it was Saturday. My cousin Patrick Mûgo and his partner Jane Njeri stayed, many months being friendly before deciding to do wedding or rather been marriage together. After staying for a long time being apart, they both decided marry and

¹³⁸ la participation au conseil des femmes était réservée aux femmes mariées, voire seulement à celles dont un enfant avait été circoncis (Lambert 1956: 95, 98-99; Maas 1986: 37; Peatrik 1994: 25-26). La question des conseils de femmes reste malheureusement peu claire dans l'ethnographie coloniale.

afterward no one was delayed to another they both got marriage and my cousin Mûgo steal her girl friend to her family and took her at his parents. This was late 1984, that when they got marriage to one another. His parents was happy about it, the wife of their son was welcomed by them. After a few days, parent of male send somebody to the parent of the female not to be wonder where their daughter went. After knowing that their daughter was married with Patrick Mûgo, they also feel happy as they know Mûgo very well and his parents. They both stayed together for four years when they asks their parent to gave them help of doing wedding party. This was on August 1987. Their parents don't refuse and they told them to be ready early December 1987. Both parent of both side, they agreed to help their son and daughter as they decided to do a good thing of wedding as a sight of their friendship between their family and the community. The parents of the male person reported this case to the pastor of their church to gave them a day and time when this young fellows will do their wedding. The pastor asks them to do on December 1987 the same year and he choose to be on Saturday as most of wedding was done here in Kenya. The month between August and December, the family of Mûgo started contributing money which will be used on that time of wedding and when the time reached, before 2 days of their wedding, some of Mûgo's relatives gave each a bag of potatoes to be cooked on that day. Others gave sugar to be used on that day, others rice, peas, onions, etc.

Those who was there are the grand-father of Mûgo who gave 2 sheep to be slaughtered and eaten to those who attend the wedding, others are his young father Solomon Gachanga who gave them 6 KGs of rice to be cooked, his aunt Jane Wangui, my mother gave them 3 sufurias (thaburi), 3 cups, 3 spoons and finally she brought 4 KGs of sugar. Others are parents of Jane Njeri, they brought 2 bags of potatoes to be cooked on the day. Addition to that, they brought 6 KGs of sugar and 6 KGs of rice, still they gave them 200 /=. Another person who was there was the pastor who gave them 400 /=. Still another person was one of their neighbour-known as Kanyingi who gave them 1 bed, 2 bed sheets and 2 blankets. Next was the uncle of Mûgo, Wilson Ndungu who gave them 1'000/= for them to buy what they want. His grand-mother the same grand-mother, mother of my mother Sporah Mûthoni gave them 2 sufuria (thaburi) and 200 /=. Another person friend of Mûgo's parents gave them 1 cow of mils as a gift. His name is James Waithaka who married the aunt to Patrick Mûgo to the sister of Samuel Mwangi, father to Patrick Mûgo.

To those who are attended at church to witness when both male and female partnership are given the rings of weeding are [see list of names].

All of this names are those who was to the private room at church with the pastor to witness (aira) when the pastor was putting them the rings of wedding (mbethe) as a sign of their final marriage. (SM, RA_W: Q1a)

Nous relèverons, dans la suite de cette section, quelques éléments qui se retrouvent dans les autres récits des jeunes gens sur le mariage: la vie commune préalable au mariage, le rapt de la fiancée et la cérémonie religieuse, ensuite nous reviendrons sur le *rûracio*. Mais auparavant un autre

récit nous semble nécessaire pour compléter l'image du mariage aujourd'hui. Cette narration présente – avec saveur – la désarticulation des pratiques traditionnelles et la diminution du pouvoir décisionnel des parents et de la famille dans son ensemble: que peuvent-ils faire lorsque leur fille vit déjà depuis plusieurs années avec son «mari» dont elle a eu quelques enfants ?

It was on 5th of December 93 when we saw my sister coming across our home, pretending herself very happy, but specific wondering what to say about their will [?] of organisation of their wedding. Since the son was setting to come night, my father a while entered:

- Oh my daughter, how are you (*wakia maitu*)

- Oh yes father (*wakia wa*) replied my sister.

A moment later entered my mother from market.

- Wakia iyu ?

- Wakia maitu.

My sister served tea and general talks about one hour. Then it came a time to dish supper. Short after supper, my father started dozing at that the moment which my sister started to quote the following readings.

- Oh, I am here indeed father, as I was sent by my husband to come for greetings and still there is another thing I would like to say. He also told me to come and tell you that he want us to do wedding and he is coming here very soon. He managed to go to Nairobi first to tell his sister, brother who worked there in a ministry of Defence branch of Kenya Army and then he will come back to home and therefore, he will the same day go to Kabaru to inform his real parents in real sense. After contacting those people, he come here to talk whit you and lastly, he will go back to Nairobi for some special offers to his sisters at least to accomplish them with some money to use because he haven't enough money to do with that himself.

- In real sense, I am very glad to hear you that way. But mark you that, as you know very well that, this is not a simple thing as you are thinking. I would like you to do but are you sure that, that is a fact thing ?

- Yes dad, in fact I have all agreed that wedding otherwise, I have no other alternative or an objection of that.

- Do you see that it is a good idea or an exhibition for you both and other members of your family ?

- Yes father, let it be an exhibition to us and also to others who know very well of wedding.

- When do you think this will take place ?

Mother: – When do you think of this ?

Sister: – This is very fast that on 24th of December 1993 we shall do it. We announced this to our friends and relatives from far sides if you have handed rumours as our hope and that's I am here to remind you about or to make sure altogether with you

Mother: – How comes or whom did you tell to come and tell us here because these are very few days for us to prepare ourselves and to attend your wedding because the same time you discussed this matter, the same very moment you should request us to as be ready or to organise some awards for you. Now look if today is the 5th December 1993, just 20 days and we are looking for [?] day to earn money.

Sister: – Don't mind mother, provided you come to witness that I am married through church and relatives behaves [?]. Don't mind because of that, or you don't have anything to give us, you face enough.

Father: – My daughter, it is shame that we can come standing without anything and we are coming for one daughter's wedding, we can't come empty hands. But if you inform us late, then we should have found at least 500 /= for you. It is also seems hands, but if it is not you, I could not agree with that. But this time I will do, but lets you to be an example to other and translate this. I do never give us another short time like this you have given at again others should also know this. It is very interesting that after 20 days I am supposed to attend your wedding. How about if I am sick or your mother is sick? Whom can you blame that he/she refused to attend? Please God is great that we shall try our best to come.

Afterwards, the following morning, my sister left and immediately after 3 days, my sister's husband arrived. He meet everybody at home as he comes at late evening, greetings first of all. Tea second play, supper third play and afterwards quotation starts:

- Oh, my dear parents, I wish that all I sent my wife did not make you surprise. I found it a good shortcut to do to entertain my life with others.

Father: – Yes, we receive your appreciation and we says it good. But don't take it simple or do it and then start blaming each other. Otherwise avoid corruptions at home and also quarrels. Yes you shall do it on your time, but next time although it is not you, don't give parents a very short time like that you have given us this time OK?

- Yes and please I won't do that again.

So my father agreed.

The first thing my father started [when the bridegroom were there] is demand of the balance left with my sister's husband. That anything late apart from brideprice should be paid first.

- And through report that we received from your wife, if you have not enough to pay us, please don't mind but after your wedding. Once I will send a letter to you I will meet your father and the ones who have ever witnessed whatever you have ever given me.

- Yes father, it is good, you have share my cost sharing with you having says that I am glad into you and I will be honest and punctual to that. (JOS, RA_W: Q2-3)

Les futurs mariés se connaissent, en général, depuis plusieurs mois, et souvent depuis quelques années. Ainsi, ils entament une relation amoureuse qui se métamorphose en relation conjugale sans en référer à leurs parents.

First of all before doing, all followed on of this ways one must be sure of her friend that his girlfriend. One must have stayed with her girlfriend for many months, been visiting to one another while she is still at her parent's. Mostly, men before to a point of marriage, he must be doing sex with her girlfriend for many times to be sure of her girlfriend whether she is up to his standard of marriage. It is not a must to be met at home to do sex, even if they met at road and they decide do sex, they get inside the bush and started enjoying their life doing sex. Next there is this visiting of a girl to visit his boyfriend at home and this is most at night so that the parent of his boyfriend will not see her going as she will walk to his boyfriend's house. The girl will sleep there the whole night, still enjoying their life, doing sex and early in the morning that's when the girl will be released by his boyfriend being hiding the parents as it is illegal to show parents such love before marriage. This continued like that until when probably both of them seen that most of the people have known their friendship and all of what they have been doing. That's when the male person if he wants to follow this way of traditional type of marriage he will ask one of his neighbour person, a male like him to help him going to steal her girlfriend during at night to be his wife. This time, both male and female they must have been talked together the time she will be collected and the day so that she will be ready outside her home having been packed her clothes so that when his boyfriend will reach, no wasting of time is to move quickly at home. The parent of the male will note what happen at that day since he will left there having been asked her mother to cook food as he will have a visitor at night. If following the way of [church] doing wedding, before marriage the male person will asked his parents for his wedding and if the parents agreed, they also went to the pastor of their parish to give them a date of doing their wedding. (SM RA_W: Q2)

Ce n'est qu'après cette période probatoire que les futurs époux entament les procédures de mariage. Ils mentionnent la relation suivie qu'ils entretiennent avec leur conjoint lors d'une réunion de famille et affirment leur volonté de régulariser cette union. Si un enfant est attendu – voire déjà né – les deux familles s'empressent d'engager les procédures de mariage et s'organisent, chacune en son sein, pour faire face aux frais qu'elles impliquent.

Le rapt de la fiancée est un trait du mariage traditionnel qui se retrouve dans la plupart des mariages aujourd'hui¹³⁹. Cependant, ce rapt n'est plus toujours suivi, quelques jours plus tard, de l'annonce aux parents de la femme du lieu où se trouve leur fille, ni de l'ouverture des procédures de mariage. Si, au début du siècle, le rapt de la fiancée couronnait les négociations de mariage et amorçait le début des cérémonies qui composaient le rite de passage du mariage proprement dit, à présent, il officialise une relation secrète et consacre la première étape en vue d'un mariage possible. En effet, tous les raptés ne se terminent pas aussi heureusement que le

¹³⁹ Voir Price (1996: 418).

mariage présenté en ouverture. Parfois, voire souvent, le fiancé renvoie sa «femme» chez ses parents après les premiers conflits conjugaux; quand il ne l'abandonne pas purement et simplement. Ce renvoi ne clôt pas toujours les procédures de mariage car il s'agit quelquefois d'une simple étape dans la relation du jeune couple. Néanmoins, il arrive – trop fréquemment – que le jeune homme abandonne sa fiancée lorsqu'elle se trouve enceinte de ses œuvres. Il refuse ainsi de faire face aux obligations qu'implique le mariage.

Le rapt de la fiancée a été détourné de la fonction qu'il jouait dans le rite de passage précolonial. Il est devenu un moyen commode de mariage «à la colle», sans comporter les obligations inhérentes au mariage proprement dit. Pourtant, ce mariage «à l'essai» ne comporte pas que des aspects négatifs pour la jeune femme, car il peut aussi constituer un moyen de conserver son indépendance tout en remplissant ses obligations familiales. En effet, elle perpétue les noms de la famille grâce à ses enfants tout en rejetant les «chaînes du mariage».

*
* *

Le mariage chrétien présente un «nouvel»¹⁴⁰ aspect qui s'est ajouté au mariage kikuyu qu'il couronne et officialise. Actuellement, il peut même se produire en lieu et place du mariage kikuyu, mais en général, le mariage chrétien ne fait que le compléter. Il se trouve ainsi inclus dans l'ensemble des rituels qui composent la cérémonie du mariage (Price 1996: 419). Au vu des frais supplémentaires qu'implique cette adjonction au mariage kikuyu, certaines familles choisissent de la remettre à une date ultérieure. Après avoir accompli les procédures qui conduisent au mariage, elles organisent alors uniquement à la fête qui accompagne la remise du *rûracio* et qui consacre l'union du couple. Cette scission du rituel en deux parties qui peuvent être éloignée de deux ou trois dizaines d'années permet, dans le cas des couples d'âge mûr, de réaffirmer leur union et de régulariser leur situation au regard de l'Eglise. Il s'agit alors d'une cérémonie pleine de faste qui atteste – aux yeux de toute la communauté et en présence de nombreux enfants et petits-enfants – de la vie réussie du couple. Dans ces cas particuliers, nous pouvons considérer cette cérémonie comme l'expression d'une nouvelle étape dans la trajectoire de vie qui mène au statut de *mûramati*.

¹⁴⁰ Le mariage chrétien était déjà relativement fréquent dans certaines sections de la société kikuyu au début des années vingt, car il comportait des avantages non négligeables, comme le souligne Robert Strayer: «Hostility to mission adherents declined as the connexion between education and new employment opportunities became apparent, while baptism, a Christian name and a church wedding became popular symbols of entrance into the new society.» (Strayer 1978: 61)

Observons certains aspects de la cérémonie chrétienne qui mettent en évidence la transformation d'éléments précoloniaux et l'adjonction de procédures originales. Cette cérémonie est composée de quelques éléments principaux: service religieux, échange d'alliances, signature et obtention du certificat de mariage, repas festif, coupe et distribution du gâteau de mariage, cadeaux, fête avec musique, danse et boissons.

Les cadeaux ne doivent pas être confondus avec l'assurance-mariage, car ils sont considérés comme un moment de la fête indépendant du *rûracio*. Ils sont offerts individuellement par les participants et leur proximité sociale au couple ou aux familles alliées déterminera l'importance du cadeau. Des sommes d'argent, du mobilier ou des animaux ainsi que la Bible (accompagnée parfois par une lampe pour sa lecture en soirée) composent fréquemment le trousseau qui comprend systématiquement le lit conjugal avec sa literie ainsi qu'une batterie de cuisine. Nous voyons là l'écho des dons de moutons qui accompagnaient les diverses étapes du mariage précolonial. Ces échanges rituels se sont tout naturellement insérés dans les pratiques afférentes à la cérémonie chrétienne qui comportait un moment semblable: les cadeaux de mariage. Les deux familles se rendent parfois à la cérémonie en grand équipage: chacun porte des vêtements d'une seule et même couleur confectionnés pour la circonstance ¹⁴¹.

Les symboles assimilés au mariage chrétien sont très prisés par les jeunes mariés: l'échange d'alliances, le partage du gâteau de mariage ou le don du lit conjugal sont des éléments importants pour le bon déroulement du mariage. En outre, le certificat de mariage offre aujourd'hui une certaine sécurité à la femme, car il officialise l'union conjugale. Ce papier officiel rend le reniement de l'épouse beaucoup plus compliquée pour le mari et surtout, il «interdit» la vente de la parcelle familiale par un époux frivole si elle met en péril l'entretien de l'épouse et des enfants.

Others say that you will have a marriage certificate and will be easy for you to claim your husband's properties or your wife's, but without it is very hard to do it. (HNM RA_W: Q7)

La femme s'assure ainsi contre les vellétés de la famille de son mari qui pourrait tenter de lui retirer la jouissance de la parcelle de son époux défunt pour reprendre «sa» terre. Un autre aspect de l'importance attachée au certificat de mariage est la portée symbolique que recèle le «papier» officiel sous toutes ses formes, que ce soit un titre foncier ou un certificat scolaire.

¹⁴¹ Il serait intéressant de distinguer les mariages selon les confessions, cela nous est malheureusement impossible car les récits dont nous disposons ne sont pas assez nombreux. Le thème du mariage à lui seul justifierait une enquête particulière.

La fête, agrémentée de musique, de repas et de boissons clôt la cérémonie religieuse. Elle rappelle les diverses occasions festives qui accompagnaient toutes les étapes des procédures de mariage traditionnel, car chaque moment était assorti de calebasses de bière destinées à des publics précis¹⁴². Aujourd'hui, la fête est l'occasion pour chacun de participer aux réjouissances et pour les deux familles de réactualiser leur capital symbolique, car l'assistance dépasse les familles étendues des conjoints pour comprendre les voisins et les amis.

The people who were in that wedding were mostly his (bridegroom) family and the bride's family, among others were the church members, friends, enemies, etc. In the latter, they are there first to come and enjoy the feast. (DK RA_W: Q1b)

Le *rûracio* reste un passage obligé pour obtenir l'accord des parents de la fiancée et la reconnaissance sociale de la validité du mariage. Les propos de quelques jeunes gens de Nyakinyua sur le *rûracio* permettront de montrer sa prégnance actuelle, abstraction faite des cadeaux qui accompagnent le mariage chrétien:

At first, the girl's father have to ask for the things he wants, traditionally or in most cases he just asks the number of things he himself paid during his marriage, or he alter some. (JNW RA_W: Q3)

Il s'agit là du procédé utilisé au début du siècle pour fixer le montant du *rûracio*: le père de la future épouse demandait le montant qu'il avait dû payer pour sa propre femme, auquel il ajoutait parfois un élément qui distinguait les femmes de son lignage dans la composition de l'assurance-mariage: qui une ruche, qui un napperon...

Mostly nowadays husband, before doing wedding with her wife, he is asked to buy 1 tank of water which can hold 2'000 liters of water, most tools of working like fork, jembe, *panga ihanua* still he might be told to pay some money. Then when all of this things will be handed that's when their daughter will be released by them. If not so they will refused with her until they cleared everything. Then after doing their wedding, there are also money to be paid of which this time the parent of the husband will paid little by little until they complete paying. (SM RA_W: Q7a)

Après le paiement du *rûracio*, la jeune femme est considérée comme mariée. Mais cela ne clôt pas le cycle d'échange entre les familles, car les parents du gendre continuent – indéfiniment dit le proverbe – de payer

¹⁴² Mathu (1970); Leakey (1977: 747-818).

l'assurance-mariage de leur bru. Ainsi, si le contenu du *rûracio* a partiellement changé, ses implications sociales (les échanges entre les familles) persistent à une moindre échelle.

*
* *

Laissons à nouveau la parole à une veuve d'une trentaine d'années pour présenter les relations, caractérisées par l'entraide qui se créent entre les deux familles:

When wife and husband got married. Their family starts developing relationship that means if you are from husband's family, then you see a wife's family member, e.g. your sister-in-law having a problem, you take the problem as yours. When you also see your husband's mother and you are from wife family, you feel that you have seen your relative. Some families can start visiting each other brother-in-law from husband visit brother-in-law from wife's. They drink together and help one another.

When the husband and the wife got married, both families develop a relationship. When the family of the husband has someone sick, the family of the wife can visit the sick in hospital of husband's family cannot pay hospital fund, they can be helped by wife's family. When wife's family someone dies, they can inform the husband's family. When they came, they can contribute burial fund. When the husband's family have the same problem, they can inform wife's family who will still help. When one family is buying a land and do not have enough money, e.g. husband's brother and is not able to buy the land, he can be sent money by wife's family and vice versa. When one family is educating a child and is not able to pay fee, they can be lend some money by the other family. (HNM RA_W: Q5-6)

D'autres récits présentent une vue plus fusionnelle des relations inter-familiales: les deux familles n'en formeraient plus qu'une seule, les beaux-frères se transformant en frères. Certains récits reconnaissent pourtant que les liens se limitent aux situations de crise, lorsque l'ensemble des ressources doit être mobilisé afin de faire face à un événement difficile. Si dans l'idéal, les deux familles doivent être unies par des liens indissolubles, en réalité les gendres craignent les relations trop fréquentes avec la famille de leur épouse. Ils ont le sentiment que les beaux-parents peuvent se permettre de leur demander, à chaque visite, le paiement d'une nouvelle partie du *rûracio*. Souvent, la famille de l'épouse cherche à instrumentaliser la relation qui la lie à la famille de son gendre et réclame des biens ou des services en fonction de ses besoins. Les plaintes des parents concernant l'ingratitude des gendres sont fréquentes et contribuent à modifier l'image des filles-mères. Face à ces pratiques, les gendres ont tendance à espacer les visites dans la famille alliée et parfois à interdire toute relation entre la jeune épouse et sa famille:

For those obligations, I would give to my wife when I got married at first on arrival I will give her such obligations. *First not to go back to her parents for some years.* Secondly she should work hard not to be lazy and rely on my earnings. She should give respect to the other members of the family. (JNW RA_W: 10, souligné par nous)

Remarquons que lors du mariage kikuyu, la jeune épouse ne revoyait ses parents qu'après les quelques jours de la lune de miel ¹⁴³. Il semble toutefois ne pas y avoir de relation entre cette période de réclusion et les années prévues par le jeune homme cité ci-dessus. Quoiqu'il en soit, les visites dans la belle-famille ne peuvent cesser totalement: des visites de courtoisie doivent avoir lieu, plus particulièrement lorsque des enfants sont nés. En effet, ceux-ci ont l'obligation de rendre visite à leurs grands-parents, car ils portent leur nom et, en tant qu'homonymes, ils y voient une forme d'identité qui les incite à créer une relation particulière.

Les tâches de la jeune épouse au sein de sa nouvelle famille ne sont pas légères:

The wife to the man is supposed to give a lot of respect to the man's family even if it is the grand-mother, grand-father or father to the husband and also the people in that area. Also to help husband's mother with fetching water, fetching firewood. Also during the absence of the husband's mother, the wife to this husband is supposed to cook for the father-in-law. She should also work on anything left behind by the mother-in-law, e.g. feeding cows. (JMK RA_W: 11)

Néanmoins, la jeune femme dispose de moyens de pression face à sa belle-mère qui nuancent quelque peu cette image de soumission à la famille de son mari. Maria Maas (1986) décrit la modification des relations entre les mères et leurs belles-filles ou leurs filles. En effet, cette auteur relie les tentatives d'acquisition de terre par des groupes d'entraide de femmes aux modifications des relations de pouvoir entre les mères et leurs enfants. Les fils avaient – et ont toujours – l'obligation de prendre soin de leur mère. D'autre part, les femmes recevaient l'usufruit des terres du lignage en échange de l'obligation de nourrir leur famille. Les épouses étaient soumises à l'autorité de leur belle-mère qui disposait des terres du lignage lors des réunions du conseil des femmes *ndundu ya atomia*: «All women who married into a lineage or *mbari*, as well as the daughters of the *mbari*, had to submit to the authority of the *ndundu ya atomia*, the council of women, in which the eldest women had the most power. This power was based on their position as mothers of children who had been initiated. They held disciplinary right over all women who had not yet reached this

¹⁴³ Mathu (1970: 14-15).

status [...] Older women passed judgement on the behaviour of younger women, and any breaking of the rules was punished by excluding the women in question from the right to *ngwatio*» (Maas 1986: 36). Il s'agissait là d'une forme d'ostracisme, puisque l'interdiction de participer au *ngwatio* – travail au sein d'un groupe d'entraide – contraignait la jeune épouse à faire face seule à toutes les tâches qui lui incombait et la coupait des relations sociales avec les autres femmes du lieu.

Cet auteur continue en montrant la profonde relation affective qui unissait les enfants à leur mère car, dans les familles polygames, chaque épouse constituait une unité domestique avec ses enfants. Le père restait éloigné de ses nombreux enfants et vivait dans sa propre maison (*thingira*). Il passait dans les unités domestiques de ses femmes, où logeaient les enfants: «The arrival of a daughter-in-law did not always pose a threat to the ties of affection linking a mother and her sons. The polygamous marriage largely cancelled out the potential influence that these young women could exert on their husbands» (Maas 1986: 37). Aujourd'hui, la situation de la belle-mère a bien changé, à son détriment. Bien qu'elle conserve l'affection de son fils et un certain pouvoir sur lui en vertu de la possibilité de le maudire, elle le voit s'éloigner d'elle et devenir toujours plus indépendant. Le conseil des femmes, à l'instar de celui des hommes, a disparu et les belles-filles ont acquis un ascendant sur leur mari par la généralisation de la monogamie: «young husbands share their wives' wish to give their children good education. This is indeed one of the reasons for them not to take more than one wife, for they believe that it is irresponsible to have many children if you are unable to give them a good education or to provide them with a reasonably sized plot of land when they grow up» (Maas 1986: 43). Elle continue (1986: 45-46) en affirmant que: «There is a distinct tendency towards more emotional and economic involvement between husband and wife. Now if we place these developments in the context of the relationship between mothers-in-law and daughters-in-law, it is easier to understand why a mother-in-law should complain and feel insecure about her daughter-in-law. Her daughter-in-law's monogamous marriage strengthens the younger woman's position, her son is sexually dependent on his wife, which gives her the possibility of influencing him [...] Another development is the greater emotional involvement of the young husband with his own children, which in turn strengthens his emotional and economic commitment to his wife [...] To a mother-in-law these developments signify a loss of power and authority. The influence she has on her son is undermined by his increasing dependence on his wife and children, and this can oblige him to give priority to their needs and wishes over those of his mother.» En réponse à cette menace, les mères se tournent vers les groupes d'entraide qui leur permettent d'acheter de la terre et d'assurer, au même titre que le père, leur position et leur pouvoir sur leurs enfants. Si leurs filles vivent dans la même communauté, les mères auront tendance

à se liguer avec elles contre leurs belles-filles. Pour ce faire, elles introduiront leurs filles dans le groupe d'entraide et leur promettent de leur léguer la parcelle qu'elles ont acquise ainsi que leur part dans le groupe d'entraide: «The possession of land serves to strengthen their position within their family. It is a highly valued commodity and puts them in a position to negotiate with the members of their family. In Kulima [a community in Kiambu] women use their land as a means to ensure the help and support of their daughters and thereby to lessen their dependence on their sons and daughters-in-law» (Maas 1986: 51). Cette analyse des modifications du rapport entre les sexes présente un point de vue sur les rapports entre la jeune épouse et sa belle-famille bien différent de celui de notre jeune interlocuteur.

Le cas de la propriété de la terre offre un exemple saisissant des transformations du rapport entre les sexes. Nyakinyua est un groupement d'achat de terre réservée aux femmes et plusieurs femmes célibataires, veuves ou divorcées, nous ont fait part du souhait de transmettre leur parcelle à leurs filles, aux dépens de leurs fils. Néanmoins, les hommes – lorsqu'ils sont présents – affirment que la terre leur appartient car ce sont eux qui ont donné l'argent à leur femme pour acheter une part dans le groupement d'achat de terre. Ils prétendent avoir enregistré la parcelle au nom de leur femme puisqu'il n'y avait pas d'autre moyen pour devenir membre de cette société commerciale ¹⁴⁴. Nous suivons donc l'analyse des relations intra-familiales que fait Maria Maas, tout en la relativisant en ce qui concerne l'accès à la propriété de la terre pour les femmes. En effet, nos interlocuteurs nous ont souvent affirmé que, si une femme possédait une terre, le principal souci des hommes de sa famille ou de son mari était de prendre le contrôle des titres de propriété de sa femme.

En conséquence des modifications des rapports entre les sexes, une certaine insécurité environne les premières années de mariage. En effet, le nouveau couple n'est plus systématiquement inséré au sein d'une maisonnée comprenant de nombreuses unités domestiques, comme c'était fréquemment le cas lorsque la famille patrimoniale, voire étendue vivait sur la même parcelle. Les conflits conjugaux pouvaient alors être gérés par les parents, les collatéraux ou les autres épouses. Ce n'est plus le cas aujourd'hui:

After the wedding, the wife and the husband start fighting. The wife can go back to her parents. She accuses husband for not helping her. Other husbands forget that they are married and continue moving with their former girl friends. Some women also do the same, they move with their former boyfriend. Due to this, husband and wife fight and wife run away. Some husbands can run away from the home and leave their wife there alone so that they can marry other girls, because they have seen that his

¹⁴⁴ Fiona Mackenzie (1989) présente des cas similaires dans le district de Mûrang'a.

wife is not beautiful like other girls. When they stay for five other years. Their liking develop due to the children they have. The husband now start behaving like a man leaving all the girlfriends he had. He now start helping his family. He also respect wife's family and start helping them and regarding them as his parents. Wife's family stop criticising him and regard him as their son. (HNM RA_W: Q7a)

Le nombre de femmes seules avec leurs enfants dans le district de Laikipia est l'expression patente de cette insécurité, conséquence de l'affaiblissement des relations de parenté. Les unités domestiques dont le responsable est une femme représentent 16% des unités domestiques du district¹⁴⁵. Certes, ces femmes n'ont pas toutes été abandonnées par leur mari, car certaines d'entre elles n'ont jamais été mariées alors que d'autres ont toujours une relation épisodique avec un mari migrant. Dans ce dernier cas, l'époux travaille au loin et ne rentre «chez lui» qu'une fois par mois, voire moins. Il apporte une partie de son salaire à sa femme pendant qu'elle prend en charge l'ensemble des tâches de l'unité domestique. Si l'on pense que les filles-mères étaient extrêmement rares dans la «société kikuyu» précoloniale, on ne peut qu'être frappé par l'étendue des modifications des pratiques matrimoniales.

En conclusion, les récits à notre disposition décrivent généralement des cérémonies religieuses. Elles semblent prendre le pas sur les formes «traditionnelles» du mariage, sans les faire disparaître pour autant. En effet, le mariage kikuyu précède systématiquement le mariage chrétien, lorsqu'il ne se confond pas avec lui. Le rapt de la fiancée devient une «affaire de jeunes» puisque les deux amoureux s'entendent seuls pour entamer une vie commune. Cependant, il n'est pas question de se marier sans en avoir débattu lors des réunions de famille et sans avoir reçu l'accord du responsable de la famille. La négociation, suivie du paiement partiel du *rûracio* reste l'affaire de l'ensemble des deux familles patrimoniales. Et c'est lors de ces échanges que les liens se tissent entre elles, mais l'origine de bien des disputes se trouve dans ces interactions, car une partie du paiement est souvent reportée à des temps meilleurs. Le mariage chrétien couronne et officialise la relation qui unit le couple. Outre le fait qu'il assure une certaine stabilité au mariage, il permet à la femme de prétendre à une part légale de l'héritage. Le cœur du mariage reste les procédures afférentes au *rûracio*, car cette assurance-mariage consacre l'alliance des deux familles. Sans *rûracio*, pas de mariage valable pour les migrants kikuyus du plateau de Laikipia¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Voir Frauchiger (1994: 34) qui affirme «the portion of female headed households vary for the eight test areas from 8.6 to 21 percent.»

¹⁴⁶ Le paiement de l'assurance-mariage signifiait l'assimilation de la femme au sein de la parenté consanguine de son mari. Voir p. 216.

Les filles-mères

Maturity and the creation of female identity are now largely connected to motherhood: it seems as if the pain of circumcision has now been transferred to that of delivery. (Brinkman 1996: 55)

Les filles-mères semblent avoir été extrêmement rares dans la «société kikuyu» précoloniale, car tout était mis en œuvre pour éviter de voir une jeune femme donner naissance à un enfant sans que le père officiel ne soit connu. En effet, les Kikuyus n'attachaient que peu d'importance au père biologique; en revanche, le père officiel était nécessaire au développement, physique et social, de l'enfant, car sa présence était requise dans tous les rituels qui concernaient l'enfant. Ainsi, des actions légales existaient pour découvrir le père. La jeune femme enceinte était sommée de participer à de multiples procédures devant le conseil des anciens afin de trouver un jeune homme qui accepte de reconnaître la paternité (Leakey 1977: 1026-1029). Cette pratique conduisait souvent à exiger du coupable qu'il épouse la jeune femme ou, tout au moins, qu'il verse des compensations à la famille. De toute manière, la jeune fille perdait son honneur et si le père de l'enfant refusait de l'épouser, elle avait bien des difficultés pour trouver un autre mari en tant que première ou seconde épouse. Son destin, généralement peu enviable, était d'épouser un polygame âgé en tant que dernière épouse, soumise à toutes les autres femmes de la maisonnée. Lorsque ces démarches avaient échoué, l'accouchée exerçait, au cours de l'accouchement, un chantage sur la parturiente pour lui faire avouer le nom du père de l'enfant (Leakey 1977: 539).

Une fois le nom du géniteur connu, celui-ci était soumis à de fortes pressions pour qu'il accepte de contracter le mariage. En dépit de tous ces garde-fous, certaines femmes «dissolues» vivaient hors de toute union matrimoniale. La traduction du terme qui servait à désigner ces femmes – *gicokio* – nous semble significative: «1° heap of partially charred logs waiting to be made into charcoal or used as firewood. 2° unmarried mother; divorced woman» (Benson 1964: 68). La fille-mère est considérée comme un produit non-fini, à l'image des morceaux de bois partiellement préparés avant leur transformation finale. Elle représente, avec son enfant, un processus entamé mais resté inachevé et sa place dans la société est marquée en creux, comme une vaine tentative. Les enfants «naturels» devenaient alors des membres du *mbari* de la femme et portaient les noms des membres de sa famille et non ceux de la famille du géniteur. Ils restaient néanmoins des êtres déconsidérés car la rumeur affirme:

that the girl's father have two wives since his daughter have started to increase the number of children in their family. (JNW RA_W: Q16)

Cette remarque moqueuse laisse planer le doute d'un inceste, pratique tenue en horreur par les Kikuyus. En effet, si la fille n'a pu avouer le nom du géniteur, malgré les pressions qu'elle a subies, c'est bien parce que l'aveu était trop horrible...¹⁴⁷

Le père Wachege (1994: 87-88) confirme, à partir des entretiens qu'il a conduits, la position de la fille-mère dans la «société kikuyu» précoloniale: «to conceive and get pregnant before marriage was a sure proof that such a lady violated the customary sexual taboo and purity. This indicated that she was morally loose and of bad moral conduct. The Agikûyû community viewed and despised her as an irresponsible girl, a disgrace both to her nuclear family and the society as a whole. Such girls were "condemned" as bad examples to their age-mates, to their younger sisters and to the other girls in the society. They were seen as bad girls who watered down the dignity and respect of their parents and the parents of the other girls in the *ituura* (homestead) [...] Not only were they then stigmatised. They were also treated as outcasts and rejects of the community. They were somehow "cursed" to live as fugitive in their families. If an agemate had dared to marry such a lady who had given birth out of wedlock with another man, he would invite contempt, ridicule and ruthless sarcasm mainly from his agemates.» Il précise plus loin (1994: 91) que des termes de référence étaient employés pour gêner le fille-mère: «The honour of being referred to as her father's daughter kind of ceased. Such a girl had to refer to herself as her mother's child, a very embarrassing thing in the traditional setting of the Agikûyû society.» En effet, cette pratique revenait à dénier l'attachement de la fille-mère au *mbari* de son père, car elle ne pouvait se prévaloir d'une relation de filiation avec son père et son seul recours était de s'autoréférer en parlant de sa mère. Or, l'autoréférence se faisait dans tous les autres cas en se présentant comme fils ou fille de son père. Il s'agissait donc d'appliquer à la fille-mère le statut qui revenait à son enfant: *mwana wa nyina*, fils de sa mère¹⁴⁸.

Aujourd'hui, cette situation a bien changé. Carol Worthman et John Whiting (1987: 158) assurent que: «Changes in brideprice may constitute a more important reason that unwed motherhood is not more common [...] The girl was often pregnant before the wedding ceremonies were completed and the groom had built a hut for her to move into [...] Of the women of our sample who were married in the 1960s, over 70% were pregnant before they moved in with their husbands. The cases of unwed pregnancy were those in which girls could not persuade the father of their child to take them in. These occurred not merely because the young man

¹⁴⁷ Voir Wachege (1994: 89), dont l'enquête sur les filles-mères comporte – dans les premiers chapitres (I-IV) – de précieuses indications.

¹⁴⁸ Voir Valeer Neckebrouck (1983: 190).

was unwilling to accept the responsibility of parenthood, but also because he could not persuade his father to pay the required brideprice and was unable to do so himself [...] The father of a schoolboy who is responsible for a pregnancy knows that he will not only have to pay the brideprice, but also helps support the new family until his son has finished school and is able to support a wife. Thus, at present a father prefers paying a fine for his son's misdemeanour to sanctioning the marriage.» Même si le taux de femmes enceintes avant leur mariage ne correspond pas à celui des filles-mères, il reste prodigieusement élevé. En effet, dans les pratiques précoloniales, la fiancée était rarement enceinte lorsqu'elle était enlevée et emmenée chez ses parents. Le laps de temps qui s'écoulait entre le début des démarches de mariage (demande officieuse) et le rapt de la fiancée était de plus d'une année, ce qui rendait difficile un mariage hâtif destiné à dissimuler une conception trop précoce. En outre, le don d'une calebasse contenant un chalumeau signifiait aux parents de la femme que leur fille était vierge au moment du mariage (Mathu 1970: 15). Si l'hymen était intact, l'honneur de la famille était sauf; mais si la famille du gendre signifiait le contraire, la honte éclaboussait la famille de l'épousée aux yeux de tout le voisinage ¹⁴⁹.

De son côté, Louis Leakey (1977: 801-802) affirme: «if a girl broke the laws and customs of the tribe and allowed a man to have full sexual intercourse with her instead of the restricted form [*nguiko*], and if as a result of this she became pregnant, she was made to confess who the father of the child was. He was then summoned, and if he admitted paternity, he was asked whether or not he wanted to marry the girl.» Alors que la sexualité était relativement libre après la circoncision, les relations sexuelles complètes étaient interdites avec les jeunes filles célibataires. Sauf accord préalable au sujet d'un mariage futur, la fille qui acceptait d'avoir des relations sexuelles complètes était considérée comme immorale (Leakey 1977: 813) par l'opinion publique. Cependant, les jeunes guerriers se transmettaient le mot et chacun cherchait à obtenir les faveurs d'une jeune fille «facile». Les succès amoureux de cette femme ne devaient pas lui faire oublier qu'en cas de grossesse, elle se trouvait dans une situation périlleuse. Elle se voyait dans l'impossibilité de nommer le père de son enfant en raison du nombre de ses amants et ceux-ci avaient tout le loisir de nier la paternité... pour la même raison.

La description de Carol Worthman et John Whiting indique donc que les pratiques sexuelles pré-maritales avaient subi une évolution considérable dans les années soixante. Celle-ci n'est pas étonnante, car Louis Leakey

¹⁴⁹ Remarquons que cet attachement à la virginité de la fulur épouse contredit les relations sexuelles prescrites après l'*irua*, tant aux hommes qu'aux femmes, afin de se purifier (Lambert 1956: 54-55; Murray 1974: 308; Kershaw 1997: 82).

affirmait (1931: 280) que «nowadays there is no punishment or ostracism of men who have full sexual intercourse with unmarried girls, so that there is an ever-increasing number of young girls who are pregnant before they are fully mature.» En outre, Valeer Neckebrouck (1978: 288-289) relie explicitement la multiplication des filles-mères à l'introduction du christianisme: les jeunes chrétiens ne se sentaient pas tenus de respecter les règles traditionnelles et transgressaient, avec plaisir, celles du *ngwiko*. Dès le premier quart du XX^e siècle, la morale kikuyu avait été fortement ébranlée et la transformation de la société avançait à grands pas. Nous avons vu comment le régime générationnel et le régime des classes d'âge ont disparu au cours de la même période. Aujourd'hui, l'effondrement de la famille étendue sur la famille patrimoniale exprime l'état de désarticulation de la parenté. Nous voyons maintenant dans les pratiques sexuelles pré-matrimoniales, les conséquences de la dislocation de l'organisation sociale précoloniale, car le *ngwiko*, cette relation sexuelle limitée, dépendait – pour rester maîtrisée – de la présence du groupe de pairs.

Aujourd'hui, les amourettes n'ont plus lieu en groupe, comme cela se faisait auparavant. La conséquence de cette évolution vers l'intimité est une diminution de la pression sociale qui permettait d'éviter que les caresses ne dégénèrent en relation sexuelle complète. Le jeune homme et la jeune fille qui se laissaient aller à des relations sexuelles complètes étaient sévèrement punis par les membres de leur promotion, car ils portaient atteinte à l'honneur de tous: «Boys were said to be ostracized and excluded from further participation in *ngwiko* by their peers if they broke the rules. The fact that this lovemaking was usually carried on in groups of several couples in the same hut (*thingira*) made peer sanctions more effective and reinforced its function to enhance age-set solidarity» (Worthman et Whiting 1987: 150). Sans vouloir omettre le fait que le jeune homme aime à vérifier si sa future femme est fertile, nous considérons que cette libéralisation du *ngwiko* rend partiellement compte du nombre très élevé de filles-mères. De nos jours, les amourettes des jeunes circoncis se terminent souvent par une grossesse. Ainsi, lorsque les jeunes gens se sont retrouvés orphelins des classes d'âge, la sexualité relativement libre dont ils jouissaient a débouché sur l'augmentation rapide du nombre de filles-mères¹⁵⁰.

Si l'on en croit Carol Worthman et John Whiting (1987: 159), les modifications du *rûraco* ont accentué ce fait: «As the option to pay no bride-price has emerged, young women feel less constrained to act in a manner that will enhance their value in betrothal negotiations by their parents,

¹⁵⁰ «The notion that physical intimacy is part of the mate selection process has been retained from traditional practice, even while the means and regulatory context for doing so have not.» (Worthman et Whiting 1987: 157)

and young men feel less constrained to offer any bridewealth.» Toutefois, cet aspect nous semble mineur, car pour la majorité des migrants du plateau de Laikipia, l'assurance-mariage reste un moment fondateur du mariage et son absence n'augure pas d'un avenir radieux. Tant pour les parents que pour les jeunes filles, l'obtention du paiement du *rûracio* est un objectif majeur des négociations de mariage. La diminution du contrôle exercé par les parents sur leurs filles va de pair avec l'altération du rapt de la fiancée et avec l'apparition du «mariage à l'essai». Pourtant, les propos de Carol Worthman et John Whiting sont corroborés par l'intervention d'une fille-mère, institutrice de moins de trente ans en 1983: «If I were married, would I want my husband to give *rûracio*? No. That is one of those traditions of the past. When my mother was married, my father gave so many goats and cattle, but today a man is expected to give shillings if a girl has been to school. Sometimes the relatives ask for a lot of shillings if a girl has completed Form Six or gone to university. But I think it is a stupidity. It makes it seem like a girl is nothing but an object if a man must pay a cash price to marry her. I would not want a man to pay *rûracio* for me because then he would feel he has complete control over me and can do what he wants, even beating me if he feels like it!» (Davison 1989: 196). Aujourd'hui, certaines jeunes femmes refusent d'accepter les obligations du mariage car elles impliquent la soumission au mari qui débouche parfois sur des actes de violence. La femme doit faire le deuil de l'autonomie dont elle jouissait en tant que célibataire. Cette réticence face à l'union matrimoniale est particulièrement forte chez les universitaires et nous pouvons la rattacher à la récente conception occidentale de la femme, égale de l'homme. Le corps enseignant de l'Université de Nairobi est probablement le groupe de la société kenyane où l'on trouve proportionnellement le plus de filles-mères...¹⁵¹

Attardons-nous quelque peu sur ce contre-exemple, car il nous semble révélateur des différents – et souvent contradictoires – points de vue qui coexistent au sein de la «société kikuyu». La question de la clitoridectomie nous avait déjà montré l'existence d'au moins deux groupes, presque indépendants, qui se distinguaient par leur position tranchée sur ce point. Certes, la coexistence de plusieurs conceptions contradictoires n'est pas étonnante en tant que telle, pourtant ces divergences concernent des éléments constitutifs de la reproduction sociale kikuyu, tels la clitoridectomie, le mariage ou encore l'appartenance religieuse. Ces «lieux», lourds de sens, interdisent toute communication entre les membres des communautés de migrants sur des questions qui traversent la vie quotidienne: choix des futurs époux, éducation des enfants, participation aux fêtes et solidarité communautaire. En effet, les enfants ne pourront partager leur

¹⁵¹ Voir Wachege (1994: 30-33).

expérience de la circoncision avec les enfants de ceux qui la refusent, pour les parents qui restent attaché au *rûracio*, le partenaire de mariage ne pourra être issu d'une famille qui refuse l'assurance-mariage, les jeunes ne pourront se réunir autour de l'hydromel si certain d'entre eux considère l'alcool comme le fruit de Satan, et les projets communautaires seront jugés selon les «certitudes» religieuses de chacun, entraînant une fission de l'«unité» tant prônée de la communauté.

Le mariage «à l'essai» permet à la femme d'avoir des enfants et de conserver l'autorité parentale. Ses enfants resteront dans sa famille et garantiront à la femme une part d'héritage qui lui aurait été refusée si elle avait été mariée, car en cas de mariage, le mari ou sa famille ont l'obligation de subvenir aux besoins des enfants issus de l'union matrimoniale en leur fournissant des terres à cultiver. Ainsi, les filles ont tendance à hériter toujours plus fréquemment une partie de la terre de leurs parents. Surtout lorsqu'elles ne sont pas mariées au moment où le partage a lieu ou... si elles ont eu des enfants «naturels»¹⁵². La réticence de certaines femmes à s'engager dans les procédures de mariage peut donc être considérée comme le signe d'une occidentalisation de l'ethos kikuyu, car la femme revendique aujourd'hui une liberté et une autonomie qui n'avaient pas lieu d'être lorsque la division sexuelle des rôles déterminait une collaboration inéluctable entre mari et femme. Mais cette réticence face au mariage peut aussi être comprise comme un effet pervers de l'évolution des pratiques foncières qui facilitent l'héritage pour les femmes en principe, pour les femmes célibataires en particulier. Remarquons que cette transformation des pratiques successorales est une réponse à la modification du droit d'usage foncier et à la vulnérabilité nouvelle des femmes en ce qui concerne leur accès à la terre. En effet, avant la colonisation, les femmes ne pouvaient pas posséder de terre, mais elles y avaient accès au travers de leur mari, de leur père, de leur frère ou du lignage. De plus, le droit d'usage d'une parcelle était garanti, en cas de veuvage. A la suite de l'octroi de titre de propriété individuel, l'assurance d'un accès à la terre s'est trouvée remise en question¹⁵³.

Tournons-nous vers les jeunes gens de Nyakinyua et donnons leur la parole sur ce thème conflictuel. Une femme nous décrit ainsi les raisons qui poussent certains couples à ne pas se marier:

¹⁵² «A wife may inherit from her husband and the title deed will be registered in her name. A daughter may also inherit from her father where this has been explicitly detailed. While not common, this occurs most frequently where the daughter has borne children and is unmarried. [...] But] the transfer of land to a daughter is frequently contested.» (Mackenzie 1989: 104)

¹⁵³ Voir Mackenzie (1989: 105), Dewees (1995: 228-230).

Women who leave together without being married want a man who can help them to care for their children. At the same time, they do not want a man who can be their husbands because they will be caring for them, e.g. washing their clothes and caring for their husband's parents. Women also who leave [live] with men without being married most of them are irresponsible people. They want someone who can give them their daily bread. Some of them are bad mannered women who do not mind about future. They are also drunkard. Men who like leaving with women without being married are also irresponsible. They run away from their homes where they are supposed to help. They only want a woman who can satisfy their sexual needs. Others do this because their wife are old and they want to have a girl to keep them going. Others think that moving and keeping another woman will add respect to them. (HNM RA_W: Q8)

Elle continue en nous faisant part des rumeurs qui environnent ce couple de célibataires:

Some people say that the woman is irresponsible and she wants some one to care for her children. They also say that the man is a fool because at last he will be told by the woman to go. They also say that children of the woman will never call him his father. They will never name him. That means when the man dies, his name will be forgotten. Man is also regarded as a fool because he is wasting his time caring for children which are not his. Couples, most of the time leave together without being married when one is having a weakness, that is the man has run away from his family. Or the woman is not married or her husband has died. People always talk evil about them. (HNM RA_W: Q9)

Et termine en parlant du destin qui attend les filles-mères:

When some women get their first borns and then they are not married, they are hated, regarded as prostitutes. They are not respected by anybody, it is also very hard for them to get a respectful husbands, they may be married by old men or as second wife. Sometimes, they will never get married. In the community affairs, e.g. when there is a wedding ceremony, they are not invited or given any work to do. They also become lonely because nobody will be liking to be associated with them. (HNM RA_S: Q2)

Les parents des deux jeunes gens «mariés à l'essai» tenteront soit de briser leur relation, soit de les inciter à se marier. En effet, aussi bien le jeune homme que la jeune femme déconsidère ses parents par un lien proto-matrimonial qui s'éternise, car la femme recevra le nom peu prestigieux de *gicokio*, alors que le géniteur ne pourra plus prétendre au statut d'homme accompli ¹⁵⁴. Les deux concubins sont donc sommés de régulariser leur

¹⁵⁴ «The members suggest that she is unable to protect her body. Others do suggest that she is a prostitute. Others complain that if they were the parents of the girl, they would have

situation. En général, si une fille se retrouve enceinte, ses parents entament, comme auparavant, des recherches pour découvrir le géniteur:

If the male get a womb to her girlfriend while at home, the parents of that daughter normally asked who get her that womb and immediately they note, they send elders *kiamu* to the family of the male to pay them that womb is with their daughter and was given by her boyfriend. They will be followed with that female to his friend's family to be shown at that family what she look like and to ask their son whether he knows about that case. If he agrees that he is the one get her girlfriend that womb, then the parents of the male will pay the other family that womb according to the kikuyu customs. If the family of the male could not afford to pay then they will be helped by their family relationships and if still no able they will be help to pay with their extended family of which it will now be easy to pay them if only they agreed. (SM RA_W: 19)

Ainsi lorsqu'un enfant naît et que le couple refuse de se marier, en dépit des pressions familiales, les parents du conjoint se lamentent. Une interlocutrice continue:

They [the parents of the male] say that theirs son is lost because he only wants to stay with women without taking them home. Others say that their son is a prostitute because he wants to stay with women marrying her. Others say that the woman is eating their son. She want to waste their son's time and continue moving with other men eating them. Others ask their son to take that woman home. Some say that if he does not take that woman home, that child they have will never be lost and their blood cannot be thrown away. Most parent say all these thing because men and women who do this at last suffer. (HNM RA_W: 16)

Pour la femme, le fait d'avoir un enfant hors mariage est associé à une vieillesse précoce et à des difficultés sociales, car elle se sait déconsidérée. L'opprobre lui colle, littéralement, à la peau et la vieillit prématurément¹⁵⁵. Les sentiments à l'égard des filles-mères s'avèrent pourtant ambigus. D'un côté, la honte rejaillit sur la famille qui n'a pas été capable de contrôler sa fille ou de parvenir à négocier un bon mariage pour son fils. Pour la fille-mère, l'échec est patent, puisqu'elle ne peut s'affirmer socialement en tant qu'épouse et reste, dans une certaine mesure, au ban des femmes de la communauté. Pour le géniteur, le refus d'épouser la jeune fille le déconsidère, car il manifeste son immaturité et son incapacité de faire face à ses obligations. Il ne sera plus digne de confiance.

taken her to her lover. Others say that the girl's father have two wives since his daughter have started to increase the number of children in their family. Others say that since she have a child, she will never be married.» (JNW RA_W: Q16)

¹⁵⁵ «When having a child she always looks old and shameful to be introduced to people.» (DK RA_W: Q15)

D'un autre côté, le soulagement peut surgir dans certaines familles en raison de la certitude de voir les noms de la famille se perpétuer dans une nouvelle génération. Ainsi, certains auteurs des récits sur le mariage affirment que les parents sont heureux d'apprendre que leur fils ou leur fille n'est pas stérile et surtout de voir leurs petits-enfants être nommés d'après eux. La peur de la stérilité permet aux parents d'accepter, dans une certaine mesure, la déconsidération qui les atteint. En effet, la stérilité reste la pire des malédictions en pays Kikuyu, car elle interdit tout accomplissement de soi en brisant l'espoir de mettre au monde une descendance¹⁵⁶. Et elle est toujours tenue pour être la conséquence de conflits familiaux dont le jeune adulte subit les conséquences:

This is because barrenness in our society is termed as a curse from either grand-parents or the parents. (JOS RA_W: Q15)

En effet, la stérilité peut avoir plusieurs causes, mais aucune ne rehausse la considération dont jouit le (ou la) malheureux(se) et sa famille:

Some people think that they [the barren couple] were cursed by their grand-parents or parents because of not taking care of them when they were sick or poor others think that they were using family planning pills which spoiled their reproductory organs. Others think that they were prostituted and got V.D. diseases, e.g. gonorrh (Gicununu) which is believed to be a deadly disease and can cause somebody to be barren. (HNM RA_S: Q3)

Il faut à tout prix éviter cette infamante suspicion, ce qui conduit d'une part le jeune homme à vérifier si sa future épouse est bien fertile, d'autre part l'épouse à mettre au monde un enfant par tous les moyens (Price 1996: 419). Cette anxiété quant la fertilité a des conséquences contradictoires. Elle contribue à l'augmentation du nombre de filles-mères en multipliant les grossesses pré-maritales parmi les futures épouses abandonnées, ainsi que parmi les femmes «stériles»; mais elle permet aux parents et aux filles-mères d'accepter leur sort, car il démontre qu'elles ne souffrent pas de cette malédiction.

L'imputation de stérilité par la rumeur est un facteur essentiel qui contraint les couples à procréer car:

People think of the couple with no child that they think a lot about them because of staying so much without a child and no signs of having a child. For a woman, they have stayed for 3 years with the man and no signs of pregnancy, people will say that he is a barren. Also their parents will start

¹⁵⁶ Voir Price (1996: 426).

wondering in their hearts and they will start to ask themselves why their children are not having a child and the way they started staying together long ago. The parent of the girl will start to fear because in most cases, husbands leave or abandon alone the woman who doesn't have any child and they will complain that one doesn't bear children. Also for a woman not having children, she is useless and also is a misfortune because she will [not] name any of the fathers or mother. So she is considered to be useless and nobody will like her if she will be known that she doesn't bear children. Also, people will gossip about the couple so much and also in the community there will be no help because if it is the community work, they will not work properly, therefore couples with no child are useless. (JMN RA_S: Q4)

En résumé, le nombre des filles-mères a fortement augmenté comme conséquence des transformations subies par la reproduction sociale kikuyu depuis le début du siècle. La pression des pairs qui permettait de contrôler les rapports sexuels prémaritaux a presque disparu, la morale chrétienne «bien comprise» a dégagé le nouveau converti des obligations liées à l'ethos kikuyu et l'adoption des idées occidentales sur l'égalité des sexes dans certains groupes de la «société kikuyu» ont conduit à cet état de fait. A l'instar des pratiques matrimoniales, des rituels de circoncision et des appartenances religieuses, la naissance d'enfants «naturels» suscite des prises de positions fort diverses qui sont l'expression des tensions et de l'atomisation de la «société kikuyu». Parmi les migrants du plateau de Laikipia, plusieurs groupes se distinguent, chacun se définit par ses conceptions divergentes des éléments fondamentaux qui composaient la reproduction sociale kikuyu. Cette subdivision d'une communauté¹⁵⁷ en groupes mutuellement exclusifs – mais qui se recoupent parfois – introduit un frein à la constitution d'une solidarité de voisinage. Ainsi, la séparation des membres de la communauté selon des lignes qui surgissent du cœur de la reproduction sociale constituent des fractures sociales, religieuses et imaginaires qui expriment la désarticulation de la «société kikuyu».

¹⁵⁷ Rappelons que ce terme est pris dans son sens administratif et géographique: il s'agit du lieu de résidence des migrants.

LES ENFANTS

Children is a wealth because a person with no children is not important in this world, even if he dies, he will not be called a deceased because he did not leave anything aside. (JMK RA_S: Q7)

but you... you cannot work for nothing! When I am working now, I know that I am working for my children [Hmm]. If I don't have them [Hmm] I will not be able to work and I... I will also... I will not be also happy [Hmm] yes, I will be lonely. (HNM DEV: 2)

Avoir une descendance est la condition sine qua non pour prétendre au statut du *mûramati*. Sans enfant, tant l'homme que la femme sont inachevés, et leur vie sur cette terre paraît vaine. En effet, ils ne peuvent transmettre les noms de leurs grands-parents à une progéniture qui fait faux bond, et perpétuer ainsi le phylum familial. C'est ce que soulignent les deux citations mises en exergue. Donnons encore la parole à deux jeunes auteurs de récit sur les enfants. La première répond ainsi à la question de savoir ce que signifie la naissance d'un enfant:

To have a child means a lot according to my understanding. One it means that you have a helper, that is if you are sick, you can have someone to give you water, cook for you, weed and plant and also harvest for you. When you also have a child, it means that you are not barren and you will have somebody to bury you when you die, especially when you have boys, because girls will leave you and get married [...] It also means that when one dies he/she will be remembered because his/her children will be left, but if you don't have a child and you die, your name will be lost and forgotten. (HNM RA_S: Q1)

et le second de continuer:

To have a child means that you have declared to be a parent or a caretaker or has joined a stage of mothers or if you have a child and that you named him your father or mother, then they will know you have given to a first born. Others will say that now you are strong. Also you will know that you are not barren. Also a child is a present from God. Also to have a child means that now you have somebody to help you because even if you die you will not miss somebody to hold your head although these days are not as those of the past. Because in the past, to have a child, one would be considered to have done a lot of work because nothing could go wrong because he know his household has a caretaker [...] If you see a persons who don't like children, he is not straight person, because God said that have children until you fill the Earth. (JMK RA_S: Q1)

Si, pour les Kikuyus, les enfants sont aussi considérés comme une aide à moyen terme, ou une assurance vieillesse et maladie, nous insisterons sur les autres dimensions qui se dissimulent derrière cette première appréhension commune à beaucoup d'études africanistes. Il s'agit principalement de la perpétuation du phylum familial qui s'exprime par la transmission des noms des grands-parents aux petits-enfants, mais aussi du changement de statut qu'implique la naissance: la femme devient vraiment femme et l'homme enfin responsable. Outre cela, l'aspect affectif – trop souvent oublié – ne doit pas être minimisé, car l'enfant est immédiatement compris au sein de la famille. Chacun s'en occupe, le cajole, le gronde ou lui confie des tâches qui concernent l'ensemble de la famille. Ce point est très bien exprimé par Jean Davison (1989: 27) lorsqu'elle effectue la synthèse des histoires de vies qu'elle a reconstituées: «Children are highly regarded by the Gikûyû and are included in all aspects of life – whether it is a circumcision or a clan meeting. Child care is the responsibility of the entire extended family, not just the mother. Though the father is absent much of the time, when he is at home he shows great affection for small children in particular. Children are in close contact with their mothers' bodies for the first year and are held often by various members of the family. From then on, older siblings are responsible for much of the child care, and grandmothers are as important as mothers once a child is weaned.» Cet environnement chaleureux ne doit pas faire oublier d'autres aspects de l'enfant. En effet, l'arrivée d'un enfant ne comporte pas que des avantages, car il implique que les nouveaux parents assument leur rôle sociaux qui comprennent leur part de corvées, de soucis et de responsabilités. C'est ce qu'exprime un jeune de Nyakinyua, lorsqu'il parle des soucis qui perturbent le sommeil du nouveau père et des corvées qui assaillent la jeune mère:

If he was a man or old man and that he was a rich man, things will change, e.g. getting thin because of much commitments. This is due overworking of brain, even if he goes to bed, he has no good sleep, because the wife is telling and demanding a lot of things, e.g. orange drink or fish, olive oil. This time is when the girl becomes a wife, when he gets the first born. The wife will find change because this time, he will be breast feeding unlike the past. Secondly, he is not what he likes to do, she will do, she will always fears the husband and he has to obey all the rules of that household. (JMK RA_S:Q2)

L'arrivée d'un enfant change les termes d'adresse et de référence des nouveaux parents. En effet, ils ne seront plus appelés par leur nom propre, mais en tant que père d'Untel ou mère d'Untel. En outre, la jeune mère ne sera plus considérée comme une *mâiritu*¹⁵⁸, mais bien comme une femme,

¹⁵⁸ Le terme de *mâihiki* – femme mariée, mais sans enfant – n'est plus guère employé à Nyakinyua. Seules quelques vieilles personnes le mentionnent parfois.

une *mûtumia*¹⁵⁹. De même, le jeune homme ne sera plus un simple gardien de vaches (*nwaniake*¹⁶⁰), mais un homme, un *mûthuri*. Tant pour l'homme que pour la femme, la naissance du premier enfant marque une modification importante des pratiques sociales quotidiennes. Les jeunes femmes entrent de plain-pied dans l'âge adulte par cette naissance, et les jeunes hommes deviennent, enfin, responsables d'une unité domestique et non plus seulement d'une épouse. Dès lors, ils cessent de participer aux réunions des jeunes hommes, sortent moins de chez eux et abandonnent la «chasse» aux jeunes filles. La responsabilité nouvelle qui incombe aux jeunes époux les consacre en tant qu'adultes et complète le processus entamé par la circoncision. Il s'agit là du passage d'une nouvelle étape sur le chemin de vie de l'individu qui conduit au statut de *mûramati*. Ainsi, un auteur nous dit:

When one has a first child, she changes so much in her living because if it's a girl, when she has a child, she should leave beside friendship with the other girls with no children, because she should start thinking of what the baby will eat or dress. If a girl gets a child at their home, she will seem as if she has been abandoned by her parents in side of assistance, e.g. of dressing as she has proved now to be mature and now she is a parent so she will be left alone to mind about her child. As there will be a difference between when one has a child and when no child. (SMN RA_S: Q2)

La jeune mère découvre une nouvelle «indépendance» par rapport à ses parents, face à la nécessité de prendre soin de son enfant comme ses parents prenaient soin d'elle. Elle occupe ainsi *mutatis mutandis* la place de sa mère, alors que cette dernière devient grand-mère, femme mûre. Remarquons que ces changements relèvent aujourd'hui de l'implicite, alors qu'ils étaient formalisés par l'adhésion aux différents conseils des anciens ou des anciennes dans la société précoloniale. En dépit de l'absence de passage ritualisé, le respect impliqué par le nouveau statut de jeune parent ou grand-parents s'actualise dans les pratiques sociales et se manifeste dans les termes d'adresse et de référence. Mais ce respect est réciproque, car si la jeune femme pouvait encore se comporter sans trop tenir compte de l'étiquette, la naissance de l'enfant rend cette licence caduque:

When a girl gets married and have the first child, she changes so much because she will leave the past living behaviours because people will be calling her after the child. Also she will start respecting people. When she was a girl, she did not think she could get married and have a child. So she

¹⁵⁹ «Children determine a woman's social status to a great extent, and a woman is usually called by the name of her firstborn child.» (Davison 1989: 27)

¹⁶⁰ *Mwanake* se traduisait par guerrier, il s'applique aujourd'hui aux jeunes hommes sans enfant et est parfois traduit avec ironie et quelque mépris par *cow-boy*.

was not giving older people respect as she thought she could still stay a teenage girl. So she could boast so much. Nobody could stop her on the road or stop for somebody. (MWN RA_S: Q2)

Précisons que céder la place sur le chemin était le comportement prescrit aux circoncis lorsqu'ils croisaient des anciens ou des anciennes. Ils devaient s'effacer, mais ils disparaissaient souvent dans les fourrés, en raison de la crainte qu'inspiraient les personnes âgées. Aujourd'hui, les anciens se plaignent amèrement de l'irrespect dont font preuve les jeunes dans les interactions quotidiennes: ils ne s'effacent plus sur les chemins, adressent la parole à un jeune de l'autre sexe en présence de leurs parents ou s'asseyent à côté d'ancien de sexe opposé.

Précisons maintenant la conception que les migrants du plateau de Laikipia ont des enfants. La préférence va, encore aujourd'hui, aux enfants mâles, bien qu'une tendance à accueillir l'enfant indépendamment de son sexe se dessine. Ainsi:

· These days, there is no child who is not important to the parents because every child is assisting the parent even if it's the boy or the girl. (MWN RA_S: Q6)

Ainsi, la raréfaction du paiement de l'assurance-mariage et l'augmentation du nombre de filles-mères incitent les parents à ne plus déprécier les filles. Une nouvelle perspective de perpétuation de la famille patrilineaire se dessine aujourd'hui au travers des filles-mères. Si la jeune femme reste au sein de l'unité domestique de ses parents, elle héritera d'une part de terre et ses enfants seront intégrés dans le lignage des parents. Il s'agit là d'une généralisation des pratiques qui avaient cours avant la colonisation dans les rares cas de filles-mères. Par ailleurs, la fragilisation du lien matrimonial encourage, d'une part les épouses à maintenir des échanges importants avec leur famille paternelle et d'autre part les parents à compter sur leur(s) fille(s) mariée(s) pour contribuer à leur entretien lors de leur vieillesse, au même titre que leur(s) fils. En effet la famille patrimoniale constitue toujours le dernier recours en cas de divorce ou de séparation.

Mais il ne faut pas surestimer l'équivalence affirmée entre les sexes, car les enfants mâles conservent une certaine prépondérance dans l'esprit des parents:

It is more important to have male children than female children because male children will never leave you like female who got married. These male children will also take care of you when you are sick or unable to feed yourself, when you are old. When they marry, their wives will be left at home even if they go to town and forget you. Another thing is that they can do work which female children cannot do. They can fence for you, they can dig toilet, they can build houses for you. When you die, they will be left in your

farm and people will be remembering you. When you have male children you are feared because people know that, when they come to your house, they will be beaten by them. But in case of female children, the thieves will come beat them and rape them, they will not be able to resist as they are believed to be weak sex. (HNM RA_S; Q6-7)

Les garçons demeurent, de fait, un gage de sécurité dans les nouvelles communautés. Les vols, souvent accompagnés de violence, sont fréquents lorsque les unités domestiques parsèment la savane sans constituer d'habitat suffisamment dense pour assurer une sécurité collective. En outre, pour les nombreuses femmes célibataires, avoir des garçons évitent d'engager des travailleurs temporaires ou de solliciter trop souvent l'aide de leurs voisins pour effectuer les travaux masculins. Pour ces raisons, la plupart des auteurs de récits maintiennent que:

Many people say that is better to have a male than a female so that he will be stand at father's land when becomes old. Such people tried to say that female are visitors at home of which they can be married. Any time when they grow up and becomes adult. They said that this will be a problem to a person who have no male person except female who can be married all of them and left parents without any other child who can be given the land when their parents becomes old for them to do work. (SM RA_S; Q6)

Et un jeune homme (16 ans) de résumer la situation crûment:

On my hand I would like to have male children rather than female children for a number of reason: a) Male children will never leave my family to go and get married; b) Male children will never bear children without their mother as girl would do without father; c) My boys will not ashame me on being prostitute but girls will; d) My family will be secured by my boys when they grow up, but girls will never be feared by anybody even if they are one thousand; e) My work will be eased by my boys, e.g. if it's fencing, they will help me. (DK RA_S; Q6)

Pourtant, il ne faut pas exagérer la portée de cette conception phallocratique, probablement exacerbée par l'adolescence. En effet, maints auteurs des récits choisissent la voie médiane et désirent avoir autant de filles que de garçons. C'est l'ancienne stratégie destinée à minimiser les risques, car elle est censée permettre de payer les assurance-mariages de ses fils avec celles reçues pour ses filles. En outre, cette voie médiane assure aujourd'hui que l'un, au moins, des enfants sera présent en cas de difficulté ou lors de la vieillesse: que ce soit un garçon ou une fille.

Nous avons donc affaire à deux tendances contradictoires dans la conception des enfants. La première, que nous qualifierons de traditionaliste, maintient que les garçons sont le seul garant de la perpétuation du lignage, de la sécurité et du développement de la famille. Elle prétend

que les filles ne sont que des «visiteuses» au sein de l'unité domestique, aussi bien en tant qu'enfant puisqu'elles se marieront, qu'en tant qu'épouse puisqu'elles risquent de repartir chez leurs parents. La seconde, que nous appellerons moderniste, reconnaît une certaine égalité entre les sexes. Elle octroie une part d'héritage aux filles célibataires et observe pertinemment que les femmes instruites peuvent apporter beaucoup d'argent ou de relations à leurs parents. Cette opinion assure que les filles sont souvent moins «oublieuses» de leurs parents âgés que les fils. Les deux conceptions des enfants coexistent parfois dans le même récit.

Nous pouvons résumer ainsi les divers éléments qui ressortent des récits collectés. Un enfant est tout d'abord un don de Dieu, car en dernière analyse, c'est Lui seul qui accorde une descendance. L'enfant est l'assurance d'une reconnaissance sociale, car il permet la perpétuation des noms de la famille et garantit que la terre restera dans la famille. Ainsi, l'enfant signifie d'un côté, le paiement d'une «dette de vie» à ses ascendants et d'un autre côté, il confirme la fertilité du couple et, par là, ouvre la perspective de la coopération communautaire ¹⁶¹. En effet, l'accès aux groupes d'entraide est souvent limité aux personnes mariées ou/et avec enfants, bref aux personnes responsables. L'enfant assure également une vieillesse heureuse et un soutien en cas de maladie; quoique, de nos jours, cet aspect soit remis en question par les exemples, trop fréquents, de parents délaissés par leurs enfants. Dans la quotidienneté, un enfant représente une aide pour les tâches ménagères ou agro-pastorales. Mais il est aussi une charge puisque les écologies sont toujours plus élevés alors que, comme nous le verrons, l'école est tenue pour nécessaire au développement de l'enfant.

La dation du nom

There is a saying (a Kikuyu one) *mündu ūri mwana ndakuaga* whoever have a child will never be forgotten since this child will name after him/her. (JNW RA_S: Q1) ¹⁶²

Avant de considérer la dation des noms en tant que telle, il nous faut nous arrêter sur la notion d'esprit individuel qui caractérisait les Kikuyus précoloniaux. En effet, elle a donné lieu à des interprétations, à nos yeux

¹⁶¹ «A person who don't have a child can not help at all because a child makes one to unite and co-operate with the community.» (JNM RA_S: 2)

¹⁶² Nous n'avons pu retrouver ce proverbe ni dans la collection de Barra (1960), ni dans celle de Njūrūrī (1983), ni encore dans le recueil de Kabira (1988). Il n'apparaît pas non plus dans l'article de Mathu (1976).

erronées, d'une réincarnation des âmes défuntes. Si les noms se transmettent impérativement des grands-parents aux petits-enfants, il ne s'agit pourtant pas d'une réincarnation personnelle, mais bien plutôt d'une participation phylogénétique à la famille étendue. Refuser de nommer son fils selon son père équivaut à briser la phylum familial et à nier l'accomplissement de soi auquel peut prétendre le futur grand-père. Outre ses implications pour comprendre les pratiques onomastiques et funéraires, ce détour «spirituel» se révélera fondamental lorsque nous voudrons comprendre l'attachement à la terre, au cœur des pratiques migratoires.

Louis Leakey ne mentionne que très rarement la réincarnation et toujours de façon ambiguë. D'autres chercheurs, dont Greet Kershaw, ont abordé ce thème incidemment; leurs contributions nous permettront de compléter ou de relativiser l'apport de Louis Leakey (1977: 1105-1106) dont voici la conception des esprits qu'il impute aux Kikuyus: «In spite of dwelling for all eternity in the spirit world, spirits were reincarnated in their descendants. This applied only to the spirits of those who were already married, and who therefore had actual or classificatory descendants. The fact that a spirit was reincarnated did not mean that it left the spirit world, for the Kikuyu conception of a spirit was that it was at the same time one and indivisible, and yet multiple and divisible. The shadow was not divisible, but every spirit had an indefinable part that could be reincarnated in descendants. Moreover, the part of a spirit that could be and was reincarnated could be multiple, and it could be reincarnated before the body in which it lived had died. Thus every first-born grandson of a man had reincarnated in him a part of the spirit of his grandfather, even if his grandfather was still alive¹⁶³, and he therefore was his grandfather. It was definitely not the *kīruru* (shadow) of the grandfather that was reincarnated in the first-born grandson [...] This is a somewhat complicated conception, and the Kikuyu that I talked to had difficulty expressing it in words, and yet had no doubt about the facts.» Il existait donc un concept d'esprit difficilement appréhendable par un fils de missionnaire, car il recouvrait des réalités différentes de ses catégories conceptuelles.

Cette notion, dans son extension parfois contradictoire, nous paraît semblable au concept de *riika* qui recouvrait des réalités sociales différentes, complémentaires et complexes. En ce qui concerne le *riika*, les Kikuyus se faisaient un plaisir de jouer sur cette complexité en passant

¹⁶³ Greet Kershaw (1973: 57) contredit cette affirmation lorsqu'elle parle des Kikuyus de Nyeri: «If they [les grands parents donnant leur nom] are still alive, then the circumcision year of the grandparents often becomes the name of the child.» Il est probable qu'il s'agisse d'une des multiples variations qui caractérisaient les différents groupes ethniques réunis sous le nom de Kikuyu.

d'un sens à l'autre dans la conversation, sans en avertir l'interlocuteur ¹⁶⁴. C'est dans la polysémie du terme d'esprit et dans ses manipulations par des interlocuteurs narquois que réside l'identification, à nos yeux erronée, entre la conception du *ngoma* et la réincarnation. Rappelons que chez les Kikuyus, comme ailleurs en Afrique sub-saharienne, le contrôle de la communication et la dissimulation de l'information faisait partie du statut d'ancien. Cet enseignement au «goutte à goutte» reproduisait le pouvoir des anciens sur les jeunes générations et facilitait l'incorporation de la retenue et du respect parmi les jeunes ¹⁶⁵. Il faut avoir assisté à la remise en place de «jeunes» hommes, parfois âgés de quarante ans, au moyen d'une simple phrase qui ouvrait des perspectives insoupçonnées sur un domaine présumé connu, pour saisir les dimensions psychologiques et sociales de ce contrôle de l'information en milieu oral. Il n'est dès lors pas étonnant d'imaginer les (vieux) interlocuteurs des (jeunes) ethnographes britanniques jouer avec brio et ironie de cette pratique.

Il y a bien «quelque chose» qui passe des grands-parents aux enfants, mais ce quelque chose n'est pas une âme individuelle, contrairement aux affirmations de certains ethnologues qui ont cru y découvrir la réincarnation des âmes défuntés. Dans les textes des premiers ethnologues, il n'existe pas de données précises sur cette transmigration de l'âme, mais bien plutôt une conception confuse de l'âme et de la vie *post-mortem*: «To the Akikúyu the soul in life is the N'gor'o, or ego; it is the expression of a man's individuality, the breath of life [...] The N'gor'o ceases to exist with the demise of the body [...] A man's spirit after death is termed N'goma [...] There is also a modified belief in the transmigration of souls, for, in addition to the spirits which move about freely there are some which have passed into particular forms of animal life» (Routledge 1910: 239-241). Les époux Routledge continuent en parlant d'un enfer proche de l'Hadès grec, d'ailleurs présent dans de nombreux contes kikuyus. Le court chapitre sur l'âme (1910: 239-244) manifeste bien, dans la retranscription de lambeaux de dialogues, les préoccupations ethnographiques de l'époque: les auteurs cherchent à positionner les «croyances» kikuyus par rapport aux grandes religions indo-européennes. Plus tard, seuls des passages obliques font allusion au destin de l'«âme» après la mort, comme si sa réincarnation était

¹⁶⁴ «Cette imprécision, qui a été une source durable d'incompréhension, n'est pas le reflet d'une confusion qui dénoterait une inorganisation mais l'usage, peut-être délibéré, des vertus de la polysémie. On évoque autre chose tout en parlant de la même chose. Kershaw rapporte ainsi que les Kikuyu passent aisément d'un sens du mot *riika* à un autre par le biais de la filiation et de l'onomastique: tel homme donnera pour lui-même le nom de son année de circoncision; pour son père, le nom de son régiment; pour son grand-père et quelques ascendants, les noms de génération; au-delà, ils emploient une formule *tene na tena* ("il y a bien longtemps").» (Peatrik 1994: 25)

¹⁶⁵ Voir le texte de Jamin (1977).

admise par tous les spécialistes, sans qu'elle n'ait jamais fait l'objet d'une description. Ainsi; C.W. Hobley (1922) ne la mentionne nulle part, Louis Leakey (1977) n'y fait référence que rarement et souligne sa perplexité, John Middleton et Greet Kershaw (1965) restent discrets, alors que tous les autres auteurs que nous avons consultés sont silencieux. Encore dernièrement, Elizabeth Tietmeyer (1991) affirme la réincarnation de l'âme sans nous donner les sources de sa certitude. Cette discrétion, cette confusion et cette gêne ne dissimulent-elles pas l'effet d'une rumeur ethnographique ?

Il nous faut tout d'abord distinguer l'ombre *kĩruru* de l'esprit proprement dit, bien que Leakey (1977: 1104) nous affirme: «In fact, spirit were identified with a person's shadow, and at death it was the shadow of a person which went to the spirit world», et il précise (1977: 990): «If you asked a Kikuyu where a man's spirit was while he was alive, his answer was, "*Kĩruru giake nĩ ngoma*". (His shadow is his spirit.) incidental to this idea is the Kikuyu belief that no dead body could cast a shadow, a fact which all solemnly affirmed!» Mentionnons ensuite l'esprit (*ngoma*) du décédé qui demeure dans le monde souterrain et peut intervenir dans le monde des hommes. Ce n'est ni ce *ngoma* qui se réincarne dans le nouveau-né, ni l'âme du grand-père encore vivant qui transmigre vers ce nouveau corps. Il n'existait aucun concept de transmigration des âmes chez les Kikuyus.

Des libations aux esprits des ancêtres *ngoma*, représentés par les personnes décédées récemment étaient bien effectuées. Il était vital d'apaiser ces esprits «anxious to cause the death of the living in order that the living might join them in the spirit world» (Leakey 1977: 1104). Ces âmes, parfois errantes, cherchaient à attirer les vivants, car: «Although the spirits of the departed dwelled in their own country in the bowels of the earth, they were nevertheless also present (but invisible) in and around the homes they had dwelt in on earth. They could therefore always be called upon, spoken to, and prayed to in the homestead at any time to the day or night. In particular the spirits liked to frequent the hearths of the huts in the homestead, and therefore, as we shall see, libations were commonly poured out to them there. (Leakey 1977: 1105). Pourtant ces esprits n'étaient pas systématiquement néfastes pour tout un chacun, car ils étaient censés veiller sur les membres de leur famille. C'est d'ailleurs ce lien entre les esprits des propriétaires décédés et la fertilité de la terre qui rendait tout achat de terre potentiellement dangereux si l'ancien propriétaire ou un membre de sa famille n'était pas adopté d'une manière ou d'une autre, car «les esprits des personnes décédées récemment étaient liés à la terre familiale, et habitaient quelque part en dessous de celle-ci [...] Ils étaient censés garantir à leurs descendants l'exploitation fructueuse et incontestée de leurs terres» (Buijtenhuijs 1971: 37). En effet, l'exploitation fructueuse et incontestée était réservée aux descendants des personnes décédées et enterrées au sein du *gĩthaka*. La «vie» de ces esprits n'était pas trop contraignante puisque: «As a departed spirit, too,

his life would not be unpleasant, for his needs would be seen to by those members of his family who remained on earth and by their descendants, and eventually his spirit would be reincarnated and take its place once more among the living» (Leakey 1977: 937). D'où l'importance des sacrifices et des libations destinés à nourrir les esprits des défunts de la famille, qui en retour protégeaient ce que les vivants avaient de plus sacré: la terre du *mbari*. Seuls, les esprits délaissés pouvaient porter atteinte à la santé des vivants ou de leurs biens.

Une dernière précision sur les esprits permettra de compléter notre tableau spirituel. En effet, bien mourir (ou tout au moins pas trop mal) était la condition pour que l'esprit qui animait le corps (*n'gor'o*) se métamorphose en esprit de décédé (*ngoma*). En effet, il fallait au moins avoir eu des enfants pour exister en tant que personne dans le monde des trépassés. Les pratiques funéraires marquaient une claire différence entre la mort des personnes avec ou sans enfants, puisque: «The death of an unmarried man was spoken of as *gĩkuũ gĩa thaka* (the death of a *thaka*), and no unmarried man was ever buried. Unless he died so suddenly and unexpectedly that it could not be avoided, no such person was ever allowed to die inside a hut, but when his death was near he was carried out by his brothers or cousins to die in the *kibĩrĩra*» (Leakey 1977: 955). La notion de *thaka* englobait dans un ensemble indifférencié les esprits des morts sans enfant et Louis Leakey (1977: 988) de préciser à ce sujet: «All those who had had children, even if the children were all dead were treated in a special way which included the performance of a full *Hukũra* ceremony and the sacrifice of a special ram or ewe for the spirit of the deceased. The spirits of those who had not married or who had not yet borne children did not have a ram or ewe sacrificed to them [...] from these facts we see why every Kikuyu was so anxious to have children; it meant, among other things, that the spirit achieved a status which it would not have had otherwise». Ce statut de l'esprit était réactualisé à chaque décès, car la famille, après la mort de l'un de ses membres, offrait un sacrifice aux esprits des défunts de la famille dans le cadre des cérémonies de purification (*hukũra*) indispensable à la reprise de la vie quotidienne. Or, dans ces moments et en présence de l'ensemble des membres de la famille, les décédés étaient appelé par leur nom: «When the list of names of married, deceased relatives of the same generation as the dead person had been exhausted, more pieces of meat were offered to the spirits that were called *thaka*. These were the spirits of dead members of the deceased's generation who died before they were married and who would therefore never be reincarnated, since they had no descendants. Such spirits were never mentioned or called upon by name, but were addressed as *thaka*» (Leakey 1977: 946). Ne pas avoir d'enfant condamnait le malheureux à la mort sociale, en sus de la mort biologique. Il sombrait dans l'oubli irrémédiable.

Le principe qui veut que les grands-pères et les petits-enfants se trouvent dans la même classe générationnelle, explique les pratiques onomastiques. Louis Leakey (1977: 837-838) mentionne cette identité en faisant allusion à la réincarnation lorsqu'il parle de l'emploi des termes d'adresse: «It was because men took the names of their grandfathers and his brothers, and reincarnated them, so keeping the family alive. So a man who had his grandfather's name, and reincarnated him, passed that name on to a grandson, who in his turn would be his reincarnation. Therefore, it was quite reasonable for a man to address his own grandson as my grandfather, and also his great-nephews.» L'auteur, à l'instar d'autres écrivains¹⁶⁶, nous semble faire ici un usage abusif du terme de réincarnation. Comme nous venons de le voir, il n'était pas question de réincorporation de l'esprit du défunt dans le corps du nouveau-né, ni d'une quelconque métempsy-cose. Il s'agissait d'une part de la participation phylogénétique à la famille en tant qu'unité et d'autre part de l'expression du régime générationnel. La conjonction de cette conception fusionnelle de la famille et du principe générationnel explique que certains observateurs de la «société kikuyu» y aient vu une forme de réincarnation. La réincarnation dont parlent ces auteurs n'était donc qu'une manière d'exprimer l'identité générationnelle entre les grands-parents et les petits-enfants et l'attachement primordial à la famille qui transparaisaient dans les dires de leurs interlocuteurs. En effet: «Le Kikuyu ne trace pas de ligne radicale entre le monde des vivants et celui des morts. Aussi, la famille kikuyu forme-t-elle une seule unité continue, qui s'étend bien au-delà de l'organe social présent et visible, et qui embrasse les vivants, les morts et ceux qui sont encore à venir» (Neckebrouck 1978: 98). Nous concevons le «quelque chose» – dont parle Louis Leakey – qui passe du grand-parent au petit-enfant comme l'affirmation d'une participation phylogénétique au *mbarî*, en d'autres termes, comme l'expression du sentiment de familiarité et d'appartenance biologique à un lignage¹⁶⁷. Cette «part indéfinissable de la personnalité» qui transmigre des grand-parents aux petits-enfants trouve son explication dans le régime générationnel qui prescrit une identité formelle entre les générations intercalées.

¹⁶⁶ «In präkolonialer Zeit war dieses System der Namensgebung Ausdruck für den Glauben an die Reinkarnation der Verstorbenen in ihren Enkelkindern. Heute wird diese traditionelle Form der Namensgebung unter Hinzufügung von christlichen Vornamen immer noch praktiziert, allerdings hat sie ihren religiösen Hintergrund verloren» (Tietmeyer 1991: 21). Cet auteur succombe ici – comme ailleurs dans son texte – à la réalité du verbe, sans se préoccuper des réalités sociales qu'il recouvre. Car l'arrière-fond religieux supposé expliquer la réincarnation des âmes est une construction ethnographique sur un arrière-fond évolutionniste, et non un élément propre au Kikuyus précoloniaux.

¹⁶⁷ Voir Neckebrouck (1978: 468 n. 30, 1983: 353-354).

Nos interlocuteurs étaient très clairs lorsqu'ils nous affirmaient qu'ils n'y avaient aucune relation entre l'âme (chrétienne) du grand-père et celle du petit-fils. Ils soutenaient qu'il s'agissait là d'une forme de communion spirituelle et de perpétuation d'un caractère qui ne présume d'aucune transmigration. Contrairement à d'autres éléments des pratiques sociales précoloniales, les interlocuteurs ou les auteurs de récits, ne faisaient preuve d'aucune gêne et ne ressentaient nul besoin de réaffirmer leur christianisme dans les réponses à nos questions. Cet aspect leur paraissait bénin, dénué de toutes relations avec la sphère du religieux ou avec l'orthodoxie chrétienne. Il n'était jamais question de l'âme lorsque nous parlions de la dation des noms; seuls les traits de caractères consécutifs à l'homonymie expliquaient la familiarité qui prévaut entre grands-parents et petits-fils homonymes. Il est bien sûr délicat de reconstituer la conception du *ngoma* à partir d'informations actuelles, mais celles-ci confirment la différence entre la reproduction cyclique des noms et les questions spirituelles qui transparait des documents coloniaux.

Aujourd'hui, chacun considère toujours la réactualisation des noms ¹⁶⁸ des parents dans leurs petits-enfants comme impérative, mais sans pouvoir expliquer cette pratique inéluctable. Les parents n'y voient en aucun cas la réincarnation des ancêtres, mais la participation phylogénétique à la famille, comme le montrent les récits que nous avons collectés. Ainsi, il faut en premier lieu nommer ses enfants d'après ses parents pour ne pas perdre les noms de la famille et pour conserver le souvenir des personnes décédées. Nous verrons plus bas que le souvenir correspond au respect dû aux parents et, en arrière fond, à leurs esprits défunts:

The reasons why people name their children after their family members' names are this. As it is done by my tribe the Kikuyu, it is a customs and since it was started by our grand-grand-fathers we too should not pardon it since by so doing it's a show that we are in contact with by naming after them, although having left us. It's a way of remembrance. (JNW RA_S: Q19)

Coutume, souvenir et communion avec les parents par delà la mort expliqueraient cet attachement profond. Pourtant les pratiques «traditionnelles» kikuyus sont rarement à l'honneur lorsqu'elles contredisent les canons de la modernisation. Ainsi, on peut penser que, puisque la dation des noms relève de la liberté individuelle en Occident, les pratiques onomastiques

¹⁶⁸ Précisons que le nom dont il est question ici se limite au nom Kikuyu. Le nom chrétien dépend du choix des parents: «But the name we are speaking of now [Hmm], is... is it only the Kikuyu name or is it only the Christian's name? Or both?

– For a Kikuyu name, it is a must you name it after...

– What about the Christian's name?

– It will depends on... it will be the desire of the... of the mother.» (W1_MAI CHI: 2)

kikuyus peuvent perdurer sans mettre en péril les prétentions modernistes de leurs auteurs. Et un autre confirme:

The main reason of the naming of the children after their family members is to make sure that even after death, the family members are believed to be living due to the physical appearance of the kids. The other reason as per this customs is concerned is to show a positive response to the ways in which the parent nurtured you. This is by making sure that you suffer just like the way your parents suffered with you so as to show them that you really appreciate the strains by naming that kid the name of her/his grandfather, grand-mother and all the other members. (DK RA_S: Q19)

L'apparence physique supposée semblable entre grands-parents et petits-enfants doit rappeler aux vivants le souvenir des ascendants décédés. En outre, nommer selon les grands-parents montre le respect que l'on porte à ses parents, car il s'agit de faire «renaître» leurs propres parents et de payer la «dette de vie» qu'ils portent à leur égard.

L'aspect générationnel est presque absent de l'esprit des jeunes auteurs de ces textes. Seul, un auteur sur les dix écrit:

[Naming is] also to differentiate members of one clan and another. This is because different clans have different names, e.g. for the Kikuyus *mbari ya Mwangi* and *mbari ya Irungu* these two clans have different names thus one would know a member of his clan just by name. Also it is a show that one is still following cultures of his ancestors. (JNW RA_S: Q19)

Nous reconnaissons là dans son expression confuse le souvenir du principe de l'alternance générationnelle que les noms reproduisaient. Clan traduit ici le mot *riika* et il est curieux de voir notre auteur parler de *mbari* pour signifier les générations Mwangi et Maina (Irungu faisait référence à la génération montante des Maina Irungu), faut-il y voir l'assimilation du régime générationnel au régime de la parenté, le seul qui perdure aujourd'hui?

Pourtant, même si le régime générationnel n'est plus connu des jeunes gens, il pèse encore sur les relations entre grands-parents et petits-enfants comme le souligne la complicité dont elles sont empreintes. En effet, il est de bon ton de plaisanter avec ses grands-parents, surtout avec celui dont on porte le nom et qui représente une forme de double, censé partager certains traits de caractère. Cependant, ces plaisanteries se limitent à créer une atmosphère amicale et restent toujours respectueuses. Elles ne correspondent pas à la parenté à plaisanterie telle qu'on peut la rencontrer dans d'autres groupes ethniques. Par ailleurs, la complicité qui caractérise les relations entre les générations alternées contrecarre la crainte dont les jeunes témoignent à l'égard des anciens en raison de leur malédiction potentielle. Cet aspect éclaire les tensions qui régnaient entre les différents

régimes qui informaient la reproduction sociale kikuyu. En effet, le jeune homme craint l'ancien, mais en même temps, il en est très proche, puisqu'il est censé reproduire sa personnalité et appartenir à la même génération. Les relations quotidiennes étaient empreintes de complexité et laissaient libre cours aux manipulations, car chacun pouvait avancer l'un ou l'autre des principes organisateurs selon les situations. Ainsi, il pouvait être utile d'affirmer son identité générationnelle à un moment et prétexter le respect dû, expression de la crainte de l'ancien, pour esquiver le contact à un autre moment. C'est un nouvel exemple de la marge de manœuvre que présentaient les manipulations des registres identitaires.

Les sanctions qu'encourt le parent, en général la femme, qui ne suit pas la coutume lorsqu'il nomme ses enfants montrent bien l'importance qui reste attachée à cette pratique:

In Kikuyu parents, if you do not name your children after your parent, you will be hated and humiliated by the community. That is they will be talking evil about you thinking that your relationship with your parents is bad. They will also regard you as an outcast who have been disowned by his parents, (HNM RA_S: Q20)

Les sanctions vont de la déconsidération à la mort de l'enfant par malédiction parentale. Il ne s'agit pas seulement d'une affaire de famille, car l'ensemble du voisinage se met à médire sur le couple qui fait un tel affront à ses parents et à tous ses ascendants. Chacun cherchera les raisons obscures d'un acte aussi odieux, car il équivaut à renier ses parents en leur refusant le statut de grands-parents. Mais il ne s'agit là pas seulement des parents vivants, car les esprits qui portent leurs noms seront également offensés par cet acte qui leur dénie le droit au souvenir. Ils interviendront pour punir les coupables en retirant la vie au nouveau-né, comme ses parents ont tenté de le faire, dans le souvenir, à leur égard:

The spirits of those whom have denied this respect may start haunting the members of the family in question, either by diseases or to point of death. The family may remain in problems for a long time and these would continue to their children and to the children of their children. The children may die and the parents may be denied the right of birth. (JNW RA_S: Q20)

Outre la mort et la maladie, les esprits des défunts risquent de retirer au couple réprouvé le pouvoir de génération. Il s'agit d'une vengeance terrible, car la stérilité faisait du malheureux un incomplet qui ne pouvait plus prétendre à l'accomplissement de soi. Remarquons que l'auteur de la citation précédente est celui qui mentionnait le principe générationnel précédemment: il représente, en dépit de son âge (22 ans), le courant traditionaliste de la «société kikuyu». En effet, il est un des seuls à parler

des esprits des défunts qui viendront hanter les parents irrespectueux, et par là à faire référence aux pratiques religieuses kikuyus. Les autres auteurs nous parlent simplement de malédiction parentale, sans la relier aux esprits des défunts:

if a gentleman has a child he has not called him after his father's name or mother's, it is not good because he was born and it is also a must he should give to children and name them father or mother and if you don't name after that, you are going to have a curse as those who were denied birth of children. Other children you can name them after other relatives, but if don't name them after other relatives, then it's a curse. The parents will be useless in future as he will have a curse and also the child will look as if he is not blessed in this world. (JMK RA_S: Q20)

Remarquons toutefois qu'il était possible de nommer son enfant en esquivant l'obligation de donner le nom d'un parent. Mais cela ne pouvait se faire qu'après avoir consulté un thérapeute traditionnel (*mũndo mũgo*) qui déterminait la cause de maladies ou de morts répétées d'enfants en bas âge et en plaçait l'origine dans la dation d'un nom interdite par un esprit défunt. Ainsi:

Parents become angry when their daughter tries not to name her child after them and will think as if the girl has a special problem affecting and can decide, i.e. the parents decided to call a meeting of *mũhĩrĩga* to see why she could name her child after the parents. In the meeting the parents will tell her that they must leave behind a curse because of showing that these are not her parents [...] she forgot in Kikuyu that to refuse your parents doesn't get healed. So always the child will always have problems. (MWN RA_S: Q20)

Si le conseil de famille arrive à la conclusion que les raisons de cette nomination sont impératives, aucune sanction ne sera prise. Dans tous les autres cas, l'irrespect manifesté par le refus de nommer un enfant selon ses parents sera sanctionné par des problèmes de santé pour l'enfant et par des difficultés de procréation pour les parents. En outre, ce reniement constitue un acte irréparable qui affecte indéfiniment son auteur: il ne peut être soigné et devra en subir les conséquences. D'ordinaire, la malédiction suit automatiquement le refus se soumettre aux pratiques onomas-tiques usuelles:

She is saying it is very, very serious not to name. Even if you are angry, even if there is any... indifferences in the house between the husband and the... the wife [Hmm] If you don't name that boy [Hmm] the first born to the father's, to the husband's father [Hmm] I mean to the grandfather to the boy that will just trying to give her a kind of *kĩrumi* [a curse] A curse ya. And that one will automatically affect the boy [Hmm] the boy can die. (WI_MAI CHI: 3)

Il faut souligner un autre aspect de la dation des noms qui représente, à l'instar de la malédiction parentale, un puissant moyen de pression sur les enfants à disposition des parents. En effet, les grands-parents du nouveau-né peuvent refuser de voir leur nom se transmettre au bébé. Ce refus trouve son origine dans l'irrespect que leur ont témoigné leurs enfants et équivaut à une malédiction. Il constitue une sanction terrible, car la mort du nouveau-né doit s'ensuire irrémédiablement:

There are some parent who say that they should not be named after by anybody, this is a punishment to the person named so that if he is not named appropriately, he/she only has no option apart from dying so it's not good not to name the child in somebody else. If the grand-parents of the new-born or anybody else fails to agree on being named then the children are named after animals that's why we have names like Wangombe, Njogu, etc. But the third name should be the one from that person who denied his name being named. To the parent of the kid, there is nothings that happens to the parent apart from loosing the kid. (DK RA_S: Q20)

Ainsi, le fils ou la fille qui rejette ses parents verra sa descendance condamnée à périr ou à disparaître, en raison des sanctions parentales. Le pouvoir parental, bien que déstabilisé par la désarticulation de la «société kikuyu», conserve toujours les moyens d'assurer son assise. Les enfants ont d'une part l'obligation de nommer leurs enfants selon leurs parents – sous peine de perdre leur progéniture et leur capacité d'engendrer –, et d'autre part ils doivent recevoir l'acquiescement des parents pour pouvoir nommer ainsi leurs enfants. Nous avons vu que les enfants conditionnent la réussite individuelle, il est aisé de comprendre l'étendue du pouvoir parental dans la pratique apparemment anodine de la dation des noms. Il s'agit là d'un puissant moyen d'assurer l'autorité des parents sur leurs enfants.

Les malédictions

[...] il y a dans la société kikuyu un nombre pratiquement infini d'interdictions (*mágiro*) dont la violation (*noki*) entraîne infailliblement une sanction négative d'origine surhumaine frappant automatiquement son auteur. La violation de l'interdiction plonge, en effet, le coupable dans un état de souillure (*thahu*) qui finit, dans la plupart des cas, par le précipiter vers une mort certaine, à moins que des mesures appropriées ne soient prises pour enrayer ses effets destructeurs. (Neckebrouck 1983: 270-271)

Avoir des enfants est une bonne chose, mais encore faut-il pouvoir les élever et, après la circoncision, contrôler leurs élans d'indépendance irrespectueuse. La malédiction parentale offre aux parents un moyen de conserver leur autorité sur leurs enfants. La quasi-disparition de la notion de souillure rituelle (*thahu*) consécutive à la période d'état d'urgence, ne s'est pas accompagnée d'un affaiblissement du pouvoir de maudire ses enfants. Nous voyons là un signe de la prégnance toujours actuelle des relations familiales sur les individus, au détriment des relations sociales plus générales. En effet, la famille patrimoniale conserve, comme nous l'avons vu, toute son importance pour les événements qui ponctuent la quotidienneté. La possibilité que conservent les anciens, en cas d'événements graves, de maudire les enfants confirme cette influence.

Indépendamment des relations de parenté, la menace d'une souillure rituelle qui pesait sur ceux qui ne respectaient pas les prescriptions de la morale kikuyu était un puissant facteur de cohésion sociale. Au vu de la désarticulation que nous avons constatée dans la disparition du régime générationnel, du régime des classes d'âge, dans la perte d'importance du lignage (*mbari*), et dans la multiplication des filles-mères, le garant méta-social représenté par le *thahu* a disparu des pratiques quotidiennes. Si la malédiction agit sur la seule famille patrimoniale, la souillure rituelle s'attaquait à la famille étendue et, par extension, à la société tout entière. Cette extension sociale du *thahu* se manifestait avec éclat au cours des purifications censées affecter l'ensemble de la «société kikuyu» lors de l'*ituika*. L'accent mis par Louis Leakey sur le *thahu* est révélateur du basculement de la portée de ces deux notions. Une quarantaine de pages sont presque exclusivement consacrées à la souillure rituelle, alors que la malédiction parentale n'est pratiquement pas évoquée dans les 1'400 pages de son ethnographie. En outre le terme de *kirumi* n'apparaît pas dans son glossaire. Le *thahu*, omniprésent au début du siècle, n'a plus droit de cité au moment où le *kirumi* se déploie dans le contrôle que les parents exercent sur leurs enfants.

Ce terme – *Kirumi* – se traduit en Kikuyu par malédiction du lit de mort. Il s'agit de la malédiction que jette le mourant à ses descendants et qui n'affecte que ceux apparentés par le sang. Pourtant, nous utilisons ce terme kikuyu dans une acception plus large qui englobe l'ensemble des malédictions parentales, étant entendu que la malédiction du lit de mort est bien plus grave que les autres et surtout qu'elle est irrévocable¹⁶⁹. Certes, nous forçons quelque peu l'opposition entre *thahu* et *kirumi*, pourtant une distinction importante existait entre l'un et l'autre, au vu de leur extension potentielle. C'est d'ailleurs la portée sociale du *thahu*, opposée à la portée familiale du *kirumi* qui explique que la souillure rituelle ne puisse subsister qu'en présence d'une reproduction sociale cohérente; alors que la seconde se maintient aisément au sein de la famille patrimoniale.

Précisons tout d'abord la notion de souillure rituelle que Louis Leakey (1977: 1232) distribue ainsi: «There were five principal types of ceremonial uncleanness [...] Of these, that which was known as *thahu* was probably the commonest, uncleanness due to witchcraft (*ûrogi*) came next, uncleanness caused by dirt (*gîko*) came third, then uncleanness due to misfortune (*rûruto*), and finally, uncleanness as a result of disease.» Seule le *thahu* nous intéressera ici alors que nous nous pencherons sur la sorcellerie dans la suite de notre texte. Notre auteur continue en définissant le *thahu*: «The outward sign of the condition of *thahu* was a wasting away without visible cause, and this condition was seen in both human beings and in livestock [...] If a person or an animal was afflicted in such a way and reached the stage where it showed the symptoms above described, it had to be purified as soon as possible, or the condition would become more severe and end in death. *Thahu* could be contracted either with or without the knowledge of the person contracting it; it could be contracted through the actions of the person himself or through the acts and agency of some other person, and it was contagious, so that a person who was into the *thahu* condition, whether the *thahu* had become visible or not, could pass that *thahu* on to other people in a variety of ways» (Leakey 1977: 1232-1233). Il poursuit en décrivant dans la suite du chapitre les cérémonies spécifiques à chaque type de souillure rituelle. Elles impliquaient la présence de membres de la famille étendue et bien sûr du thérapeute traditionnel, le *mûndo mûgo*¹⁷⁰. Ainsi, le *thahu* n'est pas indépendant de la parenté, puisque sa présence est requise pour purifier le patient, mais la contagion potentielle atteint

¹⁶⁹ Price (1996: 423-424) mentionne l'usage d'une malédiction (*mûgambu*) dans le district de Mûrang à pour inciter les enfants à respecter leurs parents, il précise: «Some young people no longer fear *ûrogi*, but all fear the *mûgambu* curse, especially if it has been cast by a parent. If a living person casts a curse on a member of his family, that person will suffer misfortune on the death of the curser.»

¹⁷⁰ Voir également Hobley (1922: 134-141) et Good et al. (1980).

l'ensemble du groupe local, voire au-delà, et non la seule famille consanguine à laquelle se limite la malédiction parentale. Le *thahu* avait besoin des thérapeutes traditionnels que sont les *ando ago* pour informer les pratiques sociales. En effet, sans eux, les personnes «souillées» – et les multiples occasions de contracter une souillure rituelle laissaient peu d'échappatoires à l'individu – étaient condamnées à périliter puis à mourir. L'ensemble de la population était donc menacé par la contagion.

La période de la Guerre civile (1952-1960) a mis à mal la reproduction sociale kikuyu. L'interdiction des réunions et des fêtes, la destruction des réseaux de parenté et le remaniement parcellaire ont contribué à la disparition de ce qui survivait des rituels de la «société kikuyu» précoloniale.

La «villagisation» a, par les souillures rituelles qu'elle impliquait, rendu l'univers du *thahu* caduque. L'un de nos interlocuteurs relie explicitement l'abandon des prescriptions relatives aux *thahu* à cette période. Il nous affirmait que les Britanniques ont obligé les gens à effectuer des tâches qui comportaient une souillure rituelle intense, telles le transport de cadavres ou le nettoyage du sang laissé par les morts à l'intérieur des camions¹⁷¹. Or, dans le cadre des villages fortifiés, il n'était pas possible de procéder aux cérémonies de purification rituelle qui auraient permis de se libérer de cette souillure.

Le surcroît de souillures enduré au cours de la «villagisation» (vie communautaire, transport de blessés et de cadavres, suppression des rituels de purification...) a donc détruit le sens du *thahu*. En effet, si l'infortune et la mort ne se produisaient pas après la contraction d'une souillure grave, la notion de *thahu* dévoilait une faillibilité qui réclamait une explication. Or, les spécialistes qui auraient pu redonner un sens à cette situation particulière ne pouvaient officier. D'une part, l'usage des *ando ago* par les Britanniques pour «nettoyer» ceux qui avaient prêtés serment au cours de mise en scène de cérémonies de purification avait discrédité les «sorciers de Sa Majesté»¹⁷² et diffusé le doute quant à l'efficacité de leurs pouvoirs. D'autre part, l'échec des Mau Mau, dont de nombreux groupes étaient épaulés par des *ando ago* lors de la Guerre civile, a mis en évidence la faillibilité de leurs prédictions et de leurs moyens thérapeutiques. Les thérapeutes traditionnels étaient perdants sur les deux tableaux. En outre, mis à part les services religieux chrétiens, toute réunion de plus de deux personnes était interdite au sein des villages.

¹⁷¹ Ce point est également relevé par Leaky (1977: 1234): «*Thahu* that had been caused by contact with death was of a very serious nature, and the exact degree of the seriousness depended upon the extent of the contact. Those who actually touched a dead body contracted the condition of *thahu* in a much more serious form than those whose contact was due only to relationship.»

¹⁷² «Witch-doctor of Her majesty» était le sobriquet qui affublait les thérapeutes kikuyus qui se prêtaient aux mascarades du gouvernement.

Il était ainsi exclu de procéder à un rituel de purification personnel, même si un thérapeute kikuyu se trouvait dans le village. Le *thahu* perdait ainsi beaucoup de sa crédibilité, puisqu'il était possible d'encourir maintes souillures sans voir sa situation personnelle ou celle de sa famille empirer. Ce concept s'est effondré sous son propre poids – il impliquait un ensemble important de pratiques sociales complexes – et a perdu son sens puisqu'il révélait son inefficacité.

Bien que de rares *ando ago* constituent parfois encore un recours parmi d'autres face à l'infortune, d'ordinaire, ils sont reniés en raison de leur «paganisme» par les chrétiens. La disparition progressive des thérapeutes kikuyus ne permet plus au *thahu* d'être omniprésent dans la vie quotidienne, comme avant la Guerre civile lorsqu'il traversait l'ensemble des pratiques sociales: «c'est que, très souvent, le *thahu* [était] à proprement parler inévitable, notamment dans les cas où sa contraction va nécessairement de pair avec l'accomplissement d'un devoir. Il s'ensuit que *voiens nolens* la plupart des Kikuyus [étaient] régulièrement en état de *thahu* [...] Tout déplacement, toute rencontre, tout attouchement d'une personne ou d'un objet [étaient] potentiellement générateurs de *thahu*» (Neckebruck 1983: 270). Si la notion de *thahu* n'apparaît presque plus dans les pratiques quotidiennes, la crainte qu'il inspirait resurgit dans les moments de crise. La terreur éprouvée par un fils lors d'un conflit conjugal entre ses parents fournit un des rares exemples à notre disposition de la prégnance du *thahu* aujourd'hui.

Un soir, nous conte ce jeune homme, il entend son père et sa mère se disputer féroce­ment. La mère vient d'apprendre que son mari désire épouser une seconde femme. Elle s'y oppose par tous les moyens; mais devant la volonté inébranlable de son mari, elle se découvre impuissante. C'est alors que notre jeune homme l'entend proférer des propos terribles: «je préfère aller coucher avec mon fils plutôt que de subir un tel outrage». C'est avec terreur qu'il va se dissimuler sous les couvertures de son lit quand il entend les pas de sa mère s'approcher de sa chambre. Bien heureusement le père cède et accepte, si ce n'est de renoncer à son projet, pour le moins de le repousser à plus tard. La menace d'effectuer un acte souillant – une mère ne peut en aucun cas coucher avec son fils circoncis – suffit à faire reculer l'époux. En effet, la transgression de cet interdit aurait induit une souillure rituelle qui aurait entaché l'ensemble de la famille et qu'il aurait été bien difficile de purifier. En effet, pour une mère, coucher dans le même lit que son fils laisse planer le soupçon de l'inceste.

Aujourd'hui, certains de nos interlocuteurs affirment ne plus savoir ce qu'est le *thahu*, tout en reconnaissant en avoir entendu le terme. Par exemple, nous avons dû expliquer à notre interprète, âgé de vingt-cinq ans, ce qu'était le *thahu*... il n'en avait qu'une notion très vague. Il s'agit d'un élément qui appartient à un passé kikuyu tenu pour arriéré et primitif, à l'instar des thérapeutes traditionnels (*ando ago*). Pourtant d'autres

nous disent que certains *thahu* sont toujours respectés, discrètement, par quelques vieilles personnes. Il est vrai que les anciens se plaignent parfois des les jeunes qui ne savent même plus respecter les règles élémentaires de la politesse. Ils citent en exemple le manque de respect entre les parents et les enfants, le fait qu'un jeune homme ait l'audace de s'adresser à une jeune fille en présence de sa mère ou l'obligation qui est faite à tout un chacun de se côtoyer dans les transports publics, alors que de strictes règles d'évitement existaient entre les différentes générations sociales. Ces critiques peuvent laisser penser que certains anciens attachent encore quelque importance à la notion de *thahu*, car la promiscuité ou l'irrespect était une cause de souillure rituelle. Dans l'ensemble, il nous semble que les jeunes n'ont plus qu'une idée approximative du *thahu*, comme c'est le cas pour le concept de *riika*.

Revenons à la malédiction parentale qui conserve toute sa prégnance dans les interactions entre les jeunes et leurs parents ou grands-parents, comme nous l'avons vu pour la dation des noms. Il n'est certes pas possible de séparer totalement la malédiction parentale de la souillure rituelle, puisque celle-là provoque celle-ci. Ainsi la notion de *thahu* englobe-t-elle celle de *kirumi*: «The *kirume* [*kirumi*] is looked upon as the severest form of *thahu* [...] in most cases of *thahu* the subject rarely dies, because it is slow in its action and the patient has an opportunity of making reparation and seeking relief from the prescribed medicine man or elders, but in the case of a *kirume* the curse is very swift in its action, the patient rapidly sickens, breaks out into ulcers and often dies before he can arrange to take measures to arrest its onslaught; his live stock will also die mysteriously. It is believed that the effective power to the *kirume* is derived from the spirit (*ngoma*) of the deceased person by whom it is imposed, assisted by the *ngoma* of the ancestors of the family» (Hobley 1922: 150). *Thahu* et *kirumi* participent donc du même univers. Pourtant, ils se distinguent par l'étendue de la contagion, car lorsque le *thahu* peut s'étendre à l'ensemble de la société, le *kirumi* se limite à la parenté biologique.

Si nous suivons C. W. Hobley (1922: 145) – le seul auteur à se pencher avec précision sur la malédiction parentale – la notion de *kirumi* se définit ainsi: «The general idea is that a dying person can put a curse upon property belonging to him, or can lay a curse upon another person, but only upon a person belonging to his own family [*mûhîrîga*]; thus, for example, the head of a village, when dying, can lay a curse on a certain plot of land owned by him and will that it shall not pass out of the family, and if a descendant sells it his speedy death is said to follow.» Nous retrouvons l'écho de cette conception lorsque Mûgo wa Gatheru (1964: 58) nous affirme en parlant de son enfance: «In other words, if a man was treated unfairly by members of his family his spirit could retaliate for him after his death – if he died before he had forgiven the wrong done. Retaliation took the form of bringing sickness into the family of those who had angered the dead one.»

Le *kîrumi* n'affecte cependant que les descendants biologiques de la famille. C'est pourquoi la parenté kikuyu, qui se définissait indépendamment des parents biologiques, avait l'avantage d'assurer la survie du lignage en cas de malédiction foudroyante. En effet: «As we have seen, it was by no means uncommon for the physical father of a child to be a quite different person from its legal father. This, to the Kikuyu way of thinking, was a great advantage. Any family was liable at some time or another to come under the influence of a curse, or some ceremonial uncleanness [*thahu*], which might have the effect of causing all members of that family to die. It was, however believed that such curses could only affect the natural physical descendants of the man upon whom the curse fell, and that any of his legal offspring who were not his physical descendants would therefore escape, and keep the family name and estate alive» (Leakey 1977: 815). La malédiction, bornée par les liens de sang s'oppose, sur ce point, au *thahu* qui se rattachait à une souillure rituelle d'ordre général, indépendante de tout lien de parenté. Une personne en état de *thahu* mettait en danger, par contagion, l'ensemble de sa famille et des personnes présentes, alors que la contagion qui suivait une malédiction s'arrêtait aux membres de la famille reliés par la parenté biologique. Néanmoins, C.W. Hopley (1922: 147-148) présente deux exceptions à l'étendue biologique de la malédiction (*kîrumi*)¹⁷³. La première se rapporte au mari vivant chez ses beaux-parents qu'il peut maudire, et la seconde au père d'une femme dont l'assurance-mariage n'a pas été payée totalement à sa mort. Ces deux personnes pouvaient proférer une malédiction sur leur famille alliée. Remarquons que ce dernier élément confirme l'interprétation du *rûracio* que nous avons proposée. La femme ne devient un membre du *mbarî* de son mari qu'après le paiement de la majeure partie de l'assurance-mariage; elle y est alors intégrée «par le sang» et est libérée des malédictions paternelles. En revanche, l'épouse peut subir les conséquences de son assimilation au *mbarî* de son mari sous la forme d'une malédiction parentale. Quant à l'époux qui vit chez les parents de sa femme, il est assimilé au lignage de ses beaux-parents, comme le souligne le fait qu'il nomme ses enfants d'après les noms de sa famille d'accueil.

Il n'existait qu'un seul moyen d'éviter la mort certaine qui suivait le *kîrumi*: «The procedure was described as follows: if a person hears that, say, a brother intended to place a *kîrume* on him, he at once takes a male goat or sheep to his village and kills it there; he offers some of the fat, some milk and beer to the dying man, who cannot refuse to forgive the suppliant, and who ceremonially spits into his hands and rubs a little saliva on his

¹⁷³ L'usage politique des malédictions par Jomo Kenyatta, et d'autres politiciens kikuyus (Haugerud 1995: 69-70), pourrait infirmer le lien biologique du *kîrumi*. Toutefois, le Président, ou l'élu local, peut être perçu comme le «père» de ses administrés, tant l'idiome de la parenté traverse les relations sociales. Voir également p. 371-372.

forehead, navel, and feet. The threatened person then departs in peace, free from any danger of a *kirume* from that person» (Hobley 1922: 148). L'auteur (150-152) continue en mentionnant une cérémonie opérée par l'énigmatique conseil d'anciens situé au-dessus du «conseil des quatre béliers», cet *athuri ya ukuu* aurait permis en de rares cas d'éviter la mort de la personne maudite.

Revenons au plateau de Laikipia, nous avons rencontré plusieurs cas où la malédiction parentale était considérée comme l'origine des malheurs qui frappaient une famille. Ainsi, une bande de voleurs a attaqué, battu et torturé un entrepreneur de Nanyuki¹⁷⁴. Quelques semaines plus tôt, sa mère s'était rendue, ivre, sur les lieux où se déroulent les activités lucratives de son fils. Elle l'avait insulté et voué aux gémonies pour d'obscures raisons. La rumeur publique y a vu la cause principale de l'attaque qui a eu lieu au domicile privé de ce malheureux entrepreneur.

Autre exemple de malédiction parentale: Trois frères étaient convenus de confier à l'aîné la vente de la plus grande partie du terrain hérité en commun de leur père. Ils désiraient, avec cet argent, investir chacun dans des entreprises commerciales ou dans des terres «nouvelles», sur la frontière pionnière que constituaient les propriétés «blanches» après l'indépendance. Le frère aîné a vendu la terre et investi l'argent à son propre profit. Il a fait patienter de longues années ses deux frères en leur contant la succession de problèmes qui retardait cette «vente». Lorsque les cadets ont découvert la vérité, ils ont fulminé de colère. Mais ils étaient impuissants, car ils avaient confié la vente à leur frère sans se prémunir contre une escroquerie. Bizarrement, les enfants du frère aîné ont commencé à disparaître l'un après l'autre. Un des fils s'est noyé dans une piscine alors qu'il terminait ses études universitaires aux Etats-Unis; l'autre fils s'est suicidé en se jetant depuis la tour du «Kenyatta Centre» de Nairobi. Seule sa fille vit encore et semble avoir échappé à cette suite de malheurs qui rappellent curieusement une malédiction parentale.

L'imputation de l'origine des malheurs à la malédiction parentale par le voisinage est décrit par une interlocutrice lors d'un entretien:

– Ya let say for example, it is according to what people will say. If... let say Maina went to the father [Hmm] and there was an indifference, they just accused each other of something that happened. She is giving an example [Hmm] Now if people knew from the around that there is some indifference between the father [Hmm] and the son [Hmm]. Then if by chance, the son gets... a problem, an accident [Hmm] then the par... the community will say» Ehhh, this is a curse from the father, they had quarrelled [Hmm] some time back» [Hmm] Ya.

¹⁷⁴ Voir *Nation* (20 décembre 1993: 5).

- What can one do to protect himself from a curse if he was cursed [Hmm] or if he thought he was cursed [Hmm].
- The person will go and repent [Hmm]. And also if there is something that is that is being asked by the person who is giving the curse [Hmm], then he will go immediately and give it out. (W1_MAI CHI: 6)

Ainsi, il suffit qu'un conflit éclate au grand jour entre un père et son fils pour que les événements malheureux qui risquent de se produire par la suite soient considérés comme la conséquence d'une malédiction parentale. Les voisins et la famille étendue exhorteront alors le fils indigne ou le père colérique afin qu'ils oublient leur différend et retirent leurs propos irrespectueux. Chacun craint que les conséquences du *kirumi* ne débordent les personnes immédiatement visées et que le désordre ne règne au sein du voisinage. En effet, même si la malédiction n'est pas censée atteindre les voisins, la suite de malheurs et de décès qu'elle suscite ne peut les laisser indifférents.

La mère occupe une position particulière au sein de la famille patrimoniale. Elle peut recourir à une malédiction implacable, qui suscite encore plus de crainte que la malédiction paternelle. Les enfants s'empressent de répondre à ses désirs pour éviter qu'elle n'envisage d'utiliser ce pouvoir terrifiant. La relation des jeunes aux grand-mères – mères des mères ou des pères – met en évidence le pouvoir impliqué par la maternité. Si une grand-mère demande ou exige quelque chose de la part de son petit-fils, celui-ci s'exécutera immédiatement avec empressement. Il ne pourra négocier la demande, comme cela peut se faire avec d'autres parents. Cette obéissance instantanée trouve son explication dans la crainte du *kirumi*. D'ailleurs, la puissance de l'imprécation semble se renforcer avec l'âge, car l'appréhension de la malédiction de la grand-mère ou des grands-mères classificatoires (i.e. toutes les vieilles femmes) est plus forte que celle qui entoure les paroles réprobatrices proférées par les femmes de la génération de la mère. Si toutes les vieilles femmes sont craintes, c'est qu'elles risquent d'appartenir à la même classe d'âge que sa propre grand-mère et d'être ainsi de «vraies» grand-mères, avec tous les pouvoirs qui leur sont dus. En outre, toutes les vieilles femmes du voisinage étaient potentiellement des parents lorsque le régime de parenté conservait son extension classificatoire. Il s'agit là d'une des rares pratiques sociales où le régime des classes d'âge, en conjonction avec la parenté étendue informe encore la quotidienneté.

Nous reviendrons sur la malédiction parentale, car elle concerne très fréquemment les questions foncières. Dans la presse, de fréquents entrefilets mentionnent la crainte de la malédiction parentale ou ses conséquences. Ainsi, le quotidien *Nation* («Man fears brother's curse», 11 septembre 1993) rapportait: «A witness yesterday told a Kiambu court that he feared being haunted by his late brother's spirit if he failed to bury his sister-in-law in

their family land. Mr Stephen Kimani Ng'ang'a, a businessman denied that his sole aim in seeking a court order to bury Florence Waitthera was to inherit his late brother's property.» Le *kĩrumi* n'est pas uniquement un instrument destiné à contrôler les relations entre les parents et les enfants, mais il peut aussi intervenir dans des querelles familiales au sein de la famille patrimoniale qui ont presque toujours une origine foncière.

Si le *thahu* a presque disparu de la vie quotidienne des migrants kikuyus, la malédiction parentale reste présente dans bien des pratiques sociales. Elle permet d'expliquer certaines caractéristiques des nouvelles communautés comme l'atteste un des auteurs de récits:

Another reason of this woman stayed alone probably the elders of her family who are died probably they left a curse *kĩrumi* that their families will not be married and so this woman stay alone without her child's father. (SM RA_W: 21)

En outre, la malédiction parentale offre un moyen efficace de contrôler l'indépendance de ses enfants et de les conserver ainsi sous l'autorité du responsable de la famille patrimoniale. Bien audacieux serait le fils qui ne se soumettrait pas aux injonctions paternelles assorties de la menace voilée d'un *kĩrumi*.

L'EXPOSITION DES CADAVRES ET L'ENTERREMENT

The fact that the Kikuyu did not bury their dead does not mean that they did not revere them. On the contrary, the Kikuyu believed in the continued existence of the spirits or "*ngoma*" of the dead. The body might be destroyed by fire or eaten by wild dogs, but the spirit did not perish. Only the spirit of a man was important after his death, and in fact if a body was not eaten up by the animals it was assumed that the dead man had not been a good-natured person. It was therefore said that sorcerers would not be eaten by the hyenas who are themselves scavengers and the lowest of animals, as even they would recognize the evil in these men and reject their bodies although their spirits had left them. (Gatheru 1964: 53)

Les pratiques funéraires kikuyus ont beaucoup choqué les premiers voyageurs, car les Kikuyus n'enterraient que rarement leurs morts et exposaient les corps aux charognards. Seules les personnes décédées après une longue vie et surtout, qui avaient passé par les étapes essentielles de l'existence – *ahomori* – recevaient l'honneur d'un enterrement. Il s'agissait des anciens

dont les fils étaient assez âgés pour transporter le cadavre¹⁷⁵. Les cadavres des enfants et ceux des adultes qui mouraient avant d'avoir accompli ce que l'éthique kikuyu considérait être une trajectoire de vie complète ne recevaient pas un tel traitement de faveur. D'ordinaire, le cadavre était abandonné à l'endroit où les proches avaient veillé le mourant. En effet, pour éviter que la mort ne souille les habitations et les vivants, les malades – dont on pressentait la fin – se voyaient conduits dans le collier de brousse qui encerclait les habitations. Là, un lieu était réservé aux agonisants: le *kibirira*. Si la mort avait surpris une personne au sein de la maison, les membres de la famille ouvraient une brèche dans le mur arrière. Les hyènes se chargeaient alors d'emporter, puis de dévorer les cadavres. Ce résumé succinct des pratiques funéraires¹⁷⁶ requiert une précision d'importance: l'exposition du cadavre ne revenait pas à négliger ou à rejeter la personne décédée, mais bien à éviter d'être atteint par la souillure rituelle (*thahu*) qui enveloppait tous les cadavres: «A dead body was an unclean thing, and in this sense death was contagious. Therefore, if any person touched a dead body, he or she had at once to be purified, as otherwise the contagion of death would be transferred» (Leakey 1977: 938). Un simple contact physique avec le mort suffisait pour qu'il faille recourir aux rituels de purification complexes et dispendieux.

Louis Leakey conçoit la mort comme le dernier rite de passage qui manifeste l'accomplissement final de la personne. L'individu devait donc mourir «en son temps», sans que le cours de sa vie ne soit bouleversé par une mort violente; car, dans ce cas, il ne pouvait participer complètement au dernier rituel: l'enterrement. Le retrait des objets personnels du mort (ses «ornements») signifiait sa préparation pour les cérémonies qui ponctuaient le rituel, à l'instar de ce qui se passait lors des précédents rites de passage: «if a Kikuyu were asked why all ornaments had to be removed from a dead person who died in a normal way, the answer was always that when he was born he had no ornaments, when he went through the second birth ceremony he had no ornaments, when he was actually operated upon at initiation he had no ornaments, and at death, therefore, when he went to become a spirit, he had none» (Leakey 1977: 990). Les informateurs de Louis Leakey relient donc explicitement la mort aux autres rites de passage importants qui rythmaient la vie de l'individu. En outre, seule une mort «normale»¹⁷⁷, c'est-à-dire celle d'un *mûhomori*, autorisait le

¹⁷⁵ Généralement des guerriers (*aanake*).

¹⁷⁶ Nous renvoyons à Leakey (1977: 937-991) pour la description minutieuse des pratiques funéraires précoloniales. Peatrik (1991: 122-127) en a fait un résumé complet dans son article sur les rites funéraires des Meru.

¹⁷⁷ «Deaths due to violence, suicide, or accident, or even death that took place away from home, did not rank as normal». (Leakey 1977: 938)

déroulement complet – y compris l'enterrement – de l'ultime rituel. Il était donc essentiel de bien mourir pour qu'un *mûramati* soit sanctifié par un enterrement complet.

Un traitement similaire était réservé aux femmes qui, au même titre que leur mari, avaient accompli leur destinée, à l'exception de l'unique épouse d'un ancien: «A woman who was the only wife of a Kikuyu elder was never buried no matter how old she might be, but her body was carried out and placed in the *kibirira*» (Leakey 1977: 960). Cette particularité est l'expression de l'estime que recevait la polygamie dans la «société kikuyu» précoloniale. Elle faisait peser une lourde hypothèque sur la trajectoire de vie d'une femme qui refusait la venue de co-épouses, car elle lui retirait tout espoir d'être enterrée. Cette condition incitait la première épouse à faire fructifier l'économie domestique, car son accomplissement personnel dépendait du second mariage de son mari. La gestion efficace de la maisonnée par la première femme permettait au mari de recevoir, avec libéralité, ses connaissances et les membres de sa famille, première étape vers une mobilisation des ressources en vue d'une seconde noce. Le mari dépendait du travail de sa première femme pour épouser une deuxième conjointe, et la première épouse voyait son accomplissement passer par l'arrivée d'une compagne. Cette exigence devait être remplie pour qu'elle achève sa vie avec tous les honneurs.

Greet Kershaw (1973: 58) affirme que les Kikuyus donnaient un sens différent à la mort des personnes selon l'âge du décédé ou, par extension, selon les étapes de l'existence que le décédé avait achevées, ce qui correspondait à son insertion sociale: «Any death is mourned, but the younger the child, the fewer the people involved who will feel personal grief, although the child's death will be deeply felt by its immediate kin. However, as death is not an end, but a point within a cyclical time-reckoning, consolation is found in the thought that death is a decision made by the ancestors who, when they are ready, will return to the living. Man has the right to do whatever he can to keep death at bay, though he would violate the beliefs of the people and be engaged in futile action if he opposed death in principle. Death is necessary for the living as the ancestors take care of the living; the livings are necessary to the dead as they provide for them. Small children die more easily as they are close to the ancestors and their memories are still with the past. In the same way old die as their thoughts are already with the ancestors.» Remarquons qu'elle ne parle ici que de la mort «normale» et ne la distingue pas des morts violentes. En outre, elle participe – curieusement en regard de la qualité de son travail général – de la conception «ethnographique» de la réincarnation que nous avons considérée comme erronée. La mort n'était donc pas une fin en soi, mais un passage vers le monde des esprits censé former avec les vivants un univers équilibré. De l'âge du décédé dépendait d'une part le sens de sa mort, et d'autre part ses implications affectives. Rien de comparable avec

le statut actuel de la mort en Occident. L'état de *thaka* que nous avons décrit précédemment confirme cette interprétation, car la mort d'un individu sans descendance, a fortiori un enfant n'autorisait pas une métamorphose complète de l'esprit, qui semblait dans l'indifférenciation, au contraire du *mâhomori*. Ainsi, être circoncis, se marier, avoir des enfants, accumuler le prestige qui menait à la considération sociale et mourir paisiblement étaient les conditions sine qua non à l'accomplissement de soi. Si l'une d'elles faisait défaut, l'individu ne pouvait être considéré comme ayant totalement achevé sa trajectoire de vie, d'où l'importance de «bien» mourir.

Nous pouvons maintenant résumer les quatre états des personnes décédées. Premièrement, les hommes (ou femmes) qui avaient accompli complètement leur vie, les *ahomori*; ils recevaient l'honneur d'un rituel complet. La famille étendue était avertie et devait être présente, la cérémonie de *hukûra* – littéralement «déterrement» – était effectuée complètement et le cadavre enterré. Deuxièmement, les personnes avec un enfant au moins, ou les anciens décédés d'une mort violente avaient droit à l'ensemble des rituels, mais ils ne pouvaient être enterrés, restriction capitale qui exprimait l'état inachevé de leur vie. Troisièmement, les *thaka*, ces êtres fondamentalement incomplets qui n'avaient «rien» fait de leur vie, puisque leurs esprits disparaissaient dans un ensemble indifférencié. Leurs noms n'étaient pas réutilisés au sein de la famille et seule une cérémonie d'*hukûra* simplifiée avait lieu. En dernier lieu, nous pouvons mentionner les enfants qui n'avaient pas passé par le rituel de seconde naissance: «Until he or she had been through the second birth ceremony, a child was still regarded as a part of its mother» (Leakey 1977: 964). Dans ce cas, seule la mère et le père de l'enfant se soumettaient au rituel simplifié de *hukûra* et la famille patrimoniale n'était pas concernée par cette mort.

L'enterrement s'est généralisé assez rapidement, mais non sans quelques réticences, au début de la colonisation. Les Britanniques ont tenté de pousser les Kikuyus à enterrer tous leurs morts, initialement sans aucun succès. Un événement allait accélérer la transformation des pratiques funéraires. En février 1933, le chef Koinange a fait déterrer les restes de son aïeul pour prouver que la terre occupée par un Colon appartenait bien à sa famille. Il affirmait ainsi, devant les membres de la commission foncière, les droits de son *mbari* sur des terres que les Colons prétendaient avoir trouvées vierges de tout établissement permanent. On peut penser que cette affaire a fortement frappé l'imaginaire kikuyu, car, outre le fait ambigu que la violation d'un *thaku* très puissant (le contact physique avec un cadavre) avait permis de recouvrer des terres perdues, l'enterrement se transformait en mode d'appropriation foncier. Les «propriétaires» ont immédiatement tenté de contrôler l'inhumation des morts. Ainsi, seul l'enterrement du propriétaire ou de ses descendants était toléré au sein du *gîthaka*. Les dépendants, qui auraient trouvé dans la présence des

restes de leur ancêtre un argument pour réclamer un titre de propriété, se voyaient interdire toute inhumation sur les terres de leur patron. John Lonsdale (1992: 378) souligne ce point lorsqu'il décrit l'alliance entre les chefs et le KCA: «Chiefs could not otherwise have cooperated with KCA councillors to compel burial; only if right holders controlled the graveyard would *ahoi* stay submissive even underground.» Les préoccupations dynastiques des premiers rejoignent les considérations hygiénistes des seconds pour modifier les pratiques funéraires. L'inhumation devenait un moyen d'affirmer sa modernité et d'inscrire la propriété du lignage dans la terre, conception nouvelle de la propriété puisque la question foncière ne s'était pas encore posée en ces termes. Jusqu'alors ce sont les hommes qui faisaient défaut et non la terre. Aujourd'hui, le jeune auteur d'un des textes que nous avons recueillis résume la conception actuelle de l'enterrement en nous disant crûment:

I wish to be buried on my shamba. Because if I will not be buried where I buy then there was no need of buying the land. It is not like the one who has the plot can be buried at the cemetery, no if you have a shamba, it means that you have been thrown away by your family when buried at cemetery. (JOS RA_L: Q13)

Aujourd'hui, la question de la terre reste au centre des préoccupations qui concernent le destin du cadavre. La terre et la mort sont indissolublement liées.

Dès le deuxième quart du XX^e siècle, l'enterrement était destiné à tous et ne constituait plus le point culminant de la trajectoire individuelle. Les pratiques funéraires ont perdu progressivement leur fonction d'affirmation hiérarchique (les quatre statuts des morts) et de reproduction de l'éthique kikuyu (par la consécration du *Mūhomori*). Ces pratiques funéraires complexes et différenciées jouaient un rôle essentiel dans la reproduction des différents statuts au sein de la «société kikuyu» ainsi que dans l'aspiration à suivre l'ethos de l'homme accompli. Leur disparition a accompagné celle de la notion de souillure rituelle (*thahu*) qui offrait un puissant moyen de contrôle social. Cette évolution, que nous sommes tenté de qualifier de déstructuration, faisait peser une lourde hypothèque sur la reproduction sociale kikuyu, soumise aux attaques conjointes des missionnaires, des administrateurs et des Colons: «Christianity and public health changed Kikuyu burial practice more than any other aspect of life [...] Converts took some persuading that all dead should be interred, not just the wealthy old; deaths in mission hospital then loaded a growing grave-digging burden on them. One of the LNCs' [Local Native Council] first public health enactments required all dead to be buried by their relatives [...] Each *mbari* then had to set aside a graveyard; this meant breaking another taboo [*thahu*], on the carriage of bodies» (Lonsdale 1992: 377).

Le cadavre n'était plus synonyme de souillure grave, l'inhumation n'était plus réservée à ceux qui avaient respecté les idéaux prônés par l'ethos kikuyu et les esprits rejoignaient tous, sans exception, la *vie post-mortem* peinte par les missionnaires. La question n'était plus de savoir si l'on allait survivre en tant que personne après la mort, mais il s'agissait «simple-ment» de savoir où: Enfer ou Paradis ?

La présence de la tombe sur la terre familiale

About 400 members of two clans gathered at the local hospital mortuary in a legal dispute about where to bury the body of John Wanjohi Kiragu and his second wife, Rosemary Nyakto, who were murdered on March 16. His first wife and her only son want to bury the body. But the late Kiragu's senior clansmen and those from his wife want to be allowed to bury him. (*Nation*, «Clans disagree over burial», 30 mars 1994: 5)

Bien que la crémation soit connue au Kenya, elle n'intervient jamais dans les pratiques funéraires kikuyus et reste limitée aux Indiens et à certains Blancs. L'enterrement est devenu la seule façon de disposer des cadavres et les hyènes – personnage important des contes kikuyus – ne se repaissent plus des corps exposés. Ainsi, les jeunes gens de Nyakinyua et nos interlocuteurs lors des entretiens n'ont jamais mentionné de cadavres laissés aux hyènes. Ce n'est qu'avec gêne et réticence que certains interlocuteurs âgés (né entre 1920 et 1930) ont reconnu avoir entendu parler de cette pratique, pour ajouter immédiatement qu'ils ne l'ont jamais observée car elle avait déjà disparu lors de leur enfance. Ou alors, ils se souvenaient des épisodes terribles de la Guerre civile, lorsque les morts restaient sans sépulture et étaient livrés aux charognards.

Si, de nos jours, chacun doit être enterré, n'importe quel enterrement ne fait pas l'affaire. Le reproche de jeter les morts que les premiers voyageurs faisaient aux Kikuyus est maintenant repris par les jeunes gens de Nyakinyua à l'égard des Kikuyus qui inhumant leurs morts au sein des cimetières ! En effet, les cimetières municipaux sont considérés comme le dernier recours des familles pauvres, trop pauvres pour pouvoir acheter quelques mètres carrés de terre pour creuser une tombe.

But when one is buried in the Municipal cemetery, people will start saying that person had no land because all his money he was taking beer and using them with women. So one should buy land to avoid such accusations when one dies to avoid being buried in the Municipal cemetery. (MWN RA_L: Q13)

Ainsi, si l'enterrement n'est décent qu'au sein de la terre familiale, il comporte toujours la prétention classificatrice qui caractérisait les pratiques funéraires précoloniales. Aujourd'hui, il ne s'agit plus de statut éthique afférent à une réalisation personnelle (*thaka*, *mûramati*, *mûhomori*), mais bien de statut purement économique qui reste pourtant associé à une réalisation personnelle. Ainsi, si l'on finit par être enterré dans un cimetière municipal, c'est bien par manque de prévoyance, ou par goût du lucre. Bref, le statut économique reflète la probité morale de l'individu.

Les auteurs des récits sont ainsi unanimes à vouloir être enterrés sur leur propre terrain. La raison invoquée est la déconsidération qu'implique – pour le mort et sa famille – l'enterrement dans un cimetière municipal et que nous associons à celle qui enveloppait les *thaka*:

It's my wish that I would be buried at my own plot [...] Because if I will be buried in a Municipal cemetery, this to me is a show that I am a failure in live and I have betrayed my stand to try to save as much as I could as to earn the respect of a successful man in the society [...] Also if I will be buried outside my family's plot, this is a show that they have termed me as an outcast in the family. (JNW RA_L: Q13)

La déconsidération se marque par rapport à l'image que ce jeune homme se fait de lui-même, mais elle signifie également un rejet du mort par les membres de sa famille qui correspond à la disparition du nom de la personne qui mourrait sans avoir enfanté. Un autre auteur précise sa pensée ainsi:

I would like to be buried on my land because to be buried in Municipal cemetery is like being thrown away. But customary [sic], one is supposed to be buried on ones plot or their relatives plot. If you bury somebody in Municipal cemetery is not good if at all he had said that he should be buried on that plot and he can have a curse [...] What will my children say about if because they will ask where their relative were buried even it's their grand-father or grand-cucu. or mother, father, brother or any relatives, etc. (NNK RA_L: Q13)

Souvenir et malédiction réapparaissent ensemble ici, comme lorsque nous parlions des pratiques onomastiques. Le souvenir est un point essentiel dans le désir d'être enterré chez soi, car les migrants du plateau de Laikipia vivent dans la crainte de se voir oubliés par leurs descendants. Ils imaginent – à partir de leur propre expérience de pionnier – des enfants déracinés par l'absence des tombes de leurs parents sur les terres familiales. Ainsi que vont-ils dire s'ils ne voient pas la sépulture de leurs grands-parents? En outre, certains événements viennent renforcer le manque

de considération dont jouissent les cimetières municipaux. Ainsi en est-il de la confusion de cadavres qui se produit parfois, un décédé étant enterré à la place d'un autre (*Nation*, 7 avril 1995: 4), ou des cadavres anonymes, enterrés par groupe de trois dans une même tombe, voire donnés aux hyènes prétend la rumeur (*Target*, 1-15 avril 1995). Face à l'insécurité associée aux cimetières municipaux, l'enterrement sur la parcelle familiale correspond bien à l'assurance d'une mort réussie, car personne n'imagine enterrer un inconnu en lieu et place de son père.

L'attachement au souvenir ne concerne pas seulement les descendants, mais également l'épouse du décédé qui risquerait d'oublier son époux. L'inhumation du mari sur le terrain où vit la veuve est ainsi considérée comme un moyen efficace d'éviter son remariage. Précisons cette crainte de voir l'épouse contracter une nouvelle union conjugale, car elle éclaire le lien primordial au domaine foncier qui caractérise les Kikuyus. En effet, si la femme se remarie, les enfants du premier mariage et les membres de la famille patrimoniale vivront dans la crainte de voir la terre du décédé héritée par une autre famille. Le nouveau mari, ou sa famille, pourrait tenter de déposséder les enfants du premier lit, et par là leur famille patrimoniale d'une parcelle du *githaka*. Ainsi, une femme nous écrit:

I am planing to be buried in my own plot... because in your plot, your children will be remembering you as they will see the grave. Also to be buried in your own plot is important as for a husband because the wife you left cannot go to be remarried in another household because when she sees the grave she will remember she had another husband. But if buried in a municipal cemetery, your wife will forget the husband hence will be married again by another husband. (MMN RA_L: Q13)

Souvenir et fidélité vont de pair pour cette jeune femme qui considère que la frivolité des épouses doit être contrecarrée par la vision quotidienne de la sépulture de leur ancien époux. Un autre élément apparaît dans cet attachement à la tombe, c'est le contrôle que l'esprit du décédé pourrait effectuer sur les vivants, en accord avec les conceptions spirituelles précoloniales. Cette menace potentielle face à l'inconduite ou à l'irrespect des survivants est associée aux influences positives que l'esprit du mort peut avoir sur ses anciens proches. Cet aspect est invoqué pour justifier le désir d'être enterré sur sa terre et non en terre sainte, dans un cimetière consacré par l'Église:

I would like to be buried in my plot in Nyakinyua. When I am buried here, I will be seeing all what my children are doing. If they go on wrong way, I will be guiding them showing them the right way to follow. If I am buried in a Government cemetery I will be very far away from my children and I will not be able to guide them. (HNM RA_L: Q13)

Et cette institutrice, membre de l'Eglise orthodoxe africaine ¹⁷⁸, de continuer:

I have seen another woman of Thuki village and a relative of me. She died and left her two children, two girls used to cry most of the time looking at her grave. This woman was very annoyed. She came to my mother and told her that she want my mother to go to her husband Gathu and tell him that if he will not be caring for her children she will come for them. She even told my mother that she had wanted to come for them, but she was forbidden by the people living with her, telling her that her children cannot recognise her. (HNM RA_L: Q13)

Cette femme âgée d'une trentaine d'années nous a surpris. Nous ne pensions pas retrouver explicitement les esprits (*ngoma*) des défunts dans ces récits. En effet, c'est l'esprit de la femme décédée qui rend visite à la mère de notre interlocutrice et menace d'emporter ses deux enfants si son mari n'en prend pas grand soin. Ainsi les invocations des filles ont incité le *ngoma* de leur mère à intervenir dans le monde des vivants, comme le faisaient les esprits pour protéger la terre lignagère contre les étrangers. Pourtant ces propos ne sont pas uniques, ils sont simplement plus explicites que ceux des autres auteurs. Ainsi, plusieurs d'entre eux ont mentionné la malédiction du lit de mort comme la raison pour laquelle il est impératif d'enterrer son parent sur la terre familiale:

So if somebody says he should be buried at home he must be buried at home. If you turn down his request of being buried at home, then after one year, you will start hearing and seeing problems within your household, either a member can die as people think as a joke, so it's good to bury somebody where he wishes because it is like a curse. (JMN RA_L: Q13)

Les esprits des défunts sont donc encore bien présents dans les pratiques sociales des Kikuyus de Nyakinyua. Bien que ces migrants soient tous de fervents chrétiens, les ancêtres continuent de vivre parmi eux, soit en tant que garants de l'efficacité de la malédiction, soit en tant que présences bienveillantes protégeant les descendants contre les mauvais traitements. Bref, les esprits conservent certaines caractéristiques de la «société kikuyu» précoloniale, alors que les pratiques funéraires se sont métamorphosées.

¹⁷⁸ Cette église est issue d'une scission d'une Eglise indépendante africaine (AIPCA) tente de concilier les enseignements de l'ancien testament avec certaines pratiques «traditionnelles» kikuyus.

Nuançons immédiatement ces propos, car l'enterrement sur la terre familiale ne se fait pas à n'importe quel prix. En dépit du rôle discret que les esprits continuent de jouer, les conditions matérielles restent parfois déterminantes. L'institutrice nous précisait lors d'un entretien:

I was buying so that I can be buried there. But I was buying so the children to have a place to settle [Hmm]. For buy... for... for burial, even if I die now I can ask them to bury me where I die. If I die in a hospital like in Nyeri, they buy a cemetery there. (HNM LH: 6)

Si nous avons précisé qu'il s'agissait là d'un entretien c'est en raison de l'importance accordée au fait de ne pas perdre la face lors d'une interaction. Ces propos peuvent s'expliquer par le désir de conserver une présentation de soi moderne, qui correspond au statut d'enseignante que cette femme tient à conserver au milieu de personnes sans formation professionnelle. Pourtant, ces propos reflètent également l'ambivalence des conceptions kikuyus de la mort. En effet, d'un côté l'esprit du mort rejoint le Paradis chrétien; d'un autre côté «une part indéfinissable» de son esprit reste parmi les vivants et intervient dans leur vie quotidienne. Le mort doit être enterré au sein de la terre familiale, mais si les conditions économiques ou les hasards du lieu du décès l'exigent, il peut tout aussi bien être enterré dans un cimetière en recevant la bénédiction chrétienne, au risque, bien sûr, d'être déconsidéré. Ainsi, l'enterrement d'un proche au sein d'un cimetière éloigné peut être accepté si le trajet pour ramener le corps paraît insurmontable. Les fonctionnaires, mutés dans des régions lointaines et isolées du Kenya, prennent le risque d'y être enterrés en cas de mort subite. Pourtant, si le décédé travaille en un lieu bien desservi par des communications terrestres, la famille dépensera des sommes très importantes pour faire revenir le corps sur la parcelle patrimoniale. Ainsi, le corps d'un fonctionnaire décédé à Mombassa a été ramené à Nanyuki par sa sœur, employée de maison. Elle a mobilisé l'ensemble de son réseau social pour faire face aux frais que cette décision impliquait. Néanmoins, aidée par les anciens collègues de son frère qui ont cotisé pour participer aux frais du transport, le cadavre a été inhumé sur la parcelle de sa sœur.

Cependant, certains éléments permettent d'envisager les pratiques funéraires comme l'expression du pouvoir des anciens sur les jeunes, ou du contrôle social de tout un chacun par le voisinage. Ainsi, l'individu qui refuse de participer aux cérémonies qui entourent le décès d'un proche ou d'un voisin s'expose à être renié, si ce n'est par sa famille, en tous les cas par ses voisins. Son corps risque fort d'être enterré au cimetière municipal:

Also if a person does not collaborate with relatives and neighbours during a burial of somebody else even in turn people will not help in burying him, so the Municipal council will do the burying. (KM RA_L: Q13)

La personne qui ne répond pas aux demandes d'entraide en cas d'urgence est menacée de finir sa vie lamentablement, comme un «moins que rien», ultime vengeance de la famille ou du voisinage sur le paria irrespectueux. En effet, dans les cas de graves manquements aux règles de l'entraide, les membres de la famille du décédé risquent de refuser de s'occuper du cadavre. Il ne reste alors plus personne pour se charger des funérailles et les employés de la Municipalité emmèneront le corps au cimetière municipal.

Le contrôle social que permettaient les pratiques funéraires précoloniales n'a donc pas disparu avec elles. Les pratiques funéraires précoloniales opéraient une limitation de la violence par la mise à l'index de la personne décédée de mort violente¹⁷⁹. Ainsi, la trajectoire de vie optimale décourageait l'emploi de la violence après avoir fondé une famille, car seuls les morts «en leur temps» étaient enterrés. La nouvelle conception de la mort «réussie» a offert un des moyens essentiels à la surveillance des pratiques sociales de chacun. Aujourd'hui, seules les personnes qui respectent un minimum de réciprocité, tant au sein de leur famille patrimoniale que dans leur voisinage, ont droit à un enterrement décent. Le destin du cadavre reste donc un enjeu de taille, tant pour le mort, qui y joue l'accomplissement de sa trajectoire individuelle, que pour sa famille, qui y joue sa réputation et son prestige. La citation en exergue de ce chapitre est l'exemple des conflits que la possession du cadavre peut faire surgir, soit dans la perspective d'assurer la propriété de la terre, soit dans la perspective du respect – ou de la déconsidération – du défunt et de sa famille. Ainsi, la possession de la terre constitue toujours une condition à l'accomplissement de soi, car sans elle pas d'enterrement décent¹⁸⁰. Seules les personnes mortes par accident, en raison d'une maladie foudroyante, trop pauvres ou rejetées par leur famille seront inhumées dans un cimetière.

Remarquons que le cimetière est aujourd'hui appelé *kibirira* en Kikuyu. Alors qu'il désignait le lieu où les agonisants et les cadavres d'êtres «incomplets» étaient déposés, il désigne aujourd'hui le lieu où sont «délaiés» les corps des «mal-morts»: l'enterrement au cimetière municipal ne convient vraiment qu'aux personnes inachevées. Si les pratiques funéraires précoloniales ont presque complètement disparu, la prétention à garder le mort chez soi rappelle fortement l'aspect classificatoire que ces pratiques actualisaient. La conception kikuyu des pratiques funéraires et de l'âme tend bien à s'effacer derrière la vision chrétienne du sort des morts. Pourtant, les esprits vivent encore parmi nous et le Paradis reste un lieu trop lointain pour qu'il convienne au repos des morts. La considération dont jouissaient

¹⁷⁹ Voir dans ce domaine, mais pour un groupe ethnique différent, le livre de Suzette Heald (1989).

¹⁸⁰ Un exemple particulier de ces conflits et du poids symbolique dont le cadavre peut être l'esté est l'analyse de Cohen et Odhiambo (1992). D'autres éléments peuvent être trouvés dans le recueil de Ojwang et Mugambi (1989).

les *ahomori* s'exprimait par leur inhumation, pratique qui a conservé tout son sens aujourd'hui, en dépit de ses autours chrétiens. Néanmoins, l'ambivalence qui ressort des propos et des textes de nos interlocuteurs est l'expression des transformations subies par les pratiques funéraires ainsi que de leur réinterprétation au sein d'un cadre chrétien.

L'ORGANISATION ET LES PRATIQUES SOCIALES: QUELQUES OBSERVATIONS

La mise en perspective des pratiques précoloniales et des pratiques actuelles nous a permis de suivre quelques-unes des transformations que la «société kikuyu» a vécues depuis le début du siècle. La désarticulation des grands principes (le régime générationnel, le régime des classes d'âge, et, dans une moindre mesure, le régime de parenté) qui traversaient la «société kikuyu» est indubitable. Les deux premiers principes organisationnels se sont effondrés lorsqu'il n'a plus été possible de pratiquer les rituels publics qui les soutenaient. Pourtant, quelques traces des classes d'âge persistent encore, alors que les générations ont presque totalement disparu, si ce n'est dans la dation des noms. En revanche, l'importance que conservent les enfants en tant que supports des noms de la famille et éléments d'une vie *post-mortem* au sein du souvenir est un écho lointain des pratiques précoloniales en vue d'un accomplissement personnel. Deux autres traits des pratiques sociales ne trouvent leur explication qu'en regard des pratiques précoloniales. En premier lieu, les pratiques funéraires, bien que fortement christianisées, nous laissent entrevoir les esprits des morts et la prééminence essentielle que conserve la propriété de la terre – fondement à la réalisation de soi et lieu de repos éternel. En second lieu, la crainte de la malédiction parentale participe au maintien du contrôle des anciens sur les jeunes.

En revanche, les tendances individualistes qui caractérisaient la «société kikuyu» conservent toute leur force et la trajectoire individuelle qui conduit à l'homme accompli culmine toujours dans l'achèvement de soi: le *máramati*. Cependant, cette tendance fissionnelle, intrinsèque à l'ethos du pionnier défricheur, est tempérée par la famille étendue et les obligations redistributives (*big man*). Le régime de parenté reste aujourd'hui le seul principe organisateur de la reproduction sociale. Mais il continue à se replier – ou à se réactualiser – sur une forme de parenté toujours plus restreinte: la famille patrimoniale.

En résumé, l'implosion des principes organisateurs de la reproduction sociale et le repli du régime de parenté sur la famille patrimoniale sont caractéristiques de la «société kikuyu» d'aujourd'hui. Bien qu'elles conservent quelques références aux autres principes organisateurs, toutes les pratiques que nous avons relevées se déploient dans le cadre de la famille

patrimoniaire ou parfois étendue. Ce cadre restreint autorise une reproduction sociale que la disparition des autres principes et l'exacerbation de l'individualisme ont mis à mal.

Défrichement et achat de terre

A land of yours [Hmm] it's where you can build a house, where you can start growing crops, where you can even have cows, goats. (HNM LH: 5)

Dans les entretiens ou les récits de nos interlocuteurs, la fin de la propriété foncière est énoncée, d'un point de vue individualiste, comme la création d'une petite entreprise agricole. Il s'agit, presque systématiquement, d'acquérir de la terre pour obtenir un lieu où vivre (*ûûûro*), pour y construire une maison et y cultiver des céréales (avoir de quoi manger). En second lieu, l'élevage du bétail (petits ruminants, puis vaches) est mentionné et en dernier lieu, seulement, les raisons «morales»: la terre est destinée aux enfants. C'est là l'expression du triangle de la vie formalisé par Valeer Neckebrouck (fig. 18). Mais cette affirmation qui hiérarchise les raisons de l'attachement à la terre selon un éclairage principalement économiste dissimule mal l'importance de l'ethos qui impose l'acquisition de terre comme condition *sine qua non* à la réalisation de soi. Il faut donc chercher hors du contenu littéral des entretiens, les principes des pratiques sociales afférentes à la terre, plus particulièrement dans les associations d'idées et dans les développements «annexes» au thème abordé, par exemple dans l'importance accordée à l'enterrement au sein de sa propriété.

Le désir d'acquérir des terres nouvelles est une cause essentielle des phénomènes migratoires au Kenya central¹⁸¹. Il est indéniable que les aspects économiques ou démographiques jouent également un rôle important lorsqu'il s'agit d'inciter les gens à partir. L'exiguïté des parcelles et l'explosion démographique qui caractérisent la province Centrale ne permettent pas aux unités domestiques de se reproduire *in situ* et certains enfants sont contraints de quitter la maison familiale pour fonder une nouvelle unité domestique sur de terres récemment acquises. Il n'en reste

¹⁸¹ Dans ce chapitre, nous n'avons pas l'intention de récrire l'histoire foncière du Kenya, mais bien de nous pencher sur les phénomènes migratoires dans leur contexte historique. Nous renvoyons le lecteur intéressé par l'histoire du Kenya central aux nombreux – et souvent excellents – textes qui lui sont consacrés: Ambler (1988), Berman et Lonsdale (1992), Berman (1990), Buijienhuijs (1971 et 1982), Furedi (1989), Kanogo (1987), Maloba (1993), Maxon (1989), Muriuki (1974), Okoth-Ogendo (1991), Rosberg et Nottingham (1966), Sorrenson (1967 et 1968), Spear (1981), Throup (1987a), Tignor (1976) et White (1990).

pas moins que les aspects économiques, voire démographiques, peuvent être aussi mystificateurs pour les motifs de migration qu'ils le sont pour l'attachement à la terre. L'intuition de Valeer Neckebrouck (1983: 374-375) sur l'importance primordiale des accusations de sorcellerie dans les déplacements «volontaires» de personnes, nous paraît tout à fait pertinente et nous y reviendrons.

Dans sa féconde compilation historique, John Lonsdale affirmait¹⁸² que la relation particulière que les Kikuyus entretiennent avec la terre était la caractéristique qui avait distingué cet amalgame d'individus et d'unités domestiques d'origine variée des autres groupes locaux. «Kikuyu» signifiait alors une forme de pratiques agricoles, une prétention à se réaliser socialement par la mise en culture de nouvelles parcelles «prises» à la forêt, ou achetées à leur propriétaire reconnu. Cette conception de la genèse des Kikuyus est confirmée par Alfonso Peter Castro (1991: 5) pour le district de Kirinyaga, où les traditions orales relient explicitement l'apparition des Kikuyus avec le défrichement de nouvelles terres prises sur la forêt. Le fait que la relation à la terre soit un élément constitutif de la construction de l'identité ethnique – et de l'accomplissement de soi – justifie donc que nous lui accordions une place de choix.

OPULENCE ET PROSPÉRITÉ RICHESSE MORALE OU RICHESSE MATÉRIELLE ?

Au début du siècle, être riche renvoyait immédiatement au capital symbolique, car cela signifiait attirer de nombreux dépendants¹⁸³. Pour ce faire, une excellente réputation était indispensable. La vie dans la zone pionnière recelait bien des incertitudes et seul l'attachement à un homme puissant, intègre et généreux promettait un avenir florissant aux dépendants. Le Père Cagnolo (1933: 212) souligne cet aspect pour les Kikuyus du Nyeri: «The Akikuyu have the utmost respect for wealthy people: to become rich is the general aim though few succeed. The few lucky ones are always surrounded by a crowd of hangers-on, some of whom are swindlers, others actual servants and adventurers who live with the family, doing any job for their master.» Ces dépendants faisaient fructifier la richesse foncière du patron; en retour, la distribution de biens matériels permettait de maintenir l'attachement des dépendants. La renommée du patron attirait une foule de visiteurs qu'il devait impérativement accueillir

¹⁸² Remarquons que Valeer Neckebrouck (1978: 49-51, 82-83) avait déjà proposé une interprétation très proche une quinzaine d'années auparavant.

¹⁸³ Pour les transformations du sens que recouvrait la notion de richesse, voir le texte de Kershaw (1997).

en faisant preuve de générosité et de compassion (*tha*) afin de maintenir sa réputation. Ce processus classique d'investissement de capital économique en capital symbolique impliquait une redistribution des richesses matérielles issues du capital symbolique. Pourtant, le capital symbolique n'en restait pas moins soumis aux méfaits de la rumeur. Les nombreuses accusations de sorcellerie qui détruisaient la réputation des puissants en sont un exemple frappant; ceux-ci souffraient de ne pas avoir assez courtoisé leurs dépendants ou les membres de leur famille étendue qui, par leurs critiques, faisaient le lit des accusations. Si nous insistons ici sur l'aspect redistributif de la richesse, nous ne pensons pas qu'il implique un nivellement de la société en individus ou en unités domestiques égales. L'homme riche – en général le *mûramati* – ne correspondait que sur certains points au *big man* polynésien tel que Marshall Sahlins le décrit (1968, 1976). En dépit des redistributions matérielles, il restait un homme riche et n'épuisait pas ses richesses matérielles pour reproduire inlassablement son capital symbolique. Certes, la redistribution avait constamment lieu, mais une certaine accumulation économique était possible. En revanche, les descendants pouvaient subir la vengeance de ses ennemis et être poussés à abandonner la parcelle de leur père pour échapper aux malédictions et aux ensorcellements. La transmission par héritage de la richesse accumulée n'était de loin pas assurée.

La taille de la famille et le nombre des dépendants prenaient toute leur importance lorsqu'il s'agissait du travail agricole. Sans outils manufacturés, il ne fallait pas moins de deux jours à un homme seul pour abattre un arbre. Cent cinquante jours de travail étaient nécessaires pour défricher les trois acres de forêt dont une mère avait besoin¹⁸⁴ pour maintenir sa famille. Ainsi, la possibilité de s'attacher des dépendants dans la zone frontrière ou la capacité d'épouser plusieurs femmes rendaient non seulement la colonisation possible, mais accroissaient la marge de sécurité de subsistance de l'unité domestique de l'homme riche.

En aucun cas, un homme seul, même accompagné par sa femme et ses enfants ne pouvait réussir dans une nouvelle entreprise pionnière. C'est ce que souligne John Lonsdale (1992: 339) lorsqu'il présente les conditions sociales qui prévalaient lors de l'époque précoloniale: «Rich households enlarged their labour supply by patronage and insured against demographic hazard by plural marriage. Their superior grip on labour power made them enviably but also meritoriously safer than small families against the agrarian stress that even well watered Kikuyuland sometimes suffered [...] Land was virtually limitless until the 1880s, so landless labour was scarce. The more fortunate prospered further by giving opportunity to the less. Big men were well capitalized in livestock but could always use more warriors

¹⁸⁴ Voir Lonsdale (1992: 333).

or workers. Conversely men were poor because they lacked stock and, very likely therefore, the close kin through whom stock could be mobilized. They were barred from marriage and a self-respecting manhood. The needs of rich men and poor were complementary [...] it seems that this moral economy of social inequality was understood and widely, if not uncritically, accepted; there was a Kikuyu language of class. Big men gave out or loaned livestock and areas of land in return for service; poor men got a start in manhood. To lead successful colonization of the forest meant to multiply the rights of dependants in land. But dependants were by no means equal.» La «société kikuyu» ne correspondait pas à l'idéal de la société primitive que les administrateurs et certains ethnographes ont voulu y voir. Nous avons bien affaire à une société qui dissimulait de fortes inégalités sociales et économiques, à l'instar de presque toutes les sociétés de l'Afrique subsaharienne¹⁸⁵. Mais cette inégalité n'était pas institutionnalisée, car seule la richesse se transmettait – et encore seulement très difficilement – par héritage et le capital symbolique devait se reconstituer à chaque génération. En outre, ce dernier était très volatile, soumis à la rumeur et aux accusations de sorcellerie. Il ne durait parfois que l'espace d'un moment dans la vie de son heureux bénéficiaire.

D'autre part, la richesse et les inégalités sociales étaient contrebalancées par les autres principes organisateurs de la reproduction sociale des Kikuyus: la solidarité impérative au sein d'une même classe d'âge, la succession générationnelle et les paiements qui l'accompagnaient et bien sûr, l'entraide parmi la famille étendue. L'ensemble de ces facteurs exigeait une dissémination de la richesse qui interdisait son accumulation à moyen terme. Les récits des conflits qui environnaient presque inévitablement le partage de l'héritage entre les fils de différentes épouses, leurs familles patrimoniales, les divers frères du décédé, montrent bien les difficultés à maintenir un ascendant social qui dépasse les limites imposées par la mort de l'homme riche¹⁸⁶. On peut se demander si hériter «trop» était un véritable atout pour parvenir à l'accomplissement de soi. Aucune dynastie familiale – au sens patrimonial du terme – n'a pu se créer avant les débuts de la colonisation.

La richesse matérielle n'en restait pas moins le but affirmé de tout Kikuyu lorsqu'il migrait vers de nouvelles terres. Grâce à sa persévérance et à son travail, il espérait accumuler des bestiaux, des dépendants, des enfants. Mais point trop n'en faut! en effet, une richesse excessive était – et reste – toujours suspecte, car chacun sait qu'elle ne peut provenir que des manipulations du sort, que l'on connaît sous le nom de sorcellerie. Ainsi, parmi les Embus, mais également au sein des Kikuyus: «While

¹⁸⁵ A l'exception – peut-être – des sociétés de la forêt zaïroise ou des déserts sud-africains.

¹⁸⁶ Voir Leakey (1977: chap. 1), Neckebrouck (1983: 374-376) et Gatheru (1964: 52-55).

poverty was certainly to be avoided, wealth did not carry entirely positive values. In Embu it is recalled that men who became too rich were sometimes poisoned or cursed or accused of witchcraft» (Ambler 1988: 26). Ce fait est confirmé par John Lonsdale lorsqu'il décrit le rôle de l'*ituika* et la menace d'être considéré comme sorcier au cas où la richesse n'était pas «normalement» acquise ou gérée. En effet, le fait d'être riche impliquait des obligations sociales considérables, car la richesse devait s'accompagner de compassion (*tha*) qui engageait l'homme fortuné à prendre en charge certains pauvres. John Lonsdale (1992: 337) rattache cette richesse sociale à la moralité de l'homme riche, et c'est ainsi qu'il parle de leurs liens étroits: «The best guide to Kikuyu expectations of wealth comes from examination of their political maxim "say and do", *kuuga na gwika*. By this they declared that public authority came from private achievement, power from virtue. *Athamaki* led opinion because their homes were far from going to ruin. They were their own best exemplars. They welcomed the test of the organic intellectual, whose authority comes from preaching what he commendably practises; they were heirs to a moral as well as political tradition in which private ambition must serve the collective good. Fatness should promise fertility [...] As in other Bantu languages, the Kikuyu lexicon equated wealth and leadership.» Sans la redistribution ostentatoire qu'exigeait le «bien public», la richesse perdait ses connotations respectables et sombrait dans les eaux troubles de l'accumulation personnelle que l'on imputait à la pratique sorcellaire. La richesse non convertie en capital symbolique portait donc en elle les germes de sa destruction, car elle suscitait inévitablement des accusations de sorcellerie qui pouvaient ruiner le patron ou le contraindre à une nouvelle migration. Par ailleurs, le principe moral du «Fais ce que tu dis» n'était pas transmissible par héritage et chacun devait construire sa propre réputation en accumulant du capital symbolique. Il est clair qu'un héritage matériel conséquent offrait des avantages certains, mais encore fallait-il le conserver et le protéger des autres héritiers potentiels.

La richesse matérielle seule ne représentait pas une assurance face aux coups du sort. C'était même tout le contraire, car la richesse matérielle attisait des convoitises et des envies, sources de conflits et d'agressions sorcellaires. Elle appelait le malheur si elle n'était pas accompagnée de compassion, de générosité, bref d'un capital symbolique fondé sur la redistribution des biens. L'insécurité que garantissait, paradoxalement, la richesse matérielle et l'importance concomitante de sa conversion en reconnaissance sociale n'ont jamais été aussi bien mises en évidence que pendant la Guerre civile: «Violence was, where possible, made subject to the moral audit of labour theory. People were not killed just because they were rich. Wealthy men were respected if they were also people of compassion, *andu a tha* [...] Local elders were consulted over reputations to ensure that execution was justified. Mau Mau was not a class but a moral war.

That was partly what made it so terrifying to its Kikuyu opponents. Victims were not structurally knowable; morally negotiated reputation was what counted – and who, in the bitter parochial conflicts over land could predict that ?» (Lonsdale 1992: 453). Toute la volatilité de la reconnaissance sociale est bien soulignée ici, lorsque – en raison de la violence déchaînée – elle représentait une question de vie ou de mort. La redistribution généralisée ou l'absence de richesses immédiatement convertibles permettaient à l'homme riche d'assurer sa survie. Au cours de cette période troublée, aucune des deux formes de capital, prises isolément, ne pouvait assurer la sécurité. Pourtant, la reconversion du capital économique en capital symbolique, reconnu tant par les Mau Mau que par les Loyalistes, permettait de maintenir une certaine assurance face aux incertitudes de l'avenir. Les tensions qui agitaient la «société kikuyu» étaient à leur paroxysme¹⁸⁷.

Qu'en est-il aujourd'hui ? La richesse se compose en premier lieu de la propriété foncière, assise nécessaire à la fondation d'une famille. Il y a un lien réciproque fondamental entre la terre et la postérité: terre sans famille est aussi inutile que famille sans terre, car une terre qui ne peut être héritée par ses descendants semble vaine. En revanche, une famille qui ne possède pas de terre pour subvenir à ses besoins restera pauvre et son fondateur ne pourra inscrire son avenir *post-mortem* dans le terroir. Le bétail fait également partie de la richesse, car il représente une sécurité matérielle – argent sur pied – et constitue le moyen de se marier ou de marier ses enfants. Mais les possessions matérielles telles que bestiaux ou numéraires viennent en second lieu. Celles-ci ne sont intéressantes, au même titre que l'éducation, qu'en tant que moyen pour parvenir à la propriété foncière et à la fondation d'une famille. La richesse se loge donc dans la possession d'une parcelle de terre et de quelques bestiaux, dans un mariage avec une femme qui mettra au monde de nombreux enfants – si possible garçons et filles –, dans l'élaboration d'un vaste réseau d'entraide familial construit au travers des enfants, des mariages et des aides – données ou reçues.

Lorsque l'on analyse les fondements de la conception de la richesse, l'argent n'apparaît donc qu'en dernier lieu, loin derrière le bétail. Il est considéré comme une assurance «secondaire» face aux coups du sort: sa possession n'est qu'éphémère. En effet, les occasions de le dépenser – ou de l'investir – sont si nombreuses au sein du réseau de parenté qu'il disparaît très rapidement. Il faut être richissime pour pouvoir disposer constamment d'un capital qui affranchisse de la nécessité de recourir à l'entraide familiale pour affronter les coups du sort. La richesse matérielle ne trouve donc de meilleur investissement qu'au sein du réseau familial

¹⁸⁷ Remarquons qu'au cours de la colonisation, les Kikuyus considéraient l'accumulation de richesse comme un préalable à la reconquête des terres spoliées par les Britanniques (Kershaw 1997: 186).

ou dans la redistribution qui permet d'accéder à la reconnaissance sociale¹⁸⁸. A l'instar de l'époque précoloniale, l'opulence n'est acceptée que lorsqu'elle est intimement liée à une richesse sociale, conséquence de la redistribution des richesses matérielles. Ainsi, outre le fait que le respect des obligations familiales assure la possibilité de mobiliser les ressources du réseau familial et, par là, la survie de chacun des membres de la famille étendue, l'accumulation de capital symbolique est, aujourd'hui encore, le seul chemin qui mène à la richesse matérielle.

Les seules richesses qui persistent – en dépit des événements qui ponctuent la vie quotidienne – sont, d'une part les richesses sociales, fruits des investissements dans la famille et des participations aux dons et contre-dons que les relations familiales impliquent; et d'autre part la propriété foncière, qui n'est guère cédée pour faire face aux difficultés temporaires. La vente de terre est en effet une question qui concerne l'ensemble de la famille patrimoniale et souvent la famille étendue. Les coups du sort que subit l'un de ses membres ne justifient que très rarement la vente d'une partie des parcelles de la famille. En ce qui concerne l'argent, la situation opposée prévaut, car il s'évanouit littéralement des mains de son possesseur. Lorsque ce n'est pas pour les besoins quotidiens du ménage ou l'éducation des enfants, il sera investi dans des biens d'équipement, mais surtout, l'argent liquide fera l'objet de la convoitise des membres de la famille étendue. Il y aura toujours un neveu dans le besoin ou un cousin menacé d'expulsion pour cause d'écolage impayé. En raison de sa volatilité, la richesse monétaire ne peut pas être considérée comme une fin en soi. Seul l'investissement du numéraire dans la propriété foncière affirme le statut de l'individu et assure son avenir. La richesse n'est pas économique, mais elle est, en premier lieu, «familiale» et sociale. Pour être reconnu et accumulé, le monétaire doit-toujours se réinvestir *volens nolens* dans le foncier et le social.

Rappelons qu'une descendance nombreuse constitue un élément de cette richesse «familiale». Les enfants sont effectivement perçus comme un signe de richesse; et cela indépendamment du statut socio-économique de la famille. Même sans richesses matérielles, une famille nombreuse dispose des richesses relationnelles que sont les enfants. Chaque unité domestique que fonderont les enfants constitue une île de l'archipel vertical qui assure une sécurité de subsistance à la famille patrimoniale. C'est ce qu'affirment les auteurs de récits que nous avons collectés, bien qu'ils nuancent cette analyse en insistant sur l'incertitude qui règne quant au devenir des enfants:

¹⁸⁸ Voir Neckebrouck (1978: 66-104)

Children at times may be wealth, problem, an insurance for the future, duty or anything else. At times one may have children and after bring them up they happen to have a good job and thus they would assist oneself to have wealth. Alternatively, children may be problem since if one happens to have a large family, contrary to his wealth, he will use the little he have on them for just a duration of time which would lead to problems, since they will still be relying on him and he have nothing and due to children demand, the parents may go to an extent of stealing, landing in jail for some years, which is a problem to them and to the children since the children will have nobody to rely to. In another case, there are other children whom are born crooks and instead of taking care of their parents wealth, they just misuse it up to an extent of turning their parent poor although having been rich at the start. Children may also be an insurance for future since after their parents old of age, the parents will really on them, they will take their parents' duty, i.e. of acquiring wealth, taking care of what have been left and by that time, the parents are to eat and rest since their duty have somebody whom is responsible. (JNW RA_S: Q7)

Not only does the child help when you are old, also or bring coat or trousers, but a child has many help because even if you are with one child at home, you will not feel lonely as you are always talking to each other. Also if you have a sickness problem, you are going to send this child to buy drugs, fetch water and cook but you can others who have children who have funny misbehaviours and every time, you will be punishing them. Other forms to be thief, others don't respect their parents. All comes without one knowing. Kikuyus say to bear bad children is not one's like. Such a person will say that to have children is not good because this time no child is making him happy or doing good to him. (JMK RA_S: Q7)

Pourtant, dans le monde proche du pouvoir politique, tant national que régional, la richesse matérielle n'est plus, aujourd'hui, aussi indissolublement liée à la richesse sociale et la moralité de l'homme riche n'est souvent pas exempte de taches. En effet, les multiples affaires de corruption et d'enrichissement illicite ont fourni d'innombrables exemples de richesse amoral (CLARION 1994). Que la sorcellerie soit omniprésente dans le monde politique – aux dires des migrants de la plaine de Laikipia – ne sera pas une surprise pour l'observateur de la scène kikuyu. Pourtant, la menace sorcellaire paraît être quelque peu amoindrie par l'éloignement social et symbolique du champ politique. Lorsque l'on flirte avec les sphères du pouvoir national, l'intérêt que suscite l'argent ne dépend plus seulement de son investissement potentiel dans des richesses foncières ou sociales. Le numéraire peut devenir une fin en soi, car les politiciens ont accès à des montants si élevés qu'ils s'affranchissent partiellement de leur insertion sociale et autorisent une accumulation capitaliste. D'ordinaire, la richesse matérielle reste très fluide, car les occasions de la dépenser pour satisfaire aux nombreuses demandes – moralement justifiées – de membres de la famille sont trop pressantes et interdisent la généralisation d'une

accumulation capitaliste. Celle-ci reste une perspective limitée aux rares entrepreneurs suffisamment proche du pouvoir politique. Bien que nous discernions les prémices d'un découplage de la richesse matérielle et de l'obligation morale d'une redistribution, le processus n'est ni irrévocable, ni consommé¹⁸⁹. L'investissement dans les relations familiales ou dans la propriété foncière reste toujours le moyen le plus «sûr» pour assurer l'avenir de la grande majorité des Kikuyus.

Nous voudrions conclure cette section sur la notion de richesse par un court récit dont l'auteur, âgée de 32 ans, n'est autre que l'institutrice que nous avons déjà rencontrée. Cette narration fait savoureusement ressortir les liens toujours actuels entre la richesse matérielle et la richesse morale:

Once upon a time in Nyeri district Hubuini village, there was a man called Wambugu. His wife was Wamwere. They were living in their land together happily. They got two sons. Kingori the elder son and Ndirangu, the youngest son. They lived together for twenty years. Unfortunately Wambugu became sick and died. Wamwere was left with her two sons. Kingori got married to a woman called Njoki. They lived together and were gift with two children a boy and a girl. They both had road accident and died. They left their two children with their mother (Wamwere). Wamwere stayed with them until they were old enough. The girl who was named after her (Wamwere) got married. Wambugu, who was named after Wamwere's husband was left.

Ndirangu who was Wamwere's younger son was employed as a policeman. He was posted to Busia district. He got married there. He stayed there. He was not caring about his mother who was old. Wamwere died due to sickness. Wambugu who was his son's son was left in her farm. When Ndirangu heard about his mother's death. He came with his wife and his children. Like an animal, he told his brother's son to leave the land. He say that that is his land not Wambugu's. He went to the court. The court brokers came and told poor Wambugu to leave the land. All his belongings were thrown out of the land. Wambugu rent a house in Hubuini shops. Ndirangu built a decent house in that land. Then he returned to work in Busia.

What happened to his family was beyond description. During the night the three coffins of Wambugu's mother, father and grand-mother used to come. They were entering through the windows. They were dancing (saying Ngemi) and ordering all those living in that farm to leave. They were beaten. Ndirangu's wife became mad. When she was taken to the hospital, the doctor says that there was nothing wrong with her. Wambugu's grand-mother's coffin was saying that if Ndirangu order Wambugu to leave the land he will not stay there but Ngũmũ [ill-favoured person] will grow there instead. Ndirangu and his family left the land as their house was destroyed by the coffin and his family was beaten. Wambugu returned to the land. It is a true story. I witnessed. (HNM RA_L: Q11)

¹⁸⁹ Voir Geschiere (1995) pour un exemple camerounais du maintien d'obligation morales entre politiciens et villageois.

L'ACCOMPLISSEMENT DE SOI: LE *MÛRAMATI*

To be a frontiersman is to be an entrepreneur.
(Kopytoff 1987: 40)

African societies were so constructed that
they systemically produced frontiersmen.
(Kopytoff 1987: 18)

Nous avons déjà beaucoup évoqué le *mûramati* et il est temps de rassembler les éléments qui forment l'idéal de soi censé animer les Kikuyus. Précisons d'emblée que l'idéal du *mûramati* tel que nous le concevons ne s'applique qu'aux hommes. Pourtant, à l'époque précoloniale, la femme accédait à un statut semblable par le succès social de son mari; réciproquement, ce dernier n'acquerrait son statut que grâce au talent de gestionnaire de l'unité domestique de son épouse. Au reste, il ne suffisait pas d'être homme, marié et père pour obtenir ce statut, encore fallait-il que l'un de ses enfants, au moins, soit circoncis, avoir géré une parcelle avec succès et ne pas s'être méconduit au cours de sa vie (participation aux rituels, respect des anciens, respect des interdits...). Nous pouvons considérer le statut de *mûramati* comme une étape vers l'accomplissement complet que représentait l'enterrement en tant que *mûhomori*.

Avant de reprendre ces quelques points, il nous faut tout d'abord distinguer le *mûramati* du *mûthamaki*, car ces deux termes souffrent parfois d'une certaine confusion. Si le premier, dans un sens restreint et à l'époque précoloniale, signifiait le représentant du *mbarî* et le gestionnaire du *gîthaka*, cela impliquait qu'un tel statut était limité à un nombre restreint d'individus. Pour cette période, nous ne pouvons donc pas parler *stricto sensu* d'idéal de soi que chacun cherche à atteindre. C'est ce sens restreint que le terme recouvre dans l'ethnographie coloniale pour laquelle le *mûramati* était le représentant de la propriété foncière du *mbarî*, comme l'affirme par exemple Louis Leakey (1977: 14): «Once the original owner of an estate and founder of a village died, his authority over the property passed in the normal course of events to all his male heirs jointly, and they appointed one of their number as trustee (*mûramati*) on their behalf. A trustee was given nearly as much autocratic power as the original owner, for although he had in theory to consult with all the male members of the family, he was rarely in fact called upon to do so, so long as his decisions were fair and in accordance with their general wishes. The great difference, however between the powers of the original landowner and founder of a village, and the trustee who was chosen to succeed him, lay in the fact that the latter could be deposed from office if he displeased his fellow heirs. Moreover, in all important matters affecting the estate, the trustee had to call a meeting of those who had appointed him and consult them to find out their wishes.» Le *mûramati* était donc un simple représentant de l'unité de la famille

étendue, voire du *mbari*. Contrairement à celui du fondateur d'un nouveau *mbari*, son pouvoir n'était pas absolu, et il devait se référer au conseil de famille pour toutes les décisions importantes (Kershaw 1997: 65-68).

A l'instar des anthropologues de la période coloniale, Jomo Kenyatta (1978) n'emploie le terme de *mûramati* que pour désigner le représentant d'un *gîthaka*, il s'agit alors du fils aîné du propriétaire décédé. Il semble donc que l'origine du terme *mûramati* soit liée au *gîthaka* et par là au *mbari*. Le *mûramati* était le représentant foncier de la famille et le dépositaire des dernières volontés du propriétaire décédé. Notre auteur traduit le terme de *mûthamaki* par juge ou par président d'un conseil des anciens. Ainsi, le *mûthamaki* semblait plus lié aux aspects religieux et juridiques de la reproduction sociale kikuyu. Les *athamaki* étaient des anciens qui, d'une part, avaient obtenu – grâce à leur maîtrise de la parole et de la tradition – un statut respecté parmi leurs pairs et qui, d'autre part, avaient payé les nombreuses chèvres indispensables à l'admission au sein des différents conseils supérieurs des anciens (Prins 1956: 55-56 et Kershaw 1997: 68). Ce dernier auteur assimile d'ailleurs les *athamaki* aux «anciens de quatre et cinq chèvres» en se fondant sur les informations de C.W.H. Hobley, de Jomo Kenyatta et de Mbiyu Koinange, son informateur privilégié¹⁹⁰. Pourtant, Greet Kershaw (1997: 81) ne mentionne pas les aspects religieux, mais souligne le prestige associé au terme: «Leaders of councils could be given the honorific *mûthamaki*; the word implies a man of status, a ruler. In the late nineteenth century, it was applied to the principal land owners in an area, men who were also frequently the main traders. They were expected to have sufficient land so that they could make it liberally available to *ahoi*; a man who refused to give *tha* [compassion] in accordance with his status would not be regarded as a *mûthamaki*.» Le terme se référerait donc bien à une moralité affichée et reconnue, puisqu'il fallait faire preuve de «compassion» pour acquérir ce statut. En outre, comme représentant du conseil des anciens, le *mûthamaki* développait également des activités religieuses (sacrifices, respect des «esprits», etc.).

Le Père Wachege (1992a) consacre un ouvrage récent à la notion de *mûthamaki* qu'il assimile, en l'hypostasiant, au rôle que joue le Christ dans la théologie catholique. En dépit d'une perspective censée promouvoir l'inculturation du christianisme africain, les entretiens que cet auteur a conduits lui ont permis de consacrer quelques pages au *mûthamaki* kikuyu de l'époque précoloniale. Sa description, mis à part les aspects juridiques et sacrés, correspond à la conception du *mûramati* que nous avons recueillie parmi les migrants de la plaine de Laikipia. Un glissement sémantique a donc eu lieu et le terme de *mûramati* correspond, aujourd'hui, au sens courant donné, avant la colonisation, au *Mûthamaki*, pour autant que l'on

¹⁹⁰ Voir également l'article d'Anne-Marie Peatrik (1995).

retranche les aspects juridiques et sacrés qui n'ont plus lieu d'être. Ce glissement sémantique s'est produit dans les années qui ont suivi la Guerre civile, car – dans la pratique quotidienne de l'Etat d'urgence – les aspects religieux et juridiques du *mûthamaki* ont alors totalement disparu. Aujourd'hui, la religion «traditionnelle» kikuyu n'est plus pratiquée, si ce n'est dans une forme syncrétique auprès de certaines Eglises indépendantes. Quant aux conseils des anciens – lorsqu'ils existent encore – ils n'ont plus de rôle juridique. Le terme de *mûthamaki* a pourtant conservé une aura où le sacré, le secret et les valeurs «traditionnelles» se conjuguent pour rendre son emploi peu adéquat à la description des «hommes accomplis».

En ce qui concerne le *mûramati*, c'est le processus de dissolution du *mbari* qui a démocratisé le sens du terme. En effet, alors que le *mûramati* était le représentant d'un des deux cents *mbari* précoloniaux, le terme s'applique maintenant à tous les petits propriétaires fonciers qui ont réussi à fonder ou maintenir des unités domestiques florissantes. Ces nouveaux fondateurs de *mbari* ont suivi, à une échelle restreinte, la trajectoire de vie classique qui menait à l'obtention du statut de *mûramati*. Nous avons choisi d'employer ce terme pour traduire l'idéal de l'homme accompli en raison des racines terriennes qu'il contient. Par ailleurs, l'ouvrage du Père Wachege insère le terme de *mûthamaki* dans la rhétorique chrétienne et nous voulions éviter tout malentendu quant aux connotations religieuses que comporte ce terme. Nous avons – en dépit de son sens historique – étendu le champ sémantique du *mûramati*, suivant en cela l'usage occasionnel que font les migrants kikuyus du plateau de Laikipia de ce mot.

Nous avons daté le glissement sémantique à l'époque de la Guerre civile, car le conflit a accéléré la disparition des pratiques religieuses. Pourtant, les premiers symptômes d'une modification du sens de ce terme peuvent se percevoir dès les années trente lorsque les jeunes Kikuyus, formés dans les écoles des missionnaires, sont accueillis et reconnus en tant qu'*aramati* par les anciens. Il s'agissait là d'une tactique destinée à lutter à armes égales avec l'administration britannique, car les Kikuyus portaient une grande estime à la maîtrise – dont faisaient preuve ces jeunes hommes – de la langue anglaise et de l'écriture¹⁹¹. Ainsi cette qualité d'intermédiaire a permis aux jeunes scolarisés d'accéder à une position qui leur était interdite par leur statut social (âge, célibat et en général pauvreté). Il faut, toutefois, se garder de l'illusion qui transformerait les jeunes scolarisés en anciens de substitution, comme si les connaissances scolaires pouvaient

¹⁹¹ La description que Neckebrouck (1978: 157-160) donne des représentations sociales de l'écriture lors des premiers contacts est éclairante. Selon Kershaw (1997: 175-178), les Kikuyus ont résisté à la colonisation au moyen de deux tactiques: la pacification qui revenait à maintenir l'administration britannique et les Colons hors des affaires intérieures des «lignages», et l'«utilisation» qui consistait à assimiler les connaissances qui avaient permis aux Colons de vaincre rapidement la résistance kikuyu, en particulier la lecture et l'écriture.

compenser le défaut d'âge et d'expérience. Le lieu du pouvoir restait bien parmi les anciens, comme le rappelle John Lonsdale (1992: 320): «One might take the fact that *athomi* were soon accepted as *aramati*, trustees of property-holding subclans and pillars of civic virtue, as proof of their deference to the elders' sway.» L'école ne permettait pas de s'affranchir de la tutelle des anciens; en revanche, si les succès scolaires se doublaient d'un respect sans faille, l'octroi d'un statut prestigieux couronnait les jeunes *athomi*. Face à cette «usurpation» tactique, le sens du terme s'est peu à peu modifié pour qualifier davantage la réussite sociale que la représentation du *mbari* dans les affaires foncières.

Selon notre compréhension, le *mûramati* peut, aujourd'hui, désigner toute personne capable de s'assumer complètement, lui et sa famille, tant économiquement que socialement. Ce statut requiert la jouissance d'une certaine richesse matérielle ainsi que la possession d'une parcelle, gage d'une certaine autosuffisance pour la famille patrimoniale et d'une immortalité relative pour son propriétaire. La réalisation de soi passe impérativement par la propriété foncière et la descendance, conditions *sine qua non* pour assurer sa postérité. Nous retrouvons, ici, le lien entre terre et descendance: «pour le Kikuyu il était tout aussi important d'avoir des enfants à qui laisser la terre que de posséder une terre à laisser aux enfants» (Neckebrouck 1978: 99). Le *mûramati* – dans l'idéal – correspond à un homme libre de toutes dépendances extérieures: il n'a de compte à rendre ni à ses parents (le plus souvent déjà décédés), ni à un propriétaire foncier (il possède sa propre terre), ni à un employeur (il est indépendant). Certes, ces conditions ne sont que rarement réalisées – si elles le sont jamais – et le terme réfère bien à un idéal. Son emploi ordinaire repose plus sur une formule de politesse et sur le respect que l'on éprouve pour la personne auquel il s'applique, que sur la réalisation tangible de l'ensemble des aspects que recouvre le concept. L'usage du terme s'est ainsi étendu au petit fermier prospère, respecté par ses enfants adultes puisqu'il a mis à leur disposition des terres pour qu'ils puissent développer une activité agricole autonome.

Mais la possession de terre ne concerne pas seulement l'établissement d'une famille et la gestion d'une petite entreprise agricole, sources de respect social. Le désir d'être enterré sur son propre lopin de terre – principe d'une immortalité relative – constitue un autre aspect de l'ethos qui ressort du concept de *mûramati*. Dans cette dimension éthique, la richesse monétaire ne représente rien – au bout du compte –, si elle n'est pas investie dans la propriété foncière, lieu de la dernière demeure. Un homme, même riche de numéraire, sera totalement déconsidéré s'il finit par être enterré au sein du cimetière municipal. De plus, si l'achat d'un lopin de terre coïncide avec le décès d'un membre de la famille, celle-ci ne pourra pas éviter l'opprobre, car l'acquisition précipitée est bien le signe de la frivolité des stratégies d'investissement, tant de la famille

que du décédé¹⁹². Lors des entretiens, nos interlocuteurs invoquaient – pour justifier leur réticence face à l’inhumation dans un cimetière – des mobiles tels que le désir qu’ont les enfants de voir quotidiennement la tombe de leurs grands-parents ou de leurs parents, l’absence de «beauté» d’un enterrement dans un cimetière municipal, ou encore l’oubli, voire la confusion, sur l’identité de la tombe du décédé qui ne manquerait pas de se produire au cas où la sépulture se situe au milieu de dizaines d’autres sépultures «anonymes».

Rappelons cette réticence face au cimetière, lieu pourtant consacré par l’Eglise, car elle éclaire d’un jour singulier la ferveur religieuse dont fait preuve la grande majorité des migrants du plateau de Laikipia. Nous voyons là l’expression des transformations de la trajectoire de l’homme accompli. La propriété foncière condense les signes de la réussite sociale en l’absence d’une reproduction sociale capable de consacrer par des symboles partagés l’accomplissement de soi. Alors qu’à l’époque précoloniale, la trajectoire de vie de l’individu était soigneusement réglée par une succession de rites de passages et de statuts acquis, elle n’est plus signifiée aujourd’hui que par la propriété foncière et le capital symbolique construit par la redistribution matérielle au sein de la famille patrimoniale. Ainsi, comme au XIX^e siècle, l’accomplissement de soi passe inévitablement par une mort réussie. Alors qu’au siècle passé, seuls les hommes «bien morts» recevaient l’honneur d’être enterrés, il faut aujourd’hui être inhumé chez soi pour couronner une vie vertueuse. En effet, l’enterrement s’est généralisé sous la pression des missionnaires et a été complètement intégré au sein des pratiques funéraires. Par contre, l’inhumation au sein du cimetière, terre consacrée par l’Eglise, est resté lettre morte. Il est éthiquement indispensable d’être inhumé «chez soi» en terre que l’on peut considéré comme «païenne» puisqu’elle n’est pas consacrée. Le stigmate de la pauvreté irréversible reste attaché à l’absence de propriété foncière et interdit que les pratiques funéraires intègrent l’enterrement au sien d’un cimetière, en terre municipale.

Laissons la parole à la fille de migrants kikuyus installés depuis une trentaine d’années dans le district de Laikipia. Après un entretien avec son grand-père, propriétaire de la parcelle familiale, elle nous décrivait le *mûramati* en ces termes:

A *mûramati* today and before should have the same meaning though roles/duties have changed. A “*mûramati*” means somebody working under owns control. That is working under the control of ones own mind.

¹⁹² Il faudrait rapprocher cette conception de la richesse enchâssée dans les relations sociales de celle que présente Kershaw (1997: 68, 186, 213-215) dans laquelle les aspects redistributifs (*itha*), spirituel (responsabilité face aux «esprits» des ancêtres), foncier et économique s’enchevêtrent.

no influence from outside. A *mûramati* before had to qualify in: 1) marrying a wife whom he had full control over; 2) get children who were fully under him; 3) then have property which he had full control over. He was supposed to give orders in the home and the orders were obeyed by everybody. A *mûramati* today (man) has control over his own money because it is not likely that they have any property. In the young generation today, both husband and wife are *mûramati* because the wife is the *mûramati* of children while the husband is the *mûramati* of big properties like plot, cows etc. Big properties are under the man while small properties are under the woman e.g. chicken, selling milk in bottles to neighbours etc. Before women were also referred to as *mûramati* if she was ready to work together with her husband and perform some of the men's duties e.g., agree to herd livestock which was a man's job. Women were also called *mûramati* if their husband died and were left in charge of the home. Such a woman could either succeed or fail in her duties. Those who failed was because they were not working together with their husbands when they were alive. Cooperation of man and woman in *Mûramati* very important because the man brings property from outside to the home and the woman takes care of what is in the home. (WWW mur.)

Les relations entre la postérité, la terre et la mort deviendront plus explicites si nous analysons la portée que revêt la transmission d'un patrimoine foncier ou tout au moins de son usufruit. Pour les parents, la possibilité d'octroyer l'usufruit d'une parcelle à leurs enfants est un élément qui exprime la réussite sociale et qui impose le respect aux enfants. Ce point est exprimé *a contrario* par une interlocutrice:

There are some parents who do not give some for their children land to farm. These children move from that village to another. They buy their own land there. When they have children, they will be telling them what their grandparents did to them. The children will also start hating their grandparents and will not have desire to visit them. Some only visit them when they are young and when they grow up, they will stop visiting them because of what they have been told by their parents. (HNM RA_W: 11)

Refuser de mettre des terres à disposition – lorsqu'on en possède – équivaut à renier ses enfants. Ceux-ci rétorqueront en interdisant à leurs propres enfants de connaître leurs ascendants, transformant leurs parents en *thaka* (mort sans enfant) potentiel.

L'achat de terres et leur mise en culture, c'est-à-dire la fondation d'une nouvelle petite entreprise agricole, est une condition pour obtenir le respect des voisins et de la famille, mais aussi, et surtout, de ses enfants. En effet, ceux-ci auront tendance à mépriser leur père s'il n'a pas «réussi» à fonder une nouvelle unité domestique et continue de vivre en tant que dépendant sur la terre de ses parents (Kershaw 1997: 156). Ainsi, émigrer semble être le moyen idéal pour faire régner la concorde au sein de la

famille, tant pour le migrant qui se découvre soudain relativement libre de la tutelle parentale, que pour ses enfants qui lui manqueraient de respect au cas où il persistait à vivre «comme un enfant» sur la terre de son père. Ce manque de respect dont feraient preuve les enfants du migrant qui n'a pas «réussi», ou plutôt la crainte qu'ont les parents de voir leurs enfants leur manquer de respect, souligne la portée symbolique de l'acte de défricher de nouvelles terres. Lorsque les terres parentales sont trop exiguës ou trop contestées, émigrer constitue la voie royale qui mène à la réalisation de soi, gage d'une position respectée au sein de la famille étendue et de l'exercice de l'autorité parentale sur les enfants.

En outre, la connotation hautement positive attachée à la fondation d'une nouvelle maisonnée – *itûûra* – conforte le migrant dans ses tentatives. Dans l'idéal, la petite entreprise agricole, exemple paradigmatique de la réussite sociale, doit comporter des cultures vivrières (pommes de terre, maïs, haricots) et, si possible, des cultures de rente (café, thé, pyrèthre); mais elle doit également inclure l'élevage de petits ruminants et, si possible, de bovins et fournir le gîte à une famille nombreuse et vigoureuse. En dépit des problèmes présents, la perspective de réaliser une étape vers cet idéal qui culmine avec le statut de *mûramati* permet à beaucoup de jeunes migrants de persévérer dans leurs tentatives, parfois pathétiques, de subvenir à leurs besoins. Si ces jeunes ne s'obstinaient pas à planter des céréales dans la savane semi-aride et à multiplier leur troupeau, ils n'auraient d'autres perspectives que de rester sous l'autorité quotidienne de leur père au sein d'une parcelle exiguë ou de survivre d'expédients dans la jungle urbaine. Aucune de ces deux perspectives ne leur offre l'assurance de devenir un jour un *mûramati*. En revanche, si, en dépit de leur persévérance, ils se résolvent à considérer leur tentative d'établissement d'une nouvelle unité domestique comme un échec, ils auront néanmoins franchi une étape partielle dans la voie «classique» de la réalisation de soi: l'affirmation de leur prétention au statut de *mûramati*.

Paradoxalement, la dernière perspective ouverte au jeune homme pour devenir un *mûramati* consiste dans l'attachement à la terre paternelle. Cette perspective était traditionnellement destinée aux aînés censés remplacer leur père sur le *githaka*. «La position à l'intérieur du *mbari* avait une certaine importance pour un jeune homme au début de sa carrière politique, la famille [...] constituant un premier champ d'action lui permettant de faire preuve de ses capacités. Ainsi, les fils cadets étaient en principe nettement défavorisés par rapport à leurs aînés, et c'était seulement par l'émigration et par la fondation d'un nouveau *mbari* qu'ils pouvaient espérer effacer le désavantage dû au hasard de leur naissance et s'offrir un meilleur tremplin pour entrer dans la vie sociale» (Buijtenhuijs 1971: 46). Aujourd'hui, la diminution de l'âge moyen au moment de la naissance du premier enfant et l'augmentation de l'espérance de vie rendent cette perspective périlleuse pour les aînés. En effet, la différence d'âge avec leur père

ne leur permet plus d'espérer hériter assez tôt de la terre paternelle. En revanche, elle peut, aujourd'hui, constituer un débouché séduisant pour les cadets, pour autant qu'ils maintiennent une entente cordiale avec leurs parents et acceptent leur autorité quotidienne. Ainsi, le fils qui demeure sur l'exploitation paternelle reste par la même occasion soumis à l'autorité de son père et de sa mère. Certes, il pourra construire une habitation à côté de celle de ses parents et y fonder une famille; mais, en contrepartie, il devra s'occuper de ses parents tout au long de leur vieillesse et ne sera reconnu comme responsable de l'unité domestique qu'à leur mort. La capacité à gérer l'exploitation paternelle, en présence des parents, et l'implication dans les affaires communautaires permettront au cadet d'obtenir le capital symbolique qui lui ouvrira la voie vers le statut de *mûramati*. En outre, le fait de se trouver dans la position traditionnelle du *mûramati* (il est, aux yeux de la famille étendue, le représentant foncier du *gîthaka* familial), garantit un prestige certain qui compense la carence d'esprit pionnier dont le cadet a fait preuve. En dépit de leur apparente contradiction, les deux perspectives d'accomplissement de soi offrent à chacun la possibilité de devenir un *mûramati* ... pour autant que la famille possède des terres ou que ses membres aient les moyens d'en acquérir.

Valeer Neckebrouck se tient à la définition classique du terme *mûramati* (1978: 323-324). Il ne l'emploie donc pas pour qualifier l'idéal que cherche à atteindre tout Kikuyu et auquel il consacre pourtant un chapitre important (1978: 68-104). Il s'agit bien sûr du «triangle de la vie» composé de la terre, de la vache et de la femme qu'il estime avoir décelé – en accord avec le père Tempels (1949) – chez les Kikuyus au début des années septante. Sans trop nous appesantir sur la notion controversée de «force vitale», nous partageons l'intuition de Valeer Neckebrouck (1983: 339-340) lorsqu'il résume l'idéal de soi que tout Kikuyu tente d'atteindre: «Les autres tâches qu'il [le Kikuyu] envisage comme essentielles se situent toutes dans le prolongement de cet *unum necessarium* [prolonger sa vie dans une descendance nombreuse et prospère]. Elles visent toutes à nourrir, entretenir, promouvoir l'entité sociale à l'intérieur de laquelle la procréation et l'éducation d'une progéniture abondante, saine et épanouie est assurée. Concrètement cela s'effectue moyennant l'acquisition de propriétés foncières, la prolifération du bétail et l'obtention de femmes. Pour le Kikuyu, le maintien et la croissance de la force vitale sont, en effet, essentiellement liés à ces trois réalités absolument primordiales, en l'absence desquelles elle est considérée comme irrémédiablement vouée à l'extinction. La terre, la vache et la femme sont *indo chia nduire*, "les choses qui demeurent", *indo chia mindi na mindi*, "les choses demeurant dans les siècles des siècles", c'est-à-dire les réalités dont le groupe social dépend pour assurer sa durée, sa perpétuité sur terre, la seule forme de survie que le Kikuyu connaisse et poursuive.» En d'autres termes, l'idéal que l'auteur décrit correspond à notre conception du *mûramati*.

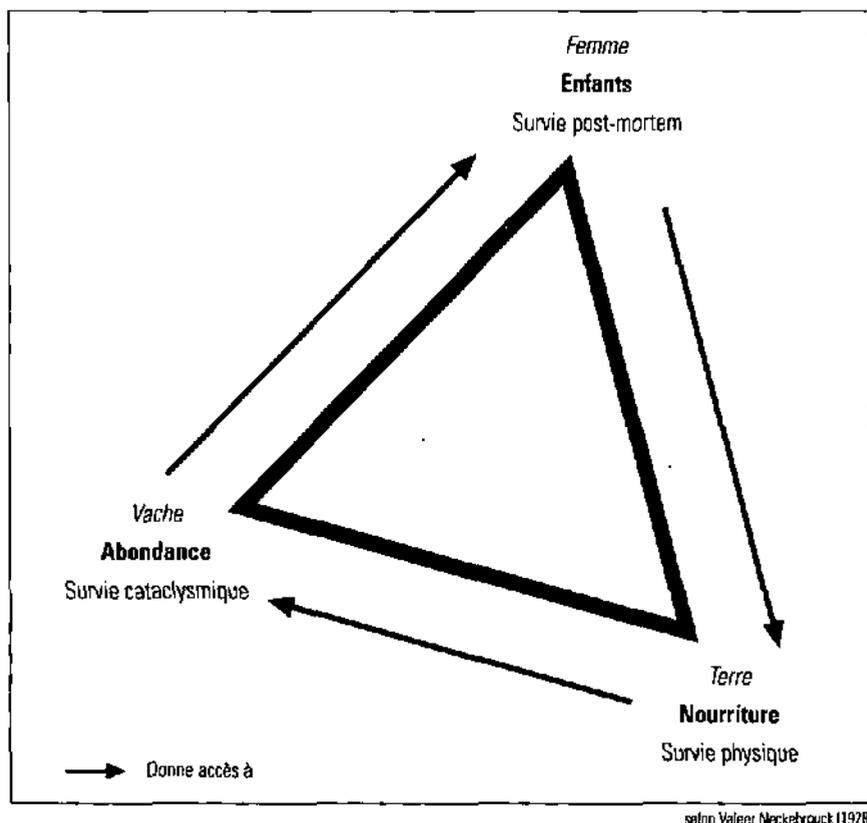


Figure 18: Triangle de la vie des Kikuyus.

Arrêtons-nous quelques instants sur le triangle de la vie, car il éclaire les connotations que nous attachons au *mûramati*. Le triangle représente trois plans qu'il importe de bien distinguer: les «biens» matériels (*italique*), les «biens» fondamentaux (*gras*) et les «biens» potentiels (*roman*). Chaque sommet du triangle appelle le suivant: ainsi, la terre est indispensable pour obtenir des vaches, car, sans elle, pas d'accumulation possible. Les vaches – ou les petits ruminants – sont nécessaires à l'obtention d'une épouse, car la compensation matrimoniale ou l'assurance-mariage¹⁹³ se paie – encore partiellement aujourd'hui – en bestiaux. A son tour l'épouse permet(tait) l'accès à la terre productive, car le père n'octroyait une parcelle à cultiver¹⁹⁴ qu'au moment du mariage de son fils; ce qui a permis de dire que l'homme n'avait accès à la terre qu'au travers de la femme (Mackenzie 1990: 619).

¹⁹³ Pour la notion d'assurance-mariage, voir Leakey (1977: 754-755).

¹⁹⁴ Nous ne considérons pas les petits lopins de terre qui étaient mis à disposition des

L'attachement aux biens «matériels» (nourriture végétale, lait et viande, et enfants) s'explique, lorsque l'on considère le deuxième plan (en gras), par les «biens» fondamentaux qu'ils garantissent. Ainsi, la femme met au monde des enfants, alors que les vaches sont à l'élevage ce que la terre fertile est à l'agriculture. En effet, si la terre procure des aliments sous forme de céréales, les vaches donnent du lait et de la viande, autres aliments de la diète kikuyu et symbole de l'abondance. En revanche, une terre, une vache ou une femme stériles ne sont pas réellement terre, vache ou femme: elles ne «comptent» pas et sont généralement abandonnées et méprisées. Une terre inapte à l'agriculture sera considérée comme un lieu qui ne peut profiter à personne (*wangata*) et finira par être déserté et la parcelle revendue. Un animal stérile sera abattu et mangé lors d'une fête; alors qu'une femme qui ne met pas d'enfant au monde risque fort d'être abandonnée.

Le troisième plan, celui des «biens» potentiels, est le domaine du sens, de la raison d'être de l'attachement aux biens des deux premiers plans. Ainsi, ce troisième plan révèle le rôle déterminant des autres biens: la terre, par la nourriture, assure la survie physique; le bétail, par sa capacité à résister aux sécheresses et aux maladies, assure la survie en cas de calamités; les enfants, par leurs offrandes et leurs descendance, assurent la survie métaphysique du nom personnel ou du *phylum* générationnel de la famille.

En dépit de l'analogie entre la terre et les bovins, un déséquilibre fondamental sape la base du triangle, ce qui justifie sa position bancale: la terre reste la condition nécessaire pour posséder du bétail. D'où l'attachement viscéral dont fait preuve tout Kikuyu à son égard; il se résignera péniblement à voir s'évanouir son bétail, mais il préférera disparaître plutôt que de se voir dépossédé de sa parcelle. Un de nos interlocuteurs précise dans une formule condensée ce déséquilibre en faveur de la terre:

[A man] should not sell land to marry [...] because it's land which brings in shoats hence marry, but a woman does not bring shoats. (KM RA_L: Q11)

Le troisième terme – la femme – réapparaît inévitablement lorsque l'on parle de la terre ou de l'élevage, mais comme le souligne Vaaler Neckebrouck (1978: 100-104), il appartient à un espace ambigu¹⁹⁵. En effet, elle est à l'origine de l'accès à la terre, donne naissance aux enfants et assure ainsi la survie *post-mortem*. Pour toutes ces raisons, la femme participe du sacré, car elle est la source de toute vie tant physique que spirituelle.

enfants comme signifiant un accès à la terre, bien que leur production ait joué un rôle important dans la socialisation des futurs circoncis.

¹⁹⁵ Nous ne parlons pas de la conception que l'auteur se fait du statut de la femme kikuyu, mais l'évocation d'une ambiguïté essentielle nous semble participer d'une intuition importante.

En conclusion, la terre garde la prépondérance sur les autres formes de richesse que sont le bétail, les enfants ou l'argent, car elle en est l'origine présumée¹⁹⁶. La femme est la condition de la postérité qui ouvre la perspective d'une survie *post-mortem*, la finalité ultime de la propriété foncière. La conjonction de ces trois éléments constitue la réalisation de soi, l'idéal du *mûramati*, tel qu'il ressort des entretiens que nous avons conduits parmi les migrants du plateau de Laikipia ou de la littérature ethnographique.

MÛGÛNDA: LA TERRE

Il semble bien que pour le Kikuyu traditionnel, la propriété foncière était l'essence même de la vie; l'agriculture, l'activité humaine par excellence. (Buijtenhuijs 1971: 18)

Pour saisir ce que la terre (*mûgûnda*) représente aux yeux de tout Kikuyu, il convient, tout d'abord, de faire une distinction entre les différents types de terre. En effet, n'importe quelle terre n'est pas propice à l'agriculture et sa possession ne signifie pas une étape vers l'accomplissement de soi, car seule la terre productive est valorisée. Ainsi, la communauté de Nyakinyua se situe – de l'avis de ses membres – à la limite écologique des terres cultivables, comme le montre le dépit de certains migrants lorsqu'ils ont découvert la réalité écologique de Nyakinyua.

You know, there is some places where you can only stay because you have no alternatives. But you are not staying there because you expecting new {??} in the future. You only stay there [Hmm] [...] We never knew that it was a dry place! [Hmm] That's why we bought [Hmm] But now we cannot buy another one. (HNM LH: 3-5)

Néanmoins, il est vraisemblable qu'au siècle passé, ces terres auraient été considérées par les Kikuyus comme impropres à l'agriculture et «tout juste bonnes pour les Maasais». ... Aujourd'hui, la frontière «naturelle» est peu à peu repoussée jusqu'aux limites que l'écologie impose à l'agriculture: la savane semi-aride serait donc la frontière «naturelle» de l'expansion kikuyu. Néanmoins, en réponse à la suroccupation des terres et au désir de se voir reconnaître le statut de *mûramati*, il est probable que cette apparente limite écologique soit de nouveau déplacée vers le nord

¹⁹⁶ «Money was inadequate in every sense of the word: Kikuyu thought that a productive item – be it land, stock or women – should be exchanged for other productive items» (Kershaw 1997: 89).

et vers des terres toujours plus arides. A l'autre extrême écologique, les forêts classées restent des territoires fertiles que les agriculteurs kikuyus imaginent mettre en culture, mais ces réserves forestières sont aujourd'hui contrôlées par le Gouvernement qui n'autorise que de rares cultures temporaires. Au-dessus de la ceinture forestière, les landes du Mont Kenya ou des Nyandarua sont considérés comme incultes, à l'instar de la savane aride et du désert au Nord du pays.

En outre, la terre comporte un aspect symbolique particulier, car nous avons affaire à une société pionnière, ou de Frontière au sens qu'Igor Kopytoff (1987) donne à ce terme. En dépit de l'attachement viscéral à la terre de son lignage, la terre n'est pas conçue, sur le plan symbolique, comme un donné. Il ne s'agit pas d'un lieu où les ancêtres ont vécu depuis des générations, mais bien comme un espace à défricher sur la forêt ou, aujourd'hui, comme lors de la Guerre civile, à conquérir sur les grandes propriétés foncières. En effet, nous avons vu que la voie royale de la réalisation de soi passe par le défrichement d'un espace «vierge» et par sa mise en production. D'ordinaire, il ne s'agit pas de conserver ses racines, mais bien de les planter dans une nouvelle terre.

Revenons sur le rôle essentiel que joue la propriété foncière pour l'ethos kikuyu. Il s'agit tant de la condition d'une réalisation sociale de soi sur cette terre, que d'une survie potentielle dans l'au-delà grâce au souvenir que la postérité conservera de soi. Ainsi, si la propriété foncière était le préalable indispensable à la reconnaissance sociale, la terre et la descendance commandaient, surtout, l'accès à l'immortalité relative dont jouissaient les «esprits» dans la religion kikuyu. La survie du *ngoma* dépendait des libations offertes par les vivants et ils disparaissaient littéralement lorsqu'ils ne recevaient plus rien «à manger»: il s'agissait alors d'une mort plus «réelle» que la mort physique. Or, si chacun sacrifiait aux «esprits» des décédés de sa propre parenté, mourir sans descendance signifiait non seulement la mort sociale pour soi, mais aussi la mort définitive de son «esprit» et – surtout ? – des esprits de ses ascendants qui portaient le même nom. Cette mort «spirituelle» brisait le phylum familial et représentait une infidélité à ses géniteurs: l'homme mort sans descendance mettait en péril le flux immémorial de l'élan vital qui le rattachait à ses origines.

Aujourd'hui, la raison fondamentale qui pousse les Kikuyus à rechercher sans cesse de nouvelles terres n'est plus exprimée dans les termes métaphysiques que nous venons d'employer, mais ce principe se dissimule toujours dans l'ethos de l'homme accompli, le *mûramati*. Il s'agit maintenant d'une réalisation de soi qui passe par le défrichement de nouveaux territoires et l'établissement d'une maisonnée florissante, sans que l'importance de la postérité ou la survie de l'esprit ne soient évoquées. En effet, cette vie *post-mortem* en communication fréquente avec le monde d'ici-bas est en contradiction avec la conception de l'âme en vigueur dans le christianisme. La foi chrétienne des migrants ne badine pas avec les aspects

métaphysiques qui pourraient les rattacher trop explicitement à la religion traditionnelle. Nous verrons que sous l'impact du Réveil protestant de la fin du XIX^e siècle, une forme d'inquisition a traqué les «faux» chrétiens qui conservaient des liens trop étroits avec la religion kikuyu. Il est donc important de ne pas prêter le flanc – par des propos inopportuns – à la critique des fondamentalistes protestants.

L'importance attachée à la propriété de la terre – et non plus seulement à la terre en tant que telle – n'est pas un phénomène récent, puisque les administrateurs coloniaux avaient déjà souligné ce fait dans les années trente. Des conflits fonciers déchiraient déjà les familles¹⁹⁷ et la remarque suivante, à propos de la situation actuelle, aurait très bien pu s'appliquer cinquante ans auparavant: «In the context of increasing pressure on the land in Mûrang'a due both to a growing population and to an increase in social stratification, disputes over inheritance have become a central part of the struggle over land» (Mackenzie 1989: 103). Dans les années vingt, déjà, la notion de propriété foncière a pris des dimensions politiques et affectives, lorsque les Kikuyus prirent conscience de la prétention des Blancs à demeurer au Kenya. En effet, il semble bien que l'octroi de terres aux Blancs était initialement fondé sur une équivoque. Les Kikuyus avaient à l'esprit la relation de dépendance qui caractérise le *mûhoi* ou la mise en gage de la terre (vente rédimable) lorsqu'ils «offrirent» ou «vendirent» des terres aux premiers Colons. Or, pour ces derniers, il ne s'agissait nullement d'une cession partielle, conditionnelle ou rédimable, car ils considéraient la vente comme irrémédiable et ne comportant plus aucune obligation de part et d'autre¹⁹⁸.

Aux temps précoloniaux, l'acquisition de terres était une procédure longue et compliquée qui exigeait – dans le cas de l'achat à un Ndorobo – la présence de membres de la famille étendue ainsi que du conseil des

¹⁹⁷ Sorrenson le souligne encore (1967: 79-80) au tout début de la Réforme agraire: «There were bitter disputes as to who were the real owners and who were ahoi; it was common for a plaintiff to allege that the defendant was the *mûhoi* and vice versa. There were cases between the resident Kikuyu and those who had left the reserve; and between the Kiambu Kikuyu and those in Fort Hall, the former claiming a title to Fort Hall land on the ground that their ancestors had originally lived in the district. Invariably the residents had a decided advantage over the absentees and the more wealthy and influential residents and advantage over the poorer residents, migrants could not be in constant attendance in the reserve to safeguard their claims or to assist resident relatives to prosecute common cases. Often, it seems, they sold land in the reserve or gave it up to relatives who were bearing the cost of litigation. On the other hand, unsuccessful litigants sometimes left the reserve to earn money to fight their cases anew. But the migrant were seldom able to upset the hold that the chiefs, headmen and court elders were gaining upon the land.»

¹⁹⁸ Voir – entre autres – Neckebrouck (1978: 120-121) et Leakey (1952: 65-67) pour la représentation des premières «ventes» de terre; pour un résumé des formes de propriétés de la terre et des relations de dépendance, Adam et Kuria (1991); et pour un exemple de défriement minutieusement analysé Kershaw (1997).

anciens (*kiama*) et culminait en adoptant le précédent propriétaire «If a land transaction took place without a preliminary ceremony of adoption, neither party would feel in any way bound to honour the agreement» (Leakey 1977: 91). Dans le cas de l'achat à un Kikuyu, Leakey distingue deux cas selon que la terre appartienne en propre au vendeur ou qu'elle soit devenue la terre d'un lignage (1977: 105-113). Dans les deux cas, les membres des familles étendues de l'acheteur et du vendeur étaient supposés être présents pour témoigner de la transaction. L'acquisition de terre était ainsi enchâssée dans les relations sociales de la famille étendue ou de *mbari*. Pourtant, la distinction entre propriété personnelle et propriété héritée était capitale, car elle conditionnait le droit à se séparer du domaine foncier: «the rules governing the sale of land which a man had bought in his own life and owned privately differed from those for land inherited by him as a member of a sub-clan (*mbari*), which normally could be sold only with the consent of the other members» (Leakey 1977: 105). Aujourd'hui, à l'instar du cas de terres achetées aux Ndorobos par un pionnier, le père de famille a la liberté de vendre les parcelles qu'il a acquises *personnellement*, sans en référer à la famille étendue. Ainsi, dans le district de Mûrang'a, «a man's rights to dispose of land where he holds the title deed, whether his decision includes allocation to women or men, appear to be upheld at the level of the *mbari*» (Mackenzie 1989: 104). En revanche, la terre familiale héritée du grand-père conjointement par les frères ne pourra être vendue sans l'accord de tous les frères, sans quoi les lésés pourraient recourir devant la cour de justice. La distinction entre terre achetée et terre héritée se maintient donc toujours. Néanmoins, la terre héritée a tendance à être divisée entre les héritiers qui deviennent des propriétaires autonomes, la partie de la terre qui abrite les sépultures des membres de la famille reste, toutefois, la propriété commune des héritiers.

Les deux familles qui participaient à la transaction étaient alors considérées comme des familles alliées par mariage: «a man who had purchased land became known, henceforward, as a relation-in-law (*mûthoni*) of the family from which he had bought the land. He had "married the land" of the other family [...]» (Leakey 1977: 108). Épouser une femme et acheter une parcelle créait la même relation de parenté entre les familles. Il s'agit de la géo-parenté dont parle Valeer Neckebrouck et qui constitue une autre facette du triangle de la vie où la terre, la vache et la femme étaient toutes des expressions du même «être dans le monde» qui liait essentiellement la propriété foncière au régime de parenté: «Dans ce système, un *mbari* vient à l'existence par un «mariage» entre un groupe d'hommes compris comme partenaire mâle et une terre déterminée, désignée comme partenaire femelle. Durant leur vie, les hommes demeurent unis à la propriété foncière comme le mari l'est à sa femme. *Githaka kehana ta mûtumia wa mûndo* affirme le dicton: la propriété foncière est pour l'homme comme une femme. Après leur mort, leur union avec la terre devient plus intime encore,

car le lien entre la terre et les ancêtres, statut auquel ils ont eu accès en trépassant, est indélébile. A partir de ce moment, ils actent [sic] comme pères ancestraux par rapport aux vivants, tandis que la terre figure comme mère ancestrale de ces derniers. Des hommes qui se coalisent pour acheter une terre créent entre eux, par cette transaction des liens de parenté terrienne: ils sont fils de la même géo-mère et partagent une même géoparenté par rapport à tous les membres du *mbari*, indépendamment des liens de filiation ou d'alliance réelles qui existent ou n'existent pas entre ces derniers. Ils sont fils du même père (*murū wa baba*), le vendeur, et fils de la même mère (*murū wa maitū*), la terre [...] La terre est donc *māndo umwe* avec son propriétaire le *mbari*. Mais celui-ci n'englobe pas seulement des hommes et des femmes actuellement en vie. Il inclut également les ancêtres morts et les descendants encore à naître [...] Voir la terre, c'est percevoir en même temps, derrière elle, les ancêtres qui y demeurent vitalement rattachés. Cela explique que dans le langage traditionnel les termes *githaka* et *ngoma* (esprits ancestraux) sont parfois utilisés indistinctement et comme interchangeables. De même, lorsque le Kikuyu parle de l'avenir de sa famille, il glisse parfois imperceptiblement vers le concept de *githaka*: dans son esprit le champ représente également les générations encore à venir» (Neckebrouck 1983: 353-354). Ce lien intrinsèque entre la parenté, les «esprits» des décédés et la terre nous semble capital pour comprendre l'attachement à la terre et le lien entre les trois termes du triangle de la vie. En effet, la terre représente bien plus qu'un simple lieu, puisqu'elle symbolise les relations familiales et inscrit la survie *post-mortem* dans le paysage. Nous retrouvons la notion du phylum de la famille que nous évoquions lorsque nous parlions de la vie *post-mortem*.

Le déshonneur de la vente foncière

In a neighbouring family [...] they had raged a fight because of the land boundary. One was cut with a panga and they had to take the matter to the court so as to be shown the right boundary. (JNW RA_L: Q11)

Comme nous pouvons le supposer à partir des considérations précédentes, il existe une différence capitale entre la vente de la terre et celle des autres biens, en particulier des bestiaux. Ceux-ci sont monnayés pour faire face aux impondérables et constituent une épargne sur pied alors que la terre est conçue comme un capital bloqué – même si en dernier ressort la parcelle peut être subdivisée et vendue – qui assure une vieillesse heureuse et une immortalité relative. Remarquons, pourtant, que cette distinction semble être un effet de l'irruption de la Colonisation, puisqu'au début du

siècle: «On n'entendra jamais dire qu'on ait vendu ses biens, ses moutons pour payer l'impôt des Européens. On paiera l'impôt avec la monnaie qu'on ira chercher chez les Européens» (Bugeau 1943: 225). Les bestiaux étaient alors exclusivement consacrés au paiement de l'assurance-mariage ou du prix du sang. Considérer les chèvres, les moutons et autres vaches comme une épargne sur pied constitue donc une première étape de la monétarisation de l'économie kikuyu. Néanmoins, ce processus aveugle se heurte, comme ailleurs¹⁹⁹, à des résistances importantes en ce qui concerne la propriété foncière qui reste considérée comme un capital bloqué. Pour cette raison, la vente ou la mise à disposition de terres risquent de susciter des conflits importants. De même, la démarcation de terres en vue d'un héritage ou pour l'établissement d'un titre de propriété sont deux autres exemples de pratiques potentiellement dangereuses pour l'unité de la famille étendue. Que deux membres d'une même famille patrimoniale en viennent à se battre à la machette, comme l'indique la citation mise en exergue, souligne bien le risque inhérent à toutes les procédures qui touchent à la propriété foncière. Si nous nous attachons ici plus particulièrement à la vente, nous considérons pourtant que ce qui suit s'applique également aux autres procédures foncières: mise à disposition, héritage, démarcation, subdivision...

Une question surgit immédiatement lorsque l'on envisage la problématique de l'acquisition de terre: si la propension à acheter et la réticence à vendre sont si fortes, d'où proviennent les vendeurs? Nos interlocuteurs nous ont tous affirmé que vendre une parcelle ne se faisait qu'en dernier recours et pour des raisons légitimes. En effet, se défaire d'une terre pour fonder un commerce ou pour disposer d'argent dans la vie quotidienne (achat de nourriture ou de boisson) est regardé comme stupide. Le vendeur se trouve entièrement déconsidéré par son acte irréfléchi. Les nombreuses anecdotes concernant des personnes riches mais dépensières évoquées lors des entretiens le soulignent bien. Untel vend sa terre pour acheter un *matatu*, il fait rapidement fortune, mais «oublie» d'investir dans une nouvelle propriété foncière. Il se voit – à la suite d'un accident – ruiné et errant. Cet homme, qui fut riche, n'a pas su gérer sa fortune et se mettre à l'abri des coups du sort en achetant un lopin de terre. Il sera déconsidéré par son entourage, tant il est vrai que seule la terre conserve la réputation d'assurer la survie économique et sociale d'une personne et de sa famille. Un autre exemple – pire encore aux yeux de nos interlocuteurs – est celui de l'homme qui vend sa terre pour fonder une entreprise commerciale et qui sombre dans une déroute financière. Il n'a pas pu investir son capital dans la propriété foncière. Sa tentative audacieuse – il a osé vendre la terre parentale – se solde ainsi par un échec retentissant qui servira de mise en

¹⁹⁹ Voir Guyer 1985.

garde pour les jeunes tentés par l'aventure commerciale. La honte qui drape cet entrepreneur malheureux trouve sa source dans la perspective d'être enterré au cimetière municipal; ce destin laissera songeur plus d'un jeune homme.

Pourtant, en dépit de mises en garde répétées, des ventes ont lieu sans que le vendeur ne soit méprisé pour autant. Il s'agit de parties de parcelles – ou d'une parcelle parmi d'autres – qui sont cédées pour une raison solide, tel le paiement de l'écolage (investissement à moyen terme), tel l'acquittement de frais médicaux, ou l'évitement d'un ensorcellement (*múgíro*) par ses voisins. Dans le premier cas, les parents tenteront, avant de se résoudre à une telle extrémité, de collecter la somme nécessaire pour l'écolage auprès de la famille patrimoniale, voire étendue. Parfois, l'enfant renoncera à poursuivre ses études pour éviter que ses parents ne commettent cette vente infamante. Il préférera tenter sa chance en faisant fructifier la parcelle parentale plutôt que de miser sur un emploi futur. Dans le second cas – l'acquittement de frais médicaux – le malade lui-même peut refuser la vente, lorsqu'il ne meurt pas avant la conclusion de la transaction foncière. Le dernier exemple mérite que nous nous y arrêtions quelque peu dès maintenant, car, comme le souligne Valeer Neckebrouck, «dans le domaine des migrations, un rôle de premier plan est joué par les accusations de sorcellerie [...] Hormis le cas de la migration procédant d'un esprit pionnier spontané ou d'un goût inné de l'aventure, le déménagement est presque toujours accompagné d'accusations ou de suspicions, ne fussent-elles que latentes, de sorcellerie» (Neckebrouck 1983: 374-375). Ainsi, les responsables d'une unité domestique peuvent se résoudre, en désespoir de cause, à vendre l'ensemble de la parcelle, acquise quelques années plus tôt, face aux événements désastreux qui les assaillent. La perte consécutive de plusieurs récoltes alors que leurs voisins engrangent allègrement, ou les épidémies qui s'abattent sur le bétail sans toucher les troupeaux environnants, ou encore la mort ou les maladies successives de plusieurs enfants sont des signes qui ne trompent pas. Si les tentatives de conjurer ces événements n'aboutissent pas, la vente de la parcelle devient inévitable.

Dans ce cas particulier, l'origine de l'ensorcellement peut provenir de voisins avides, mais également des ancêtres du vendeur, lesquels auraient déposé une malédiction sur la terre. En effet si l'ancien propriétaire a annoncé sur son lit de mort que sa terre ne devait pas être vendue, tant le vendeur que l'acquéreur risquent d'être atteints par une succession de malheurs et, parfois, en mourir. Le *kírumi* est censé n'attaquer que les membres de la famille consanguine, néanmoins, certains interlocuteurs nous ont affirmé qu'une telle malédiction posée sur une parcelle la rendait improductive à quiconque. Ces propos s'expliquent par le lien entre la terre et la parenté. Ainsi, si la parcelle est vendue, l'acheteur se transforme en membre d'une famille alliée, et devient par extension susceptible de subir les conséquences de la malédiction du lit de mort. Par ailleurs,

cette malédiction attachée à la vente foncière renforce l'attachement «aveugle» à la terre de ses ascendants. Plusieurs interlocuteurs nous ont affirmé que leur terre familiale était frappée d'une telle condamnation et que les tentatives de vente s'étaient toujours heurtées à l'opposition de la famille étendue, qui craignait de subir – par contagion – les conséquences d'une vente «irresponsable». Cette crainte des «forces occultes» est le corollaire de l'immortalité relative acquise par le possesseur d'une parcelle. Si la terre et la parenté sont deux concepts qui s'impliquent mutuellement, vendre la terre parentale signifie également renier ses parents. A l'instar de la réaction des enfants lorsque leurs parents refusent de leur mettre à disposition une parcelle, les «esprits» des parents décédés réagissent au reniement en privant leurs enfants de la postérité promise par une descendance. La stérilité ou la mort des enfants sont souvent perçues comme la conséquence d'un *kîrumi*, ce qui renvoie au sort du *ngoma* de l'ancien propriétaire, voué à l'oubli irrémédiable par la cession du *gîthaka* qu'il avait su fonder.

Outre le *kîrumi*, une autre raison – également liée aux «forces occultes» – empêche la vente d'une parcelle: il s'agit de la présence de la tombe d'un parent. Si une malédiction s'ajoute à la présence de la tombe du fondateur sur la parcelle, la vente de la moindre partie du domaine foncier sera presque impossible. En effet, la présence du cadavre au sein de la parcelle n'hypothèque pas toute possibilité de vente. Bien sûr, le lieu de l'inhumation ne peut en aucun cas être vendu, mais il reste envisageable de subdiviser la terre et de ne vendre que la partie qui ne contient aucune sépulture. La malédiction du lit de mort (*kîrumi*) peut être une façon de contraindre les descendants à une solidarité intense. Elle les condamne – vu l'impossibilité de la vente foncière – à trouver les moyens de résoudre les difficultés financières qui les frappent. Proférer une malédiction de ce type constitue réellement l'acte fondateur d'un nouveau *mbarî*: la parcelle, nouveau *gîthaka*, ne pourra plus être vendue et formera l'ancrage foncier des descendants du propriétaire, institué *mûramati* de plein droit par sa mort réussie. Sa tombe rappellera aux descendants la malédiction du fondateur qui menace les vellétés d'indépendance individuelle qui ne sont pas sanctionnées par une réunion de famille. Les membres du nouveau *mbarî* resteront à l'ombre immédiate de l'ancêtre fondateur.

A l'opposé de la fondation d'un *mbarî*, couronnement d'une trajectoire de vie, se trouve la vengeance par annihilation du domaine foncier – reconnaissance d'un échec complet. Dans des cas extrêmes, le propriétaire vend sa terre pour une bouchée de pain ou, plus souvent, pour un verre de bière. Le responsable d'une unité domestique qui se voit abandonné par ses enfants peut donc, outre les maudire, se dessaisir de la parcelle convoitée peu avant sa mort et les priver d'héritage. Cette cause de vente revient fréquemment dans les entretiens que nous avons effectués et semble frapper l'imaginaire de nos interlocuteurs. Il est probable qu'il

s'agisse là de cas isolés que le contrôle exercé par les «bureaux fonciers»²⁰⁰ sur les transactions foncières est censé limiter, mais qui restent révélateurs de l'importance accordée aux relations de filiation. Le respect et l'entraide sont prescrits entre parents et enfants et si ces derniers abandonnent leurs géniteurs, ils commettent un grave manquement à l'éthique kikuyu, qui justifie la sanction ultime que constitue le déracinement foncier. Nous retrouvons *a contrario* l'obligation des parents de mettre des terres à disposition de leurs enfants mâles, sans quoi ils courraient le risque d'être déconsidérés ou abandonnés par leur progéniture.

Image des villes, image des champs

L'émigration vers la ville constitue, avec la reprise de l'exploitation paternelle, une autre possibilité de se réaliser en tant qu'homme responsable. Bien qu'elle ne corresponde pas à la trajectoire classique prônée par le schème migratoire kikuyu, la migration urbaine a une longue histoire²⁰¹. La ville a constitué l'Eldorado des *athomi* dès les premiers temps de la Colonisation et elle a continué d'offrir, à des degrés divers selon les périodes, des débouchés pour les scolarisés. Certains d'entre eux sont rentrés au pays pour acheter des domaines fonciers, donnant quelque crédit à cette possibilité de réalisation personnelle. Pourtant, cette perspective est aujourd'hui qualifiée de pernicieuse, car la ville est considérée comme dangereuse pour les jeunes, tant hommes que femmes²⁰². Les premiers sont soumis à de multiples tentations qui vont de l'alcool, toujours à disposition dans les bars, aux prostituées, censées dévorer les ressources financières et la force vitale des jeunes migrants isolés²⁰³. En outre le paiement d'un loyer et l'achat constant de nourriture épuisent rapidement le salaire, à première vue, mirobolant «offert» au migrant urbain: le coût de la vie en ville est, comparativement au milieu rural, très élevé. Pour les secondes, la ville est tenue pour être un lieu de perte d'où les jeunes femmes reviennent – lorsqu'elles ne se résignent pas à

²⁰⁰ Il s'agit des *Land board* qui délivrent l'autorisation nécessaire à l'enregistrement du changement de propriétaire. Cette commission est chargée de vérifier si la transaction ne met pas en péril les autres membres de l'unité domestique, en particulier l'épouse et les enfants mineurs du propriétaire.

²⁰¹ Voir la thèse de Rodriguez-Torres (1995a) et les textes de White (1990b et c).

²⁰² Nous n'avons pas travaillé en milieu urbain et les propos qui précèdent ne prétendent pas évaluer le succès ou l'échec des migrations vers les villes. Il s'agit de présenter la représentation sociale que partagent les migrants du plateau de Laikipia au sujet de la ville.

²⁰³ Voir les textes de White (1990b et c) pour une analyse éclairante du rôle de la prostitution au cours de la période coloniale; et dans un autre contexte de Callaway (1993).

mener une vie de prostitution – accompagnées de plusieurs enfants illégitimes. Elles ont ainsi anéanti les espoirs de mariage que leurs parents avaient placés en elles. Aux yeux de nos interlocuteurs, rares sont les jeunes migrants urbains qui réussissent à économiser suffisamment pour acheter une part dans un groupement d'achat de terre, encore plus exceptionnels sont les cas d'achat d'une parcelle de terrain particulière. En résumé, l'image de la ville est celle d'un lieu de perdition, d'où bien peu reviennent plus riches qu'ils ne l'étaient. A l'inverse, la campagne – en dépit de l'insécurité qui y règne – offre l'apparence d'un havre de paix où les enfants peuvent croître sainement, loin des influences néfastes des lumières de la ville.

Tournons-nous maintenant vers les récits de vie que nous avons récoltés, pour vérifier l'accord de cette représentation sociale avec la réalité des pratiques sociales. en premier lieu, nous remarquons que la plupart des auteurs ont effectué un séjour en ville, le plus souvent à la capitale, avant de revenir sur les terres paternelles ou d'acheter une parcelle. Il est vrai que l'origine de la fortune consacrée à l'acquisition foncière ne se trouve pas systématiquement dans les activités urbaines et qu'elle peut provenir des bénéfices de cultures de rente ou de la vente d'une parcelle exigüe en Province Centrale. Néanmoins, la ville vécue ne correspond pas à la représentation sociale qu'elle suscite. L'image de la ville que les migrants nous présentent, relève plutôt des craintes quant à l'avenir de leurs propres enfants que d'une appréhension fondée sur leur expérience personnelle. Cette crainte – résultat des rumeurs et des « informations » journalistiques ou radiophoniques – correspond à la généralisation d'événements dramatiques montés en épingle et qui se déroulent en milieu urbain. Ceux-là entrent en résonance avec des épisodes personnels pénibles ou des événements choquants dont nos interlocuteurs ont été témoins lors de leurs séjours urbains et suscitent des peurs bien réelles. Ces souvenirs, associés aux récits désabusés ou tragiques de jeunes migrants urbains de retour « à la campagne », créditent d'une plus grande réalité la représentation sociale de la ville véhiculée par les migrants du plateau de Laikipia.

La ville, bien qu'elle soit souvent une étape dans la trajectoire de vie du migrant, n'est donc pas considérée comme un moyen prometteur d'accomplissement social. Elle n'en constitue pas moins un passage, presque obligé pour le jeune homme, qui se doit de tenter sa chance au milieu de la jungle urbaine avant de se résoudre à entamer les démarches qui conduisent à l'établissement d'une unité domestique sur une nouvelle parcelle. L'épisode citadin correspond ainsi à une expérience formatrice pour le jeune homme qui ne sera plus attiré par « les lumières de la ville » et pourra dès lors s'atteler à la tâche ardue, mais valorisée, de fonder une nouvelle unité domestique à la campagne. Tout se passe comme si la parenthèse urbaine était un préalable post-scolaire au début de la trajectoire qui conduira à la réalisation de soi.

Mais, si cette aventure urbaine permet aux plus chanceux d'économiser suffisamment d'argent pour acheter un terrain, il paraît exclu, aux yeux des migrants, qu'elle ouvre une possibilité de s'établir définitivement en milieu urbain et surtout d'y vieillir. Le coût de la vie et l'exiguïté des logements empêchent la constitution d'une unité domestique comportant de nombreux enfants. En outre, la cité ne propose pas d'occupations à l'ancien, réduit à l'inactivité dans une pièce minuscule, alors que la campagne le met face à de multiples ouvrages utiles à l'ensemble de l'unité domestique.

HISTOIRE FONCIÈRE DE LA FRONTIÈRE

African societies have usually faced a shortage of people amidst an abundance of land. (Kopytoff 1987: 41)

Nous avons vu que la théorie du travail – pour reprendre les termes de John Lonsdale – ou l'ethos de l'homme accompli, selon notre compréhension, était au cœur de l'identité kikuyu en tant que groupe ethnique. L'étude de l'idéal de soi (*mûramati*) qui anime les migrants a confirmé cette hypothèse: les pionniers, défricheurs de la Frontière, représentent bien l'essence de la Kikuyuité. Mais qu'advient-il de cette identité ethnique lorsqu'il n'est plus possible de défricher ou d'acquérir des terres ?

A l'époque précoloniale, si la terre était disponible à profusion, il n'en fallait pas moins la défricher. La rareté des bras s'est accentuée après la Grande Famine (1897-1900) et bien des terres sont redevenues «libres», à disposition des membres des *mbari* qui les possédaient en vertu du droit de défrichage ou d'un «achat» par adoption ou rédimable. Mais tout allait changer avec la Colonisation. La Grande Famine, qui avait presque anéanti, au tournant du siècle, le peuplement kikuyu au sud du Kiambu, a offert aux Colons une occasion inespérée d'obtenir des terres «vierges» pour établir leurs entreprises agricoles (Kershaw 1997: 70-85). Suite à l'explosion démographique de l'entre-deux-guerres et à la fermeture de la Frontière pionnière, les Réserves tribales sont devenues surpeuplées. Cette évolution a eu pour résultat d'inciter les jeunes Kikuyus à migrer vers les fermes «blanches» de la Vallée du Rift, ou vers les emplois urbains que Nairobi commençait à offrir.

Un rappel lapidaire de l'histoire kenyane – qui n'a d'autre prétention que de poser le décor dans lequel la fermeture de la Frontière a eu lieu – nous paraît nécessaire à ce point de notre exposé²⁰⁴.

²⁰⁴ Le lecteur intéressé se référera aux nombreux ouvrages et articles qui traitent de cette période: Furedi (1989); Kanogo (1987); Overton (1988); Prunier (1987); Sorrenson (1968):

La fermeture progressive de la Frontière

Les premières années de ce siècle n'ont pas imposé de modifications notables à l'expression du schème migratoire. Il était encore possible au jeune homme de tenter sa chance soit sur des terres nouvelles, soit auprès d'un membre de la famille qui avait réussi son entreprise de pionnier et qui disposait d'un grand territoire. Ce n'est qu'avec l'accroissement démographique et l'instauration des Réserves tribales, qui limitaient les mouvements des membres de chaque groupe ethnique, que la Frontière s'est fermée. La lente insertion des cultivateurs kikuyus dans les entreprises coloniales avait débuté bien avant les années trente, car, dès le début du siècle, les agriculteurs kikuyus ont participé à l'économie coloniale en vendant des produits agricoles aux caravanes puis à la cité de Nairobi naissante²⁰⁵. Ils ont ensuite formé la majeure partie des squatters et des travailleurs salariés, tant dans la Vallée du Rift qu'à l'intérieur des villes du Kenya central. En effet, la constitution des Réserves tribales (1915) avait, très tôt, bloqué toute possibilité d'expansion foncière du territoire kikuyu. Toutefois, la conscience de la fermeture de la Frontière n'est pas apparue avant l'entre-deux-guerres, car l'état de squatter dans les fermes «blanches» correspondait – jusqu'à l'offensive britannique contre l'économie squatter (1937) – à l'idée de défricher de nouvelles terres pour établir sa propre entreprise agricole²⁰⁶.

De concert avec l'établissement des Réserves tribales, une nouvelle perspective de réalisation de soi s'est présentée: le travail en temps que squatter – ou le système de *kaffir*²⁰⁷ – sur les exploitations «blanches». Toutes les caractéristiques d'une nouvelle Frontière pionnière se trouvaient réunies dans les espaces «infinis» mis à disposition des squatters par les déplacements et la pacification des sections maasaï. Jusqu'aux années trente, les propriétaires des grandes exploitations avaient laissé une certaine liberté à leurs squatters. Les squatters étaient incités à défricher les terres avant d'être, parfois, déplacés vers de nouvelles terres vierges pour céder la place soit aux troupeaux, soit aux plantations du fermier. De plus, les années du début du siècle ont été fastes pour les survivants de la Grande Famine: la menace maasaï avait disparu avec leur déportation

Stichter (1982); Throup (1987a); Tignor (1976); White (1990); Wipper (1989). Un texte ressort tout particulièrement par sa connaissance profonde de l'histoire kikuyu; il s'agit – bien sûr – de John Lonsdale (1992).

²⁰⁵ Voir les textes de Miracle (1974 a et b), Stichter (1975-76 et 1982).

²⁰⁶ Voir Kanogo (1987).

²⁰⁷ Il s'agissait d'un contrat – en provenance d'Afrique du Sud – entre le locataire et le fermier donnant le droit à ce dernier de prélever une partie du bétail contre la mise à disposition de terre.

et les propriétaires «blancs» étaient, lorsqu'ils étaient présents, lointains. En effet, les exploitations «blanches» souffraient d'un absentéisme important, conséquence de la spéculation foncière qui dominait le marché des terres et du dénuement financier de certains fermiers, plus particulièrement des anciens officiers de la Couronne qui avaient reçu des terres en lieu et place de pension de retraite. Souvent, le responsable de l'exploitation ne connaissait pas le nombre de ses squatters, ni le lieu où ils se trouvaient. On peut donc estimer que le «joug» colonial ne pesait pas trop lourdement sur les cultivateurs kikuyus, mais il ne tarderait pas à se faire sentir.

Les Colons «blancs» souffraient, outre d'une carence de capital financier, de la même pénurie que les pionniers kikuyus: la rareté des bras pour travailler la terre et pour garder les troupeaux. Les Colons se préoccupaient d'attirer de nouveaux squatters pour mettre en culture un maximum d'acres, car il s'agissait de la condition pour contracter de nouveaux emprunts financiers. Le manque de disponibilité financière qui conduit à la sous-exploitation du potentiel agricole des fermes «blanches» est un leitmotiv qui revient constamment dans l'histoire de la Colonie. Le système des squatters et le système du *kaffir* ont été des tentatives pour répondre à cette sous-capitalisation des Colons²⁰⁸. Ainsi, avant 1937, les squatters ne devaient mettre à disposition du propriétaire «que» 180 jours de travail par année, alors que le système *kaffir* extrayait une rente des troupeaux des «locataires» africains. Ils payaient ainsi un droit d'occupation ou une location du terrain. Ces conditions pouvaient, *mutatis mutandis*, correspondre aux obligations que les dépendants devaient remplir, dans le système foncier kikuyu, face au propriétaire de la parcelle sur laquelle ils se trouvaient. Il est vrai que les diverses formes de dépendances qui existaient auparavant comportaient également un certain degré d'insécurité, car le dépendant pouvait être expulsé après qu'il avait récolté le fruit de son travail²⁰⁹. Mais ce cas ne semble s'être produit que rarement, en raison précisément de la pénurie de personnes qui garantissait une certaine sécurité foncière – soit sur les terres de leur patron, soit par l'obtention de nouvelles terres auprès d'un autre patron – aux dépendants. Aux yeux des squatters, il ne s'agissait pas d'un état bien différent de celui de leurs ancêtres.

²⁰⁸ Quelques rares Colons disposaient d'importants moyens financiers (Lord Delamere en est l'exemple le plus frappant), mais dans leur grande majorité, ils ne procédaient qu'à de très faibles investissements.

²⁰⁹ Sur les squatters et le système du *kaffir*, voir Furedi (1976 et 1989); Gatheru (1964); Kanogo (1987); Leakey (1931 et 1952); Mbiti et Barnes (1975); Neckebrouck (1983); Overton (1988); Sorrenson (1967); Stichter (1982); Throup (1987a); Tignor (1976); Wambaa et King (1976). Sur le système foncier précolonial, voir Adam et Kuria (1991) et Leakey (1952 et 1977: 88-127).

Les propriétaires terriens «blancs» ont perçu très tôt le danger que les squatters faisaient courir à leurs droits de propriété restés précaires, en dépit de l'ordonnance de 1915 qui octroyait un bail de 999 ans aux Colons²¹⁰. En effet, la mise en culture d'une même parcelle pendant plusieurs années – alors que le propriétaire était absent – aurait pu être considérée par le *Foreign Office* comme donnant droit à un titre de propriété. En outre, les conflits lancinants sur les droits de propriété entre les anciens propriétaires kikuyus et les «Blancs» ne seront réglés «définitivement» qu'en 1932. Tous ces facteurs contribuaient à créer un sentiment d'insécurité qui envahissait tant les Colons que les Kikuyus. C'est la raison principale de l'offensive que les Colons vont mener inlassablement contre les squatters. Pourtant, l'assaut britannique contre l'économie des squatters s'est trouvé, temporairement, arrêté par la Grande Dépression.

L'imposition en 1918 du *kipande* – un passeport contenant, entre autres, les remarques des employeurs – et les restrictions concernant les cultures de rente avaient déjà suscité un mécontentement important parmi les Kikuyus. Celui-ci fut catalysé par la figure emblématique de Harry Thuku et culmina avec l'émeute de 1922²¹¹. Peu après ces événements, le KCA fut créé pour exprimer le mécontentement des *athomi*. Cette organisation politique avait envoyé en Angleterre deux personnalités qui allaient jouer un rôle important dans l'histoire du Kenya: Peter Mbiyu Koinange, fils du «chef» des Kikuyus et informateur unique d'Adriaan Prins, et Jomo Kenyatta.

Bien que l'ordonnance sur les squatters, promulguée en 1925, ne limitait pas explicitement le nombre de têtes de bétail et de petits ruminants, certains fermiers Blancs cherchaient à réduire les troupeaux de leurs employés. Ce n'est qu'en 1937 qu'une nouvelle ordonnance a mis définitivement fin à l'âge d'or des squatters. Le système du *kaffir* a été aboli, les squatters ont vu le nombre de jours de travail qu'ils devaient au propriétaire passer de 180 à 270 et leurs troupeaux seront réduits impitoyablement au nom de considérations écologiques (politique du *destocking*) ou sanitaires²¹². La Seconde Guerre mondiale allait stabiliser l'évolution de la situation, sans pour autant arrêter l'aggravation des conditions de vie tant des squatters que des Kikuyus des Réserves. Le pourrissement de la situation coloniale s'est poursuivi avec les rapatriements de squatters vers les Réserves – dont l'épisode emblématique reste le cas d'Olenguruone – avant qu'elle n'explode avec la Guerre civile des Mau Mau.

²¹⁰ Voir Okoth-Ogendo (1991: 41-51).

²¹¹ Sur Harry Thuku, voir Lonsdale (1992); Neckebrouck (1978); Strayer (1978) et Wipper (1989).

²¹² Voir Tignor (1976) et Sorrenson (1968).

MIGRATIONS KIKUYUS

Dans la Réserve kikuyu, la situation n'a pas évolué plus positivement. En effet, la pression démographique était intense, ce qui inquiétait les administrateurs coloniaux. Le tableau suivant, tiré de l'enquête de 1960, donne a posteriori un aperçu du surpeuplement de la Réserve kikuyu et de la distribution foncière:

average numbers of persons per holding by size group and district

District	Size Group in Acres						Total
	≤ 2.49	2.50-4.99	5.00-7.49	7.50-9.99	10.00-14.99	≥ 15.00	
	Number of persons per holding						
Kiambu	8.14	10.00	10.63	13.45	18.28	11.75	10.45
Nyeri	5.11	4.92	6.01	8.24	18.09	23.28	6.23
Fort Hall	5.25	6.21	8.91	8.62	9.70	11.09	6.39

Kenya African Agricultural Sample Census, 1960/61.

Perhaps the most striking feature of the table [...] is the progressive increase of the numbers supported with the increase in size of holdings: the larger the holding, the more families it is used to support. It would seem that many of the larger holdings – which theoretically come into the category of economic holdings, are being used for subsistence» (Sorrenson 1967: 226). Bien qu'il soit quelque peu hasardeux de vouloir extrapoler, à partir de données recueillies après le remaniement parcellaire, nous ne disposons pas d'autres chiffres sur l'ensemble de la Réserve kikuyu. En outre, le point mis en évidence par M.P.K. Sorrenson mérite que nous nous y arrêtions quelques instants. L'augmentation constante de la population en fonction de la taille de la parcelle exprime bien l'attrait pour la terre ressenti par les Kikuyus et l'importance des réseaux familiaux. Si un propriétaire dispose de terre en jachère, il deviendra la cible de demandes incessantes de membres de la famille étendue qui cherchent à obtenir – ou à faire valoir – un droit d'exploitation sur les terres «abandonnées». La richesse foncière ne sera pas retirée à son heureux propriétaire, néanmoins il sera dans l'obligation de laisser les membres de sa famille exploiter ses terres. Dans le cas où il possède des richesses en numéraire, elles seront également exploitées et disparaîtront dans les demandes de la famille étendue. Cela confirme l'énorme difficulté de l'accumulation capitaliste que nous avons mentionnée précédemment et qui sera la finalité explicite du remaniement parcellaire. Celui-ci ne pouvait donc qu'aboutir à un échec patent.

La période qui précède la Guerre civile marque la transition entre une pénurie de personnes et une pénurie de terre. Alors que la première ne mettait pas en péril – pour autant que la population ne soit pas menacée

de disparition pure et simple²¹³ – la reproduction sociale kikuyu, la seconde était lourde de conséquences pour l'avenir. Les jeunes voyaient les occasions de réaliser les étapes vers l'idéal de soi se raréfier. A moins d'appartenir à une famille riche en terre, il n'était plus pensable de devenir un homme accompli. Les restrictions brutales – tant dans les perspectives d'enrichissement des squatters que pour les Kikuyus de la Réserve tribale – rendront palpable la fermeture de la Frontière pionnière. Ainsi en est-il des politiques de conservation écologique, imposées par les administrateurs coloniaux et qui ont débouché sur des mécontentements sociaux importants. L'administration britannique a fait appel aux impopulaires travaux forcés²¹⁴ pour ériger des terrasses en vue de la lutte anti-érosive. La nouvelle organisation politique qui avait succédé aux mouvements sociaux dont Harry Thuku avait pris la tête, le KCA, trouvera là l'occasion de mobiliser les Kikuyus de la Réserve tribale. D'autre part, à la suite de l'offensive britannique contre les squatters, ces derniers ont été placés dans l'impossibilité matérielle de construire l'entreprise florissante qui leur aurait permis de prétendre au statut de *mûramati*.

Il ne restait plus d'échappatoire aux Kikuyus pour réaliser le schème migratoire au sein de l'espace physique. Il n'y avait plus de terres disponibles dans la réserve tribale en raison du surpeuplement, l'interdiction de s'établir dans les autres réserves tribales bloquait les autres possibilités de migration, et, au sein des White Highlands, les conditions de vie privaient le migrant de tout espoir d'enrichissement personnel. Il ne restait donc pas d'autre solution que d'euphémiser le schème migratoire et de découvrir une nouvelle Frontière, sociale et non plus géographique, qui permette la réalisation de soi. C'est là le thème du chapitre suivant.

Résumons notre propos. La Frontière, recours toujours disponible face aux coups du sort, espoir de réussite pour les démunis, avenir radieux pour la progéniture, s'est vue cloisonnée au cours des premières années de la Colonisation. La création administrative – de la Réserve kikuyu, de la Réserve blanche des White Highlands et des réserves forestières – a contenu les Kikuyus dans les limites étroites d'un territoire clos. Cet encerclement n'a été ressenti qu'après la fin l'âge d'or des squatters, lorsque l'administration et les Colons ont imposé les mesures restrictives qui allaient donner lieu aux premiers mouvements sociaux. Jusqu'alors, le cloisonnement au sein de la Réserve kikuyu n'avait pas encore développé ses effets tragiques pour l'ethos kikuyu, car les squatters incarnaient une échappatoire qui faisait office de soupape pour la «société kikuyu». Or, la Frontière s'est soudainement muée en enceinte.

²¹³ Cette crainte fantasmagique s'est exprimée dans les rumeurs qui ont couru lors de la crise de la circoncision féminine (Neckebrouck 1978: 387-389).

²¹⁴ Audrey Wipper (1989) et David Throup (1987a).

La spéculation foncière

[Kikuyu farmers] had to protect investments as never before, against malicious kin, ambitious dependants or redemption at unimproved values. (Lonsdale 1992: 361)

Dès l'entre-deux-guerres, d'autres éléments sont intervenus pour renforcer la crainte de l'avenir ressentie par les Kikuyus. La monétarisation toujours plus forte des relations sociales en est un. Le sens de la propriété de la terre s'est transformé avec l'irruption de la spéculation foncière. Il ne s'agissait plus seulement de posséder des terres pour réaliser l'idéal de soi grâce d'une part, à leur mise en production et d'autre part, à la distribution de droits d'usage aux dépendants; bien au contraire, la possession de terres devenait un tel enjeu financier que les droits d'usage perdaient leur qualité sociale d'investissement en capital prestige. La possibilité de racheter la terre, selon les normes en vigueur dans le droit kikuyu, s'est métamorphosée en une perspective fort profitable. Auparavant, le rachat se faisait par le remboursement des petits ruminants qui avaient servi de monnaie d'échange, auxquels s'ajoutait leur progéniture. Rédimer la terre devenait impossible après plusieurs générations, car tracer la généalogie des bestiaux reçus en échange de la terre n'était plus pensable et, de toute manière, le nombre des bestiaux concernés aurait dépassé les possibilités de n'importe quelle famille. Or, la valeur financière de la terre ne cessait d'augmenter dans une proportion sans commune mesure avec l'accroissement naturel du cheptel. Il devenait dès lors intéressant de «racheter» la terre cédée dans un passé pas trop lointain, pour la revendre ensuite selon les normes de l'économie coloniale. C'est ce que souligne un ancien officier de district: «After the second World War, opinion in Fort Hall began to turn more and more against redemption [...] As the scarcity of land and consequently its value increased, it became profitable to redeem land not for use but for resale at a higher price. This became a practice, not only of the original owner, but of speculative "companies" using the owner as a cover for their transactions. The occupier of redeemable land became liable to eviction not only at the will of the owner but at that of a third party. Whose only interest was commercial» (Simmanse 1961: 78). La spéculation foncière battait donc son plein dès la fin des années quarante. En outre, ces groupements de spéculateurs sont sans doute les ancêtres des fameux groupements d'achat de terres, qui deviendront un mode privilégié d'acquisition foncière dès l'Indépendance.

Ces rachats ont instillé un sentiment d'insécurité parmi les «propriétaires» kikuyus. Nombre d'entre eux «possédaient» des parcelles différentes et à des degrés divers. En effet la propriété de la terre ne connaissait, selon le droit kikuyu, que des *degrés* de propriété (Deweese 1995) et non

une conception absolue²¹⁵. Il s'agissait donc d'un terrain fertile aux interprétations et aux manipulations qui a donné lieu – et donne toujours lieu – à d'innombrables procès. Pour compliquer la situation, les propriétaires «légaux» étaient rarement présents sur «leurs» terres, ce qui laisse penser que la propriété foncière légale a été l'enjeu d'une féroce spéculation, contrairement aux objectifs du plan Swynnerton (remembrement parcellaire). Ce point est souligné par l'enquête de 1960-61: «For the [Central] Province as a whole, thirty-seven per cent of the registered owners are not living on their land, in Kiambu the percentage is as high as forty-four» (Sorrenson 1967: 227). Si l'hypothèse que cette enquête représente imparfaitement, mais de manière significative, la situation de l'entre-deux-guerres est correcte, alors nous pouvons affirmer que la situation des très nombreux bénéficiaires de droits d'usage était devenue précaire. En effet, ils n'étaient plus attachés au propriétaire par des relations sociales forgées par les rencontres et les menus échanges quotidiens, mais seulement par un droit d'usage octroyé par un propriétaire lointain. Par ailleurs, ce haut taux d'absence des propriétaires peut s'expliquer par la perpétuation de l'éclatement des parcelles selon le schème de l'archipel vertical, en dépit des objectifs du plan Swynnerton qui faisait de la consolidation son leit-motiv. L'analyse qui reconnaît dans cette absence l'expression de la spéculation foncière n'est donc pas la seule possible, mais elle peut expliquer un certain nombre de cas d'absentéisme²¹⁶.

Ainsi, la spéculation foncière ne date pas de l'Indépendance, car, dès le milieu du XX^e siècle, il s'agissait d'un travers qui grevait les relations entre les Kikuyus. La propriété de la terre et surtout sa monétarisation ont donné lieu à d'intenses débats au sein de la «société kikuyu» que John Lonsdale résume avec brio: «There were two legacies of the past abundance of land and shortage of labour to overcome [to establish unencumbered

²¹⁵ Voir les très nombreux textes qui traitent – à un titre ou un autre – de la propriété de la terre sous des points de vue très variés chez les Kikuyus: Abrams (1979); Adam et Kuria (1991); Alila, Kinyanjui et Wanjohi (1993); Beech (1917); Berman et Lonsdale (1992); Berry (1989); Bottignole (1984); Buijtenhuijs (1971 et 1982); Campbell (1981 et 1993); Christiansson, Drake Hans, Kinlund, Wahlin et Ase (1988); Christiansson, Kinlund, Larson, Wahlin et Osiman (1987); Clark (1980); Davison (1987 et 1988); Dcwees (1995); Dutto (1975); Furedi (1989); Glazier (1984 et 1985) pour les Mbeere; Harnischfeger (1994) sur la Vallée du Rift aujourd'hui; Haugerud (1983 et 1989); Hedlund (1992); Howard Ross et Weisner (1977); Kabwegyere (1976); Konyatta (1944 et 1978); Kershaw (1972 et 1975-76); Leakey (1952 et 1977); Maas (1986); Mackenzie (1989 et 1990); Mbithi et Barnes (1975); Middleton (1954); Muoria (1994); Muriuki (1974); Neekebrouck (1978); Ocholla-Ayayo (1988); Okoth-Ogendo (1989 et 1991); Overton (1988); Pala (1983); Presley (1988); Simmance (1961); Smith Oholer (1980); Sorrenson (1967 et 1968); Stichter (1982); Taylor (1974); Tignor (1976); Wachanga (1975); Wachtel (1975-76); Waller (1993); White (1990 a et b).

²¹⁶ Pour analyser plus finement ces données, il faudrait connaître les liens de parenté entre les exploitants et les propriétaires, afin de vérifier l'hypothèse de l'archipel vertical.

property right]. One was the labour strategy of pioneer *mbari*, which had buttressed the reproduction of labour by endowing immigrant clients with dependent rights. *Mbari* land was a mosaic of obligations. The other was redeemable sale, by which a land transfer could be revoked by repaying however many livestock had bought its use, no matter how long ago. Now land was becoming not so much scarce as valuable and labourers not more numerous but more mobile. Loss of land to whites was probably less significant than the addition of market value to its product. Farmers wanted to make improvement too [...] They went to law to turn land into property. They proved the right of descent against allies and clients, then of senior against junior descendants, and commuted redemption rights. As to labour, even before population growth increased its supply, money wages made it more easily available, and more freely disposable, as a market commodity» (Lonsdale 1992: 361). La crise sociale qui enveloppait l'ensemble de la «société kikuyu» ne provenait bien sûr pas uniquement de la question foncière, mais celle-ci a joué un rôle de premier plan. En outre, elle a contribué à accentuer le sentiment d'insécurité parmi les jeunes Kikuyus, lesquels étaient souvent dépourvus des moyens financiers qui leur auraient permis de participer au marché foncier.

La spéculation foncière rendait donc la fermeture de la Frontière géographique d'autant plus présente qu'elle diminuait les possibilités offertes aux jeunes de se réaliser socialement par la mise en culture de terres. Si le défrichement n'était pas envisageable pour un jeune homme isolé, il était toujours possible, à l'époque précoloniale, de demander au conseil du *mbari* l'octroi de droits d'usage sur les terres du *githaka*. La question de la propriété foncière mettait en cause les droits établis des *mbari* à distribuer la terre parmi leurs membres. Dès lors, la terre valait trop – financièrement et non plus symboliquement – et sa possession était trop incertaine pour laisser de jeunes hommes mettre en péril les fragiles accords auxquels le «lignage» était parvenu. En effet, l'arrivée de la commission foncière (1932) avait suscité bien des espoirs de réparations des torts fonciers et les *mbari* ont été contraints de faire taire leurs dissensions internes pour présenter une position commune. Vingt ans plus tard, la même nécessité d'une union pour assurer la propriété foncière du *mbari* resurgira face au comité d'anciens du plan Swynnerton cette fois (Kershaw 1997).

A cette insécurité profonde au sein de la Réserve sont venues s'ajouter les rumeurs persistantes de nouveaux empiétements sur les terres kikuyus par les Colons ou le gouvernement. Ces rumeurs se sont vues «confirmées» par le retour des squatters de la Vallée du Rift. Certains fermiers blancs aux moyens financiers étendus avaient commencé – dès les années trente – à expulser leurs squatters. Ces expulsions ponctuelles ont confirmé la fragilité de la possession foncière des Kikuyus, car les squatters considéraient souvent les terres qu'ils mettaient en valeur comme leur appartenant

de plein droit. En outre, les évictions de squatters venaient s'ajouter à la grande querelle sur la clitoridectomie qui avait mobilisé et divisé l'ensemble de la « société kikuyu » à la fin des années vingt et aux mesures administratives impopulaires. Le climat social était alors bien perturbé, comme le soulignent les nombreuses rumeurs qui courraient à ce moment, parmi les Kikuyus, comme parmi les Colons²¹⁷. Le mouvement de rapatriement des squatters s'est accentué après la Seconde Guerre mondiale. Il a culminé, avant la « villagisation », avec les tentatives de transfert de population du Gouvernement colonial (Yatta, Olenguruone) afin d'éteindre définitivement toute prétention kikuyu à quelque droit foncier dans la Vallée du Rift.

Pour conclure cette section, nous laisserons la parole à John Lonsdale qui récapitule la situation de la « société kikuyu » qui a présidé à l'émergence de la Guerre civile: « *Mbari* elders would not share power with the landless. Squatters wanted to hoard their sweat. Self-interest decided if rich men were patriotic bankers or traitorous sorcerers. No fortress [solidarity] could be built on such foundations. It required consensus on whether or not men of means in general, *itonga*, could offer hope to the anonymous poor. Inherited labour theory provided no answer; it judged the terms of patronage and clientage between persons. A diligent child might find and adopter; equally, he who herded goats expected to eat meat. But by 1950 more and more Kikuyu were excluded from the means of production and self-mastery by inequality rather than idleness. Their poverty was not delinquent but structural. Land was now scarcer than labour. Rich men failed to adopt the poor but ate more meat » (Lonsdale 1992: 441). L'auteur résume l'irruption de l'individualisme dans un terreau fertile et confirme notre analyse sur l'insécurité qui dominait tant les relations sociales que l'appréhension de l'avenir. Les moyens de réalisation de soi dictés par l'ethos souffraient d'une inadéquation toujours plus forte avec les pratiques sociales. En particulier, la théorie du travail qui prescrivait les moyens de devenir un *mũramati* devenait incohérente dans le nouveau contexte imposé par la société coloniale.

²¹⁷ Voir Neckebrouck (1978: 381-405).

La «Villagisation»

In Nyeri [...] between January and December of 1954 nearly 200 village units were completed, and occupied by some 165'000 souls, i.e. approx. 825 men women and children per village unit. (Hughes 1955: 171)

L'enfermement au sein de la Réserve kikuyu s'est donc concrétisé de la manière la plus brutale lors de la Guerre civile²¹⁸, avec l'internement de l'ensemble des Kikuyus au sein de villages fortifiés. L'importance de la «villagisation» dans les transformations de la reproduction sociale kikuyu et dans la défaite des insurgés ne doit pas être sous-estimée, car elle a non seulement coupé la population des Mau Mau, mais surtout elle a profondément modifié l'ensemble des pratiques sociales. L'auteur de la citation en exergue – officier de district – continue en contrastant ces villages fortifiés avec l'architecture classique de l'habitat kikuyu: «The people previously lived on the ridges in small sub-clan groups loosely connected, some 10-20 souls per homestead, set in a small surrounding live hedge with attendant cattle night "boma" and food stores. Each clansman held parcels of land from the clan, scattered over a wide area and thither the women folk went daily to cultivate. In addition, there were considerable areas of communal grazing land» (Hughes 1955: 171).

Pour couper les guerriers Mau Mau de leur base populaire, les Britanniques ont employé la stratégie qui avait fait ses preuves quelques années plus tôt en Malaisie. Autour des forêts où s'organisait la rébellion, ils ont créé un corridor de sécurité large de plusieurs kilomètres, détruit les cultures qui s'y trouvaient et déplacé toute la population. Ils ont tenté – et réussi – de tarir le flux de biens (armes et munitions, nourriture, médicaments, vêtements) qui subvenait aux besoins des combattants. Pour ce faire, ils ont concentré la population dans les villages fortifiés, protégés et surveillés par les troupes loyalistes. La vie sociale y était strictement réglementée: les réunions de plus de trois personnes interdites, un couvre-feu imposé du crépuscule à l'aube; en outre, il était interdit de quitter l'enceinte fortifiée sans autorisation. Les habitants ne sortaient qu'en groupe, sous la surveillance d'askaris, pour marauder dans les champs

²¹⁸ Pour la période de la Guerre civile et ses conséquences, voir les nombreux auteurs suivants: Barnett et Njama (1966); Berman (1990); Berman et Lonsdale (1991); Buijtenhuijs (1971 et 1982); Cowen (1989); Furedi (1989); Gakaara Wa Wanjau (1988); Green (1990); Kanogo (1987); Kinyatti (1980); Leakey (1952 et 1954); Lonsdale (1990 et 1995); Maloba (1993); Muoria Henry (1994); Overton (1988); Presley (1988); Prunier (1987); Rosberg et Nottingham, (1985 (1966)); Sabar-Friedman (1995); Sorrenson (1968); Stichter (1982); Throup (1987a); Tignor (1976); Wachanga (1975); White (1990); Wipper (1975-76; 1989).

abandonnés des alentours et recueillir ainsi leur alimentation. En effet, en désertant leurs habitations, la population avait également délaissé ses champs. Lorsque ceux-ci se trouvaient trop loin des villages pour être cultivés, l'armée britannique les a brûlés pour qu'ils ne nourrissent pas les insurgés. Les «villageois» étaient soumis à une surveillance constante, afin de découvrir les rares contacts qui subsistaient avec les groupes insurgés.

Pour les personnes déplacées qui ne possédaient pas de terre où revenir, la vie «villageoise» s'est poursuivie jusqu'au début des années soixante. En revanche, pour les propriétaires d'un terrain assez étendu et supposé permettre – selon les recommandations du plan Swynnerton – la reproduction de l'unité domestique, le retour sur «leur» lopin de terre s'est effectué à la fin des années cinquante. Dans tous les cas, l'internement n'en a pas moins duré de longues années (entre quatre et huit ans). Certes, les restrictions de mouvements et de réunions se sont assouplies suite aux succès de la lutte contre-insurrectionnelle, mais le mal était fait. La circoncision a perdu de nombreux aspects sociaux lorsqu'elle s'est individualisée et médicalisée; tendance que ce rituel présentait déjà au cours des années trente parmi les protestants et les anglicans. Les pratiques thérapeutiques traditionnelles (nettoyage par un *mũndo mũgo*) ont été déconsidérées, d'une part en raison de l'utilisation que le Gouvernement faisait des «devins-guérisseurs» pour purifier les «villageois» des serments Mau Mau; les thérapeutes traditionnels mettaient leur savoir au profit des Britanniques, ce qui revenait à «utiliser» les connaissances kikuyus contre des Kikuyus (Kershaw 1997: 237-238). D'autre part, il n'était pas possible de demander à ces thérapeutes d'éloigner le *thahu* qui enveloppait l'ensemble de la population des villages fortifiés, car les réunions et les rituels thérapeutiques étaient prohibés.

Le christianisme triomphant des évangélistes a, en grande partie, remplacé la religion traditionnelle dont la pratique était rendue difficile par l'Etat d'urgence (interdiction de réunion). En effet, la conversion au christianisme permettait d'améliorer la vie quotidienne par les menus avantages qu'elle apportait. Les célébrations chrétiennes, par exemple, étaient les seuls moments où les réunions de groupes étaient autorisées. La défaite des insurgés, devenue perceptible dès la fin de 1954, a suscité un choc psychologique déstabilisateur. Dans cet état de confusion, qui s'ajoutait à l'extrême insécurité qui environnait les propriétés foncières hors des villages, la conversion au christianisme devenait un moyen idéal de reconstruire une image du monde cohérente et adaptée à la nouvelle situation créée par la Guerre civile: «D'une part, l'effondrement de l'aventure Mau Mau laissait chez les uns un vide idéologique et psychologique que le christianisme était susceptible de venir combler. Chez les autres, il engendrait peut-être un désir de purification comme base d'un nouveau départ, une recherche de nouvelles raisons de vivre, auxquels le christianisme était également qualifié pour répondre. Les missionnaires, en tout cas,

ne tardaient guère à se rendre compte des chances qui étaient en l'air et à exploiter au maximum le moment propice» (Neckebrouck 1983: 181). L'exemple du fondateur de l'Église *Apostolic Faith of Africa*, analysé avec précision par cet auteur, nous semble révélateur du désarroi consécutif à la défaite Mau Mau.

Par ailleurs, cette conception des conséquences psychologiques de la défaite est confirmée par Wunyabari O. Maloba lorsqu'il nous dit: «In detention camps they had denounced Mau Mau oaths as a sin, and many had agreed, as a condition for release, to be good Christians. They had been made to feel ashamed of their past activities in Mau Mau and especially of the oaths. These may have been one of the most serious aspects of the pipeline [processus de réhabilitation]» (Maloba 1993: 146). Robert Buijtenhuijs relève les mêmes aspects psychologiques lorsqu'il souligne les effets, sur les combattants Mau Mau fait prisonniers, de la prise de conscience de la défaite irrémédiable. Il explique de la sorte, d'une part les retournements apparemment si soudains et si fréquents d'anciens Mau Mau convaincus qui ont formé les groupes pseudo-Mau Mau chargés de porter dans la forêt la lutte contre-insurrectionnelle et d'autre part l'état d'apathie qui suivait les confessions des guerriers faits prisonniers. Ce fait a fortement marqué les Britanniques, surpris de voir leurs prisonniers réclamer leur exécution, car ils prétendaient avoir perdu le goût de vivre (Buijtenhuijs 1971 et 1982).

Nous avons le sentiment que cette modification de l'habitat et l'expérience de la défaite ont fortement contribué à désarticuler la «société kikuyu»²¹⁹. En effet, l'interdiction de réunion impliquait la suppression pure et simple de tous les rituels, y compris la circoncision et les purifications thérapeutiques. Et si l'on ajoute à cette absence de rituels fondateurs ou salvateurs, les pratiques souillantes qu'impliquait la vie en un lieu surpeuplé et celles afférentes à la Guerre civile – nous pensons ici au transport de cadavres et au nettoyage du sang des morts et des blessés qui constituaient des occasions de souillure majeure (*thahu*) –, on comprend l'effet que ces événements tragiques ont pu avoir sur la reproduction sociale kikuyu.

Il faut encore souligner que, si le déclenchement de la Guerre civile est bien dû à la déclaration de l'état d'urgence, les causes structurelles qui ont conduit certains Kikuyus à se lancer dans cette aventure désespérée sont plus complexes (Barnett et Njama 1966: 152-153). Elles découlent de la réaction de la «société kikuyu» aux effets de la Colonisation et aux tensions sociales et économiques qu'elle a suscitées. Celles-ci ont mis à mal l'éthos de l'homme accompli ou, selon les termes de John Lonsdale, l'économie

²¹⁹ Mis à part les rapports administratifs, il n'existe pas, à notre connaissance, de recherche sur la vie «villageoise» et sur ses conséquences dans la déstructuration de la reproduction sociale kikuyu.

morale. Il y avait ainsi des contradictions essentielles – internes à la «société kikuyu» –, qui regardaient tant la propriété de la terre, la richesse matérielle que le régime générationnel: «The Mau Mau movement, let alone Kikuyu as a whole, never agreed on the moral economy of the power they needed. There were four insoluble conflicts over its distribution which Mau Mau regarded as threats to security and therefore tried to suppress. They involved right-holders and *ahoi*, squatters and other landless Kikuyu, rich and poor, and young and old. Simply to enlist in the *muingi*, the community of Gikûyú and Mûûmbi, to become a sworn “Kikuyu”, solved neither of the underlying issues» (Lonsdale 1992: 437). Pourtant, ces aspects internes ne doivent pas faire oublier les causes socio-économiques propres à l’irruption de l’économie capitaliste dans le monde relativement clos du Kenya central.

Si nous partageons ce point de vue sur les origines éthiques de la Guerre civile, nous voulons surtout mettre ici l’accent sur les conséquences de la fermeture de la Frontière pionnière et sur l’exacerbation des tensions consécutives à l’impossibilité, pour la majorité des Kikuyus, de réaliser la trajectoire de vie prescrite par leur ethos. C’est là que se dévoile le rôle de soupape que le schème migratoire pouvait jouer dans la reproduction sociale kikuyu. Il informait des pratiques sociales qui ouvraient une perspective de réalisation personnelle à tout jeune homme, en dépit de son extraction sociale et des tensions sociales internes à la reproduction sociale (conflits entre les régimes de parenté, générationnel et de classes d’âge). L’absence de perspective de réalisation sociale en accord avec l’ethos kikuyu rendait au conflit armé son pouvoir de séduction. En effet, avant la Colonisation, les classes de guerriers organisaient des raids contre des sections Maasaïs afin d’acquérir une renommée, mais surtout des bestiaux pour se marier et fonder une nouvelle unité domestique. Ces expéditions constituaient une possibilité de réalisation sociale ouverte au héros, indépendamment de son extraction sociale²²⁰. Face à la disparition de toute autre possibilité d’acquérir le statut de *mûramati*, la Guerre civile offrait une échappatoire désespérée. La fermeture physique de la Frontière a donc directement mené de nombreux Kikuyus au désespoir qui a débouché sur la Guerre civile.

Malgré la défaite des Mau Mau et ses conséquences sociales et psychologiques, la Guerre civile n’en a pas moins profondément modifié la situation coloniale. S’il n’a fourni aucune solution aux tensions qui dominaient la «société kikuyu», le conflit aura tout de même éclairci la situation et quelque peu allégé la pression qui verrouillait la réalisation de soi. «The Mau Mau war transformed both Kenya and Mau Mau. It defeated two sets of hawks, the settlers and the forest fighters. It installed two sets of doves

²²⁰ Voir Bugeau (1943: 213).

in power, the departmental officers of the state and the constitutional politicians of the KAU. The first prepared the agrarian ground on which the latter negotiated independence [...] Those who had most wanted the war, settlers and Kikuyu militants, were the ones who lost it» (Lonsdale 1992: 451). Les tenants de la succession générationnelle, opposé au courant dynastique, et la cause principale de la fermeture de la Frontière – les Colons Blancs – se voyaient emportés par les répercussions de la Guerre civile. Ni les uns, ni les autres ne sont parvenus à leurs fins, car ils ont dû composer avec les courants modérés qui prônaient maintenant une indépendance constitutionnelle. Une reformulation de l'idéal de soi des pionniers kikuyus, et, par là, de la reproduction sociale pouvait dès lors s'opérer dans le laps de temps qui allait s'écouler entre la fin de la Guerre civile et la nouvelle fermeture «écologique» de la Frontière pionnière. Quoi qu'il en soit, la période de la Guerre civile a coïncidé avec une fermeture totale de la Frontière foncière. La «villagisation» et les combats ont suspendu toute réalisation de soi pendant les sept ans de l'état d'urgence. Les seules étendues où le schème migratoire pouvait s'exprimer étaient alors sociales: il s'agissait d'acquérir l'éducation ou d'obtenir un emploi. Plus tard, l'Indépendance mettra entre parenthèses la question foncière, en autorisant un accès plus facile aux terres abandonnées ou vendues par les Colons, et le déplacement du schème migratoire du territoire physique vers l'espace social – dont les prémices étaient observables dès les années vingt – pourra s'effectuer dans de relativement bonnes conditions.

La propriété privée ?

Thus land consolidation was to complete the work of the Emergency: to stabilize a conservative middle class, based on the loyalists; and, as confiscated land was to be thrown into the common land pool during consolidation, it was also to confirm the landlessness of the rebels. (Sorenson 1967: 118)

Après la Guerre civile, nous pouvons distinguer trois tentatives de régler la question foncière qui ont, chacune, rouvert la Frontière sous une forme différente: le remembrement parcellaire, les plans gouvernementaux de redistribution foncière et la subdivision des grandes propriétés.

Le remembrement parcellaire

Le remembrement parcellaire – le fameux plan Swynnerton²²¹ – avait donc pour but de créer une classe moyenne de paysans et de transformer les propriétaires de parcelles trop petites en artisans, commerçants ou employés. M.P.K. Sorenson a minutieusement analysé la mise en application de ce plan, ainsi que ses conséquences. Il décrit les objectifs du plan: «As a measure of legal reform, consolidation and registration were designed to end the uncertainty of customary tenure, already considerably modified by fifty years of European contact, and to provide an indefeasible system of registered titles guaranteed by the state. This in turn was meant to provide the basis for an agricultural revolution: the consolidation of scattered fragments of land was expected to facilitate the planning of cash crops and rapid improvements in the technique of farming, and the issue of indefeasible titles was to provide security from litigation and for the raising of credit. The final objective, though certainly the least publicized, was essentially political: land consolidation and registration (and the agricultural revolution that was to follow) were expected to create a stable middle class built around the Kikuyu loyalists, regarded by many officials as the “natural” Kikuyu leaders of the future. Such a class, it was hoped, would be too interested in farming to be seduced by Kikuyu politicians into further subversion» (Sorenson 1967: 201). Sécurité de la propriété foncière individuelle garantie par un cadastre et des titres de propriété, remembrement

²²¹ Voir les textes de Alila, Kinyanjui et Wanjohi (1993); Buijtenhuijs (1971); Davison (1987 et 1989); Glazier (1985); Haugcrud (1983 et 1989); Mackenzie (1986 et 1989); Mackenzie et Taylor (1989); Maloba (1993); Mbithi et Barnes (1975); Okoth-Ogendo (1991); Sorenson (1967).

parcellaire, amélioration de la rentabilité économique des cultures de rente, ce sont là des objectifs communs aux réformes agraires en Afrique. En revanche, l'usage de ce processus pour punir les insurgés et «résoudre» ainsi la question politique, tant interne à la «société kikuyu», qu'entre elle et la société coloniale, constitue un objectif qui s'avérera illusoire.

Selon les districts et le moment de la mise en œuvre du remembrement parcellaire, les aspects politiques ont été contrastés. En effet, si tout au long de l'état d'urgence, les comités d'anciens étaient partiellement dominés par les loyalistes, la situation s'est renversée après la révocation de l'état d'urgence (janvier 1960). Dans le district de Mûrang'a, les comités d'anciens chargés de la démarcation foncière – dès lors souvent composés de membres favorables aux anciens Mau Mau – ont corrigé un certain nombre d'adjudications punitives à l'encontre des partisans des Mau Mau. Pourtant, de nombreux combattants ont vu leurs terres confisquées, après avoir refusé l'amnistie de 1955. M.P.K. Sorrenson (1967: 105-106) estime leur nombre à quelque trois mille personnes dont près de la moitié ne possédait, avant la Guerre civile, aucune terre individuellement. En effet, l'ordre de confiscation ne concernait que les terres individuelles et ne touchait pas aux terres du *mbari*, ce qui limitait grandement sa portée, vu que le remembrement parcellaire et l'adjudication de titres de propriété n'avaient pas encore eu lieu. En outre, comme le souligne Sorrenson, la délimitation des parcelles était le fait des comités d'anciens qui ont fréquemment et à dessein sous-estimé l'étendue des parcelles individuelles, vidant ainsi la mesure punitive d'une grande partie de sa force. Face à la terre, une forme de solidarité s'est maintenue entre les Kikuyus, en dépit des haines engendrées – ou réactualisées – par la Guerre civile. Ce fait souligne, une nouvelle fois, l'ancrage essentiel de la terre au sein de l'ethos kikuyu, car chacun était bien conscient que les questions afférentes à la propriété foncière ne s'éteindraient pas avec la fin de la Guerre civile. Il faudrait tôt ou tard faire face aux plaintes des propriétaires légitimes, avec les conséquences tragiques qu'elles peuvent impliquer: empoisonnement, meurtre, querelles interminables, procès...

A l'instar de tous les événements qui affectent la terre, la mise en application du plan a donc suscité de grandes inquiétudes et favorisé l'éclatement de conflits intra-familiaux latents. Néanmoins, l'état d'urgence a empêché qu'ils ne prennent une dimension qui aurait anéanti tout espoir de voir le remaniement parcellaire aboutir. Grâce aux pouvoirs extraordinaires conférés aux officiers administratifs et à la détention de dizaines de milliers de Kikuyus, les querelles familiales et de voisinage ont pu être tranchées sans qu'aucun recours légal ne soit offert aux inévitables perdants. Le remaniement a donc eu des effets contradictoires selon la position des propriétaires. D'une part, il a bien allégé la pression sur les terres pour les familles qui avaient su mobiliser au bon moment l'ensemble des ressources économiques et sociales à leur disposition. En effet, le principe

de la suppression des parcelles trop exigües contre un dédommagement et la confiscation des terres de combattants Mau Mau ont permis d'agrandir les parcelles des heureux bénéficiaires ou de recouvrer celles qui avaient été mises à disposition d'un jeune homme du *mbari* disparu dans les forêts. D'autre part, le remembrement parcellaire a aussi anéanti les espoirs de nombreux petits propriétaires qui ont été contraints d'abandonner tout projet de cultiver la terre: «the demarcation was to be arranged in such way that those with under three acres were to live in the village and have their holdings laid out around the perimeter. Landless persons were to get a similar plot in the village, for which they would pay rent to [the] District Council. These two groups of people were expected to become the shopkeepers, artisans and cottage labourers of the future. In this way it was hoped to absorb a large proportion of the surplus population in productive labour. In resettling people on their consolidated holdings it was obvious that some would have to give up permanent crops and other improvements; this problem was to be overcome by arranging for those who gained to compensate those who lost» (Sorrenson 1967: 142-143). Pourtant, la création et la viabilité économique de petits artisans aurait nécessité le maintien des villages fortifiés et une augmentation des moyens économiques des «heureux» paysans. Ces deux conditions n'ont pas été remplies, car les villages ont été désertés aussitôt que possible et les effets économiques du plan Swynnerton n'ont pas rencontré les prévisions optimistes qui avaient présidé à sa mise en pratique. Seule la migration sociale – objet du chapitre suivant – pouvait offrir, aux nouveaux déshérités, une échappatoire par l'éducation et les perspectives d'emplois, par la collaboration avec les Britanniques et l'obtention de positions administratives ou par la politique légaliste et ses prébendes.

Pour résumer les effets du plan Swynnerton, nous laisserons encore une fois longuement la parole à M.P.K. Sorrenson qui conclut son étude par des propos peu encourageants: «Far from providing employment for the 100,000 extra souls thrown on to the reserve during the Emergency, consolidation and the limited agricultural advance that followed failed even to provide a sufficient livelihood for more than two-thirds of the landowners. [Kikuyu small holder ...] can no longer be forced through expensive litigation in to landlessness. Yet his holding is too small and his dependants too numerous to enable him to make a living by farming alone. Except for the abolition of litigation, the basic features of the pre-consolidation land problems of the Kikuyu country were not fundamentally altered by consolidation. The great majority of the people remain dependent on subsistence agriculture, assisted where possible by the earnings of migrant labour [...] The old dilemma remains: the holdings are too small to provide sufficient food and cash income for all the occupants; yet outside wages are too low to permit a man to take his family with him to his place of employment. Even the idea of consolidating fragments, which in theory

sounds so agriculturally attractive, has not led to the great benefits that were expected. Most of the holdings, subsistence and "economic" alike, accommodate more than one family: in practice each woman still continues to cultivate her separate *shamba* (garden), and the registered landowner is lucky if sufficient land can be spared for cash crops. Because there is little room for cash crops there is also little chance that, even in the future, the landowner who is employed outside will be able to devote himself to full-time farming. It is a vicious circle which consolidation has done little to break» (Sorrenson 1967: 227-228). Mais l'auteur nuance ensuite ses propos en faisant ressortir les rares effets positifs du plan Swynnerton: «If consolidation and registration have not paved the way for the expected agricultural revolution, they have brought some undoubted, though relatively minor benefits. The stoppage of law suits meant that resources preciously wasted on court fees and bribery could be put to more productive purposes. This was of particular value to the small holders, although it did represent a certain loss of income to the court elders. The provision of secure titles enabled the few who had adequate holdings to borrow money for development» (*ibid.* 1967: 228). Ces rares aspects positifs justifient-ils les efforts de l'administration britannique et les investissements consentis par la Couronne pour constituer une classe moyenne de petits paysans ? Il est aujourd'hui possible de répondre par la négative.

Quels sont les résultats, quarante ans plus tard, de cette tentative de modifier durablement le système foncier et l'habitat kikuyu ? Les villages ont, dans leur grande majorité, été abandonnés dès la levée de l'état d'urgence, voire avant. Une fois la délimitation des nouvelles parcelles accomplie, les propriétaires d'un terrain suffisamment étendu ont reçu, à partir de la fin de l'année 1957, l'autorisation de le mettre en culture, puis de s'y établir. Dès la suppression complète des restrictions de mouvement, la quasi totalité de la population a abandonné ces lieux honnis. Plusieurs raisons ont conduit à l'échec patent de la «villagisation»: «the absence of substantial employment inside the kikuyu reserve led to the collapse of [...] permanent villages [...] Village life was unpopular, partly because it was strange to Kikuyu custom, partly because it was associated with the Emergency» (*ibid.* 1967: 234-5). Certains villages se sont néanmoins transformés en centres de commerce où seules les échoppes et les maisons des commerçants ont subsisté. Ils semblent avoir réalisé un des objectifs du plan Swynnerton à l'égard des artisans et des commerçants. Pourtant, même aujourd'hui, les Kikuyus ne vivent toujours pas dans ces centres de commerce et ils maintiennent un type d'habitat dispersé qui marque le paysage du Kenya central. Les habitations se dressent au milieu des champs et les seuls regroupements d'édifices se trouvent dans les centres de commerce dont certains se (re)transforment aujourd'hui seulement en petits villages. Par ailleurs, l'échec du plan Swynnerton est actuellement plus patent que jamais, comme le montrent les conclusions

de l'enquête qu'Angelique Haugerud a menée à la fin des années septante: «Peasant agriculture, even in Kenya's relatively prosperous central highlands, provides a meagre living for those with very modest material and educational aspirations. It cannot accommodate the desire for universal secondary education at the current cost of that education, nor can it provide the cash sons in this generation will need in order to buy land to support their own families. Those now accumulating additional land through purchase do so in pursuit of advantages not in agricultural specialization but in speculation, in the future security that even a few extra acres provides their sons, and in the increase in cash borrowing power that each additional title deed confers [...] Many of the loans [...] are taken out by land purchasers, rather than by heirs or original owners who acquired the land during first registration twenty years ago» (Haugerud 1983: 83). Les frais d'écolage sont encore plus élevés qu'au début des années quatre-vingt, tout comme le sont les prix des terres, alors même que celles-ci n'autorisent plus les pratiques agricoles caractéristiques des Kikuyus. En outre, nous avons vu que la subdivision en diverses parcelles disséminées dans des zones écologiques différentes offrait des avantages non négligeables pour assurer des récoltes suffisantes (Dewees 1995: 226) et surtout qu'elle persistait aujourd'hui et constituait même une stratégie pertinente pour la famille patrimoniale. C'est le signe patent de l'échec du remembrement parcellaire.

Une dernière conséquence de l'octroi généralisé des titres individuels de propriété est à souligner. En effet, la concentration des degrés de propriété entre les mains d'un seul individu a rendu caducs les différents droits d'usage qui caractérisaient l'accès à la terre dans la Province Centrale. La pouvoir du *mbarî* sur ses membres s'est affaibli en conséquence et de nouveaux enjeux sont apparus dans les relations entre les sexes. Ainsi, selon les pratiques en vigueur, les femmes cumulaient un ensemble de droits d'usage foncier qui garantissaient leur accès à la terre, tant au sein de leur propre famille, lorsqu'elles restaient célibataires que dans la famille de leur époux. En revanche, les degrés de propriété étaient accordés par le conseil de *mbarî*. Or, l'octroi de titre de propriété aux femmes a induit des tensions nouvelles entre les membres d'une même famille: «it is apparent that antagonism towards women's control of land, whether as wives in individual households or as sisters/wives at the level of the *mbarî*, is a characteristic of the post-land tenure reform period» (Mackenzie 1989: 104-5). La sœur ou l'épouse se métamorphosaient en concurrentes dans la perspective de l'héritage foncier. Paradoxalement, les résultats du plan Swynnerton ont suscité une nouvelle insécurité foncière, car ils ont doublé le nombre de propriétaires potentiels.

La subdivision foncière

A l'indépendance, une des préoccupations majeures du premier gouvernement africain était de désamorcer la question foncière. Pour ce faire, des fonds importants ont été investis pour racheter les terres des Colons qui, craignant l'insécurité, désiraient quitter le pays. Les gouvernements britannique et allemand²²² ont fourni des sommes considérables pour favoriser une transition en douceur et éviter l'éclatement d'une nouvelle Guerre civile²²³. Le rachat des propriétés «blanches» a permis de poursuivre la création de schèmes de peuplement entamée par le gouvernement colonial dès la fin des années quarante tels ceux de Olenguruone, Chepalungu, puis Mwea, Perkerra et Hola²²⁴. L'exemple préminent des efforts du gouvernement de l'Indépendance est le cas du *One Million Acres Schemes* au sein duquel, selon P.D. Abrams (1979: 69), plus d'un million et demi d'acres a été transféré de propriétaires européens ou sud-africains à des petits paysans kenyans entre 1961 et 1975. Ces changements de propriétaires ne correspondaient pas – sauf cas exceptionnel – à une distribution gratuite, mais il s'agissait de transactions commerciales dans lesquelles le gouvernement jouait le rôle d'intermédiaire. Il rachetait les terres des «Blancs» et les revendait soit à un nouveau propriétaire, soit élaborait un schème de peuplement destiné aux paysans sans terre ou aux anciens combattants Mau Mau, soit exigeait la constitution d'un groupement d'achat de terre avant de revendre la propriété. Plus tard, le rôle d'intermédiaire a disparu et les *matajiri*²²⁵ ou les groupements d'achat de terre ont commencé à négocier directement avec les propriétaires fonciers désireux de vendre tout ou partie de leur domaine. Dans les années qui ont suivi l'Indépendance, le gouvernement a ainsi créé des conditions de rachat avantageuses pour les petits paysans et il a favorisé l'accès à la terre par des prêts bancaires²²⁶.

²²² Ce dernier était le principal bailleur de fonds pour le *One Million Acres Scheme*. Voir Abrams (1979).

²²³ La (re)création d'une armée secrète, la *Kenya Land and Freedom Army*, laissait augurer du pire si les victimes de la Guerre civile ne parvenaient pas à «récolter les fruits de l'Indépendance». Voir Bourmaud (1988: 84); Furedi (1989: 172-204); Kanogo (1987: 165-175) et Maloba (1993: 161-167).

²²⁴ Cf. Alila et al. (1993: 5).

²²⁵ Hommes riches, voir David Leonard (1984 et 1991).

²²⁶ Pour l'historique de la redistribution foncière après l'Indépendance, voir Abrams (1979); Alila, Kinyanjui et Wanjohi (1993); Mbithi et Barnes (1975) et pour le cas particulier de la plaine de Laikipia: Wacker (1996). Il semble que les prêts bancaires aient été octroyés – par le gouvernement de Jomo Kenyatta – en priorité aux Kikuyus, au détriment des autres groupes ethniques...

Attardons-nous quelque peu sur les groupements d'achat de terre, car ils ont été pour les petits paysans le seul moyen d'obtenir des terres. En effet, pour la grande majorité des cultivateurs kikuyus, les domaines fonciers mis en vente étaient, de loin, trop étendus et par là trop coûteux pour qu'ils puissent espérer avoir leur part du «gâteau de l'Indépendance». Le Président Jomo Kenyatta a alors conseillé aux petits cultivateurs de former des groupements d'achat de terre et les a favorisés lors d'achats de domaines fonciers, parfois aux dépens de notables locaux²²⁷. Le premier président du Kenya a lancé l'idée du *Harambee* pour promouvoir un mouvement d'entraide communautaire qui a débouché, entre autres, sur la création de groupements d'achat de terre. Mis à part les premiers schèmes de redistribution foncière, ces associations étaient – et restent – le seul moyen à disposition des petits paysans pour acquérir des terres auprès des fermiers «blancs» ou des *matajiri*. En effet, le prix d'une parcelle était maintenu à un niveau très bas par l'achat en gros, mais la contrepartie voulait que le futur propriétaire ne connaisse, en général, ni la grande propriété à acquérir, ni la parcelle qu'il allait recevoir après tirage au sort.

En dépit des intentions affichées par le gouvernement, une grande partie des propriétés vendues par les Colons ont été rachetées par des notables locaux, seuls ou sous le couvert de groupements d'achat de terre factices. En outre, les multiples scandales qui ont émaillé l'histoire des groupements d'achat de terre ont permis à quelques personnes de s'enrichir considérablement et de poser ainsi les bases de leur engagement politique et économique actuel. Par ailleurs, les coopératives – à l'instar des groupements d'achat de terre – ont constitué un moyen privilégié de construction d'un réseau clientéliste. Bien que: «The British had tried to insulate the cooperatives from politics, but that situation changed at independence [...] Those responsible for founding these cooperatives were often politicians or persons with political ambitions, who used them to build up support. They were interested in as large "constituencies" as possible [...]» (Hyden 1978-79: 45). Les coopératives ont donc favorisé l'émergence d'une nouvelle classe de notables et leur ont permis de constituer les bases économiques et sociales en vue d'obtenir des prébendes du pouvoir national: «The emerging profile of the cooperative union leaders suggests that they are local notable, many of whom in their private capacity have a significant amount of business experience but who in their role as union leaders

²²⁷ Nous renvoyons le lecteur à l'importante littérature qui existe sur les groupements d'achat de terre et sur les groupes d'entraide (Barkan et Holmquist 1986; Chitere 1988; Hedlund 1992; Holmquist 1984; Keter 1994; Maas 1986; Mbihi et Rasmusson 1977; Mbihi et Barnes 1975; Ng'ethe 1983; Thomas-Slayter 1992; Wachtel 1975-76). Pour le cas du district de Laikipia, la thèse de Corinne Wacker (1996) – centrée sur les groupes de femmes – comporte plusieurs chapitres qui concernent l'historique des groupements d'achat de terres et des groupes d'entraide dans le district.

primarily act as “political” representatives of local interest groups. Their position of leadership in the cooperatives is not the only one they hold» (*ibid.* 1978-79: 49)²²⁸.

La communauté de Nyakinyua nous présente l'exemple d'un groupement d'achat de la terre, *Nyakinyua Ndumo Land Buying Company*. Il s'agit du prolongement d'une association de femmes dont le but premier était d'organiser des danses kikuyus lors de la venue de politiciens. Jomo Kenyatta est souvent cité comme la personnalité politique qui a motivé la création du groupement et joue le rôle d'ancêtre fondateur pour les membres du Bureau du groupement d'achat de terre. Lors de ses interventions, il soulignait la nécessité de compter initialement sur soi-même avant de demander une aide à l'Etat. La présidente du Bureau de la compagnie nous a expliqué qu'il était alors nécessaire de rassembler une importante somme d'argent avant de pouvoir faire une demande d'aide ou de prêt.

Un groupe de femmes s'est donc constitué à Ndaragua pour «danser pour le Président» selon les dires de la responsable; mais aussi pour collecter des fonds afin d'acquérir des ustensiles ménagers ou des tôles ondulées. Outre l'aspect culturel – qui n'est pas à négliger pour expliquer le succès de la compagnie auprès des femmes – le pendant économique, la tontine, a offert une indépendance financière aux participantes²²⁹. Ce groupe a participé de l'enthousiasme qui a suivi l'Indépendance et le discours de Kenyatta, en 1963, sur le Harambee et la nécessité de s'entraider afin de rattraper le «retard» du développement. A plusieurs reprises, la présidente a mentionné l'exemple d'autres compagnies de danseuses Nyakinyua Ndumo qui réussissent, par leurs danses et leurs actions ou grâce à des soutiens politiques, à acquérir des parcelles de terre dans le district de Laikipia (Marura, Kabanga, Kalalou).

Après cette période euphorique, le groupe d'entraide s'est métamorphosé en un groupement d'achat de terre, en conservant toutefois la particularité d'être réservé aux femmes; un homme ne pouvait acheter une part qu'au nom de son épouse. Des sommes qui s'élevaient à une centaine de shillings étaient apportées chaque mois au bureau de la compagnie. L'argent, déposé sur un compte d'épargne à Nyahururu, devait permettre

²²⁸ Nous renvoyons aux analyses de politologues et d'historiens tels que Barkan (1984 et 1992); Bourmaud (1988 et 1993); CLARION Centre for Law et Research International (1994); Grignon (1993); Harnischfeger (1994); Hyden (1978-79, 1987 et 1992); Leonard (1984 et 1991); Médard (1987); Robinson (1987); Sabar-Friedman (1995); Throup (1987b, 1993 et 1995) ou Widner (1986, 1992) pour une analyse de la politique kenyane post-indépendante et pour les relations entre politique et groupement d'achat de terre.

²²⁹ Dans les familles kikuyus, le contrôle du numéraire était entre les mains de l'homme; la femme était dépendante financièrement de son mari ou de son père. L'étude de Luise White (1990) analyse *a contrario* la situation de la femme à l'époque coloniale. Voir aussi (Clark 1980).

d'acheter un terrain destiné à être subdivisé entre les membres de l'association. Cependant, le groupement ne s'est pas limitée aux membres de l'ancienne société (tontine et danse). Elle est restée ouverte en tout temps à la participation d'autres femmes, pour autant qu'elles puissent réunir l'argent nécessaire à compenser les sommes déjà récoltées²³⁰. Ainsi, certains migrants aujourd'hui installés à Nyakinyua n'ont rejoint le groupement que peu avant l'achat du terrain à l'hacienda de Suguroi. Le tirage au sort des parcelles a eu lieu en 1988 à Makutano, lieu de jonction entre la route nationale Nyeri-Nyahururu et la piste qui rejoint Nyakinyua. Peu après, les nouveaux propriétaires ont participé à des «voyages organisés» par le bureau du groupement afin de visiter leur parcelle²³¹.

Fin 1988, les premiers migrants se sont installés sur leurs nouvelles terres. Seules deux parcelles encore occupées persistent de cette première migration, car plusieurs migrants ont quitté l'endroit après avoir subi une première année de sécheresse. D'autres familles ou un de leurs membres, envoyé en éclaireur se sont peu à peu installés à Nyakinyua. Le processus de migration est toujours vivace actuellement et semble même s'être amplifié après les pluies de 1994: ainsi 5 nouvelles unités domestiques ont emménagé dans la communauté entre la fin de l'année 1994 et le printemps 1995. Il s'agit là d'un exemple classique du développement d'un groupement d'achat de terre, de sa fondation à l'achat d'un domaine foncier, puis à l'établissement des membres de la compagnie sur celui-ci.

Aujourd'hui, la vente de terres se fait plus fréquemment entre particuliers et les groupements d'achat de terre sont en perte de vitesse. En effet, outre les scandales financiers qui ont entaché leur réputation, les domaines qu'elles proposent sont d'une qualité toujours moindre. La raréfaction des grandes propriétés mises en vente limite grandement les possibilités des groupements d'achat de terre. Il n'y a tout simplement plus de terres fertiles disponibles à des prix abordables pour les petits paysans.

L'évolution de la propriété foncière depuis l'Indépendance

Le remembrement parcellaire s'est achevé – pour la province Centrale – en 1963 dans le district de Mûrang'a (Sorrenson 1967: 179). Or, en dépit de ses résultats plus que précaires, ce processus de démarcation et de consolidation foncières s'est poursuivi dans le reste du Kenya, mais à un

²³⁰ La somme totale s'élève à 4'000 shillings par part, i.e. par acre de terrain. Le shilling kenyan a fortement oscillé et le franc suisse valait entre 30 et 50 shillings au cours de l'enquête (juin 1993-avril 1995).

²³¹ Une taxe de 300 shillings pour le cadastre était la condition de participation au tirage au sort des parcelles.

rythme plus lent, car: «Although the [Swynnerton] plan in theory dealt with the whole of Kenya, most of the funds allocated to the plan were spent in Kikuyuland» (Taylor 1974: 86). Dans le district d'Embu (Mbeere) par exemple, la consolidation et l'adjudication des terres n'étaient pas achevées au début des années septante (Glazier 1985: 218-225), et elle se poursuit actuellement dans certains districts du Kenya. La libéralisation du marché foncier, avec l'obtention de titres de propriété individuels, reste partielle, car toutes les transactions doivent être avalisées par le Bureau de contrôle foncier du district. Ce contrôle est censé éviter la création de parcelles minuscules qui ne pourraient pas permettre à l'acquéreur de subvenir aux besoins de sa famille et d'éviter les ventes irraisonnées, qui plongeraient la famille du propriétaire dans la misère et augmenteraient le nombre de paysans sans terre. Cependant, il faut souligner la distance entre l'objectif affiché des Bureaux de contrôle foncier et la réalité des transactions foncières. Moyennant quelques «adjonctions annexes» ou une présentation habile de la transaction, les ventes foncières peuvent s'effectuer sans trop de difficultés. C'est bien ce que souligne Angelique Haugerud: «land control board have the power to block sales (but do not necessarily do so) that would leave families landless or with a holding below the official minimum subsistence acreage. Officially a free market in land has not been allowed to develop in Kenya, though many sales are unregistered and not approved by land control boards. Registering sales is a costly procedure that involves travel to administrative centres and payment of official and unofficial fees» (Haugerud 1989: 78). Les coûts afférents aux conflits fonciers se sont déplacés. Ainsi, avant le remembrement parcellaire, ils débouchaient sur des procès très onéreux dont bénéficiaient principalement les conseils des anciens. Aujourd'hui, les fonctionnaires ont remplacé ces comités et prélèvent une dîme sur toutes les transactions foncières.

Un aspect majeur de l'individualisation de la propriété foncière est l'accès légal à la propriété de la terre pour les femmes. Fiona Mackenzie (1990: 635) affirme qu'entre 1969 et 1984, douze pour-cent des achats fonciers – légalement enregistrés – dans le district de Mûrang'a concernait des femmes. Dans le district de Laikipia, la fréquence des ménages où l'homme est absent (16%), mais surtout de ceux propriété légale d'une femme (11%) (Frauchiger 1994: 12), confirme les résultats de Fiona Mackenzie. Toutefois, si l'on pense aux prétentions des hommes de Nyakinyua²³² qui affirmaient systématiquement posséder la terre légalement enregistrée sous le nom de leur épouse, on peut estimer que ce pourcentage – légalement correct – donne une image tronquée de la réalité

²³² Nous rappelons que les titres de propriété de Nyakinyua sont (étaient?) tous en possession de femmes. L'adhésion au groupement d'achat de terre n'était concédée qu'à des femmes.

sociale. En outre, il est fort probable que les parents ont fait enregistrer les transactions au bénéfice de leurs filles avec plus d'assiduité que celles qui concernaient leurs fils. Nous avons vu que les filles-mères reçoivent fréquemment un lopin de terre de leurs parents, où elles tentent de subvenir à leurs besoins. Il est vraisemblable que dans ce cas précis, les transactions foncières soient plus régulièrement enregistrées, car il s'agit du seul moyen dont disposent les parents pour garantir un certain avenir à leur descendance et de s'assurer une certaine immortalité. En effet, les enfants sans père appartiennent au *mbari* de leur mère et perpétuent donc les noms des ascendants. Néanmoins, la propriété foncière des femmes reste plus fragile que celle des hommes, car les membres de leur propre famille tentent fréquemment de «récupérer» la terre qu'elles possèdent légalement, de crainte qu'elle ne passe entre les mains d'un hypothétique époux et «dépossède» la famille patrimoniale. Ces deux éléments (surreprésentation de l'enregistrement légal des transactions au bénéfice des filles et fiction de l'enregistrement des transactions au bénéfice des épouses) laissent penser que le pourcentage des transactions au bénéfice des femmes n'est pas aussi élevé que Fiona Mackenzie l'affirme.

Cet auteur résume – en des termes qui confirment notre compréhension de la représentation de la terre parmi les migrants de la plaine de Laikipia – les modifications de la propriété foncière dans le district de Mûrang'a: «First in the struggle over allocation of the land, a man's rights to dispose of land where he holds the title deed, whether his decision includes allocation to women or men, appear to be upheld at the level of the *mbari*. A wife may inherit from her husband and the title deed will be registered in her name. A daughter may also inherit from her father where this has been explicitly detailed. While not common, this occurs most frequently where the daughter has borne children and is unmarried [...] The transfer of land to a daughter is frequently contested. Second, the theoretical rights of a woman, as a wife or a daughter, to dispose of land on terms equal to those of a man under conditions of statutory freehold tenure are constantly disputed by members of the *mbari* by reference to practices pertaining to the *ng'undu* [*githaka*] system [...] Third, individual men, fathers [...] recognise women's vulnerability in terms of access and control over land [...] Finally [...] it is apparent that antagonism towards women's control of land, whether as wives in individual households or as sisters/wives at the level of the *mbari*, is a characteristic of the post-land tenure reform period» (Mackenzie 1989: 104-105). L'image composite et ambiguë qui ressort de cette analyse nous semble bien correspondre à la représentation sociale actuelle de la propriété foncière. D'une part, les hommes tentent, par tous les moyens, d'accumuler un maximum de parcelles; d'autre part les pères ou les époux essaient de préserver l'avenir de leurs filles ou de leur(s) épouse(s) en leur garantissant un titre de propriété, à l'instar de ce qu'ils font pour leur fils. Cette ambivalence, qui concerne

tant la propriété foncière que le statut de la femme²³³, ressort fortement de nos entretiens. Par exemple, la multiplication des filles-mères incite certains jeunes gens à ne plus faire de distinction entre la naissance d'un garçon ou d'une fille:

Today, it is not important to have a baby boy of baby girl, the importance is the same as also these days, girls are not bought [Assurance-mariage] as in the past. They get children when at their father's home and they stay there. So it means that also they will inherit as the boys. Also the parents can educate a girl and later help the parents even if married and also if a boy can be educated and help his parents, so you can say that these days, no one can say that he loves his child [more] than the other as all children are a present from God. (SM RA_S: Q6)

Alors que d'autres maintiennent fermement que:

Also at their old age, the female children will get married and leave the family to join another one. Thus, their parents will not depend on them for assistance at times when they will not be earning for themselves. Also, the cost for bring up a female child is higher than the male one. This is because she have a lot of needs in life. Also by bad luck, a female child may start having children outside marriage which is a burden to her parents since they will have to cater for her and the child. (JNW RA_S: Q6)

La femme peut reprendre à son compte la tâche – jusqu'à présent essentiellement masculine – de perpétuer les noms de sa famille linéaire, en ne se mariant pas. Mais elle risque toujours de se marier... lorsqu'un homme l'épousera afin d'acquérir ses terres. L'ambivalence du statut de la femme est manifeste, tout comme l'est son accès à la propriété foncière qui doit absolument rester au sein de la famille patrimoniale. Elle peut posséder une parcelle de sa famille paternelle pour élever ses enfants – nommés selon sa seule famille paternelle – et la leur transmettre à sa mort, mais elle ne doit alors en aucun cas se marier, car elle «vendrait» la terre de son père à un étranger.

Outre les transformations de la division sexuelle de la propriété foncière, deux autres points caractérisent l'évolution de la possession des terres depuis l'Indépendance. Il s'agit de l'introduction des cultures de rente et des troubles ethniques. Il nous semble que ces deux événements ont eu un effet plus important que l'accentuation de la pression démographique ou de la stratification sociale, toutes deux déjà présentes au cours de la colonisation.

²³³ Ce qui confirme – une fois de plus – le lien étroit qui unit la femme à la terre.

L'interdiction qui pesait sur les cultures de rente (café, thé, pyrèthre) dans l'ensemble de la province Centrale a été levée à la suite du remembrement parcellaire. Dès ce moment, les Kikuyus se sont lancés dans les cultures de rente et ont immobilisé une proportion croissante de terres suite au boom du café puis du thé. Cette évolution nous semble importante, car cultiver des caféiers ou des théiers signifie pour le petit paysan geler des terres jusque-là destinées aux cultures de subsistance. Le Gouvernement kenyan a interdit l'arrachage des caféiers ou la culture d'autres produits dans le même champ alors que les théiers se chargent par leur aspect de décourager la plantation d'autres végétaux sur la même parcelle. Les cultures de rente ont donc constitué un nouveau facteur qui a accru la pression sur des terres qui devenaient incapables de nourrir une unité domestique nombreuse²³⁴.

La chute du prix du thé et du café, des années quatre-vingt, a concrétisé les conséquences de l'immobilisation de la terre. Les petits producteurs ont alors délaissé leur plantation de caféiers et dans une moindre mesure de théiers. Ils ont renoncé aux intrants, tels que les fertilisants ou les insecticides pour diminuer les frais d'une production de moins en moins rentable. Par manque d'argent liquide, les propriétaires de caféiers ou de théiers se sont contentés de la main d'œuvre que pouvait fournir l'unité domestique, tout en faisant appel aux enfants émigrés en savane afin de remplacer les journaliers agricoles. Pour les migrants qui s'appuyaient sur les revenus saisonniers des engagements salariés temporaires, les emplois se sont faits rares. Surtout qu'à cette réduction des possibilités d'emploi dans le secteur agraire se sont ajoutés les effets de l'étranglement du secteur informel (diminution des barrières douanières, répression policière, inadéquation de la filière scolaire des formations artisanales). Pour les propriétaires de cultures de rente devenues bien peu fructueuses, le manque de terre pour la production vivrière s'est fait d'autant plus cruellement sentir. Les petits producteurs de café ont alors commencé de braver les interdictions gouvernementales pour planter des produits vivriers sous les caféiers, diminuant encore leur production et n'offrant que de maigres récoltes de nourriture ou plus radicalement en empoisonnant – ou en ébouillantant – les arbustes pour pouvoir les arracher sans encourir de sanctions administratives.

La Frontière foncière se referme après la parenthèse ouverte par l'Indépendance et le départ de Colons «Blancs». La réalisation de soi redevient un idéal inaccessible, ce qui rappelle étrangement la situation qui prévalait au Kenya central après la Seconde Guerre mondiale. Le plateau de Laikipia est maintenant un des derniers lieux où les Kikuyus peuvent espérer acquérir des terres et s'y installer²³⁵. De terre promise, la Vallée

²³⁴ Voir Sottas et Droz (1995a).

²³⁵ Il semble que le mouvement migratoire se déplace depuis le milieu des années nonante

du Rift s'est transmuée en purgatoire. Les troubles ethniques²³⁶ (1991-1994), qui ont terni l'image du Kenya et mis à mal son industrie touristique, ont chassé des dizaines de milliers de migrants kikuyus. Ceux-ci, installés dans la Vallée du Rift – parfois depuis l'Indépendance, voire plus tôt – ont cherché refuge parmi des membres de leur famille étendue dans la province Centrale, pendant que d'autres se sont vus parquer dans des camps avant d'être rapatriés dans leur «district d'origine» à bord de camions. Les analogies entre ce rapatriement forcé, effectué par le gouvernement kenyan, et le rapatriement des squatters de la Vallée du Rift en 1953, confortent l'angoisse souterraine qui a envahi les migrants de la plaine de Laikipia et fait le lit de la rumeur. Il n'est donc plus envisageable, pour un Kikuyu, d'acheter aujourd'hui des terres dans la Vallée du Rift. La situation n'est pas meilleure pour la province Centrale où les terres «fatiguées» subissent une pression intense, due tant à l'accroissement démographique, aux rapatriements forcés qu'aux cultures de rente.

En résumé, l'évolution récente de la situation foncière est caractérisée par trois éléments: l'accès des femmes à la propriété légale de la terre, l'immobilisation des terres par les cultures de rente et la fermeture des anciennes régions de migration du fait des troubles ethniques qui ont touché la Vallée du Rift. Pour les hommes kikuyus, la propriété de la terre – source de toute valorisation personnelle – devient toujours plus difficile, car ils se trouvent en situation de concurrence: potentielle avec les sœurs ou les filles, réelle avec les cultures de rente, violente avec les autres «groupes ethniques» de la Vallée du Rift. Ces trois circonstances modifient la réalisation de l'idéal de l'homme accompli au moyen de la migration spatiale et la transforment en une impasse qui n'est pas sans rappeler la situation qui prévalait avant le déclenchement de la Guerre civile.

LA MIGRATION FONCIÈRE

La migration spatiale comportait implicitement le gage de l'indépendance personnelle par rapport aux obligations du régime de parenté. En effet, le déménagement libérait le futur fondateur de *githaka* de la soumission quotidienne à ses aînés, sans qu'il n'efface pour autant les exigences réciproques et inégales que le régime de parenté impliquait potentiellement. Le nouveau statut acquis par le pionnier lui octroyait un gain de prestige

vers les terres du sud-est du mont Kenya. Il s'agit maintenant de la région de la rivière Tana qui, par les projets grandioses de schèmes d'irrigation ferait figure d'un nouvel Eldorado.

²³⁶ Voir pour les aspects politiques des troubles ethniques, Bourmaud (1993); Grignon (1993); Harnischfeger (1994); Kunath (1995); Throup (1993) et nos textes (Droz et Sortas 1996; Sortas et Droz 1995a).

certain auprès des habitants de sa région d'origine: «Le changement de domicile entraîne normalement un changement de statut social. Celui qui quitte le *githaka* du *mbari* pour s'établir ailleurs (à moins que ce ne soit comme *mûhoi*), devient lui-même fondateur d'une unité sociale nouvelle et indépendante, avec tous les gains que cela implique en matière d'autonomie politique» (Neckebrouck 1983: 370). Le schème migratoire comportait donc un aspect social intimement lié au déplacement physique, puisque le migrant – sauf, nous dit Valeer Neckebrouck, lorsqu'il s'attachait en tant que dépendant à un propriétaire déjà installé – devenait ipso facto un *mûramati* potentiel. Il s'agissait bien d'un processus qui visait tant à l'augmentation de capital symbolique qu'au maintien – ou à l'accès à – d'une position socialement dominante, laquelle faisait miroiter l'immortalité sociale au travers de la constitution d'un nouveau *mbari*.

En effet, le nom du fondateur d'un «lignage» devenait un aspect constitutif de la personne sociale de ses descendants. Toute personne recevait un nom auquel était accolé celui de son père, mais d'autres marqueurs identitaires jouaient un rôle non négligeable: chacun s'identifiait comme membre du *mbari* de Untel, du clan A et de la génération 1. Fonder un clan ou donner son nom à une génération n'était pas possible, car les premiers trouvaient leur origine dans un passé mythique (les filles de l'ancêtre éponyme) et les secondes ne recevaient a posteriori qu'un nom générique sans référence aux membres individuels qui les constituaient. En revanche fonder un *mbari* était – et reste – une perspective séduisante qui garantit la perpétuation du nom du pionnier. Les membres du *mbari* s'identifiaient au nom du fondateur et faisaient des offrandes à son *ngoma* lors des sacrifices. Celles-ci garantissaient «éternellement» la survie du *ngoma* (âme) en le préservant de l'oubli, synonyme de mort irrévocable, dans lequel tombaient inévitablement les *ngoma* des individus communs.

Les perspectives ouvertes par la migration spatiale se déployaient – et se déploient encore – bien au-delà de la simple survie physique ou de la réalisation sociale. Parler du schème migratoire en le cantonnant à ses aspects spatiaux et oublier de mentionner ses côtés sociaux et eschatologiques, reviendrait à mutiler l'objet de notre recherche. Tout déplacement géographique comporte des motifs ou des espoirs sociaux et sotériologiques²³⁷ qui nous occuperont dans les chapitres suivants. Il est bon de rappeler ici que la perspective chronologique que nous avons adoptée n'implique pas que les autres aspects du schème migratoire aient été absents de la période considérée. Si nous avons porté l'accent sur le déplacement spatial en parlant de la période précoloniale et coloniale,

²³⁷ Nous entendons ce terme comme se rapportant à la survie de l'«esprit» après la mort du corps physique. Il n'implique donc pas d'allusion à la Rédemption des âmes, ni à leur survie éternelle et ne présume pas du statut eschatologique de l'âme/esprit/*ngoma* parmi les Kikuyus.

c'est en raison de la dominance de cet aspect à ces époques, mais il ne s'agissait pas du seul mode d'expression du schème migratoire. Ainsi, lorsque nous avons décrit l'idéal du *mûramati*, nous avons également souligné les aspects sociaux et symboliques inhérents au schème migratoire à quelque moment que ce soit.

Reproduction et distinction face à la «Grande Transformation»

A partir du deuxième quart de ce siècle, trois nouveaux domaines s'ouvrent aux «entrepreneurs» kikuyus: l'école, l'emploi et la politique. Le schème migratoire pourra s'exprimer dans ces nouveaux champs et répondre ainsi à la fermeture de la Frontière pionnière. En effet, s'il n'est plus imaginable de défricher de nouvelles terres, il devient alors possible de gagner l'argent – par un emploi ou une activité politique – qui permettra d'acheter les terres convoitées²³⁸. Preuve en est le conflit qui oppose les *athomi* aux autorités «traditionnelles», lorsque les premiers scolarisés occupent des emplois rémunérés ou des charges administratives qui leur permettent d'atteindre à une certaine aisance économique, et surtout d'investir l'insolite numéraire en propriétés foncières, les scolarisés apparaissent en tant que nouveaux acteurs dans le champ de la politique locale. Cette prise de conscience des conséquences économiques des emplois sera à l'origine du vaste mouvement qui va submerger les écoles missionnaires soudain surpeuplées d'élèves très exigeants quant à la qualité de l'éducation proposée. Rapidement, la politique ouvrira un autre champ d'expression au schème migratoire et les premiers mouvements populaires seront fondés dès le début des années vingt (Harry Thuku). Ce mode d'opposition/collaboration avec la puissance coloniale offrait une solution de rechange aux emplois proposés par les missionnaires, les Colons ou l'administration britannique – ou un moyen d'en obtenir. Dans des cas exceptionnels (Harry Thuku, Jomo Kenyatta, Bildad Kaggia...), la fondation d'un mouvement politique, au même titre que la fondation d'une nouvelle Eglise indépendante, s'apparente au processus de fondation d'un nouveau *mbari*.

L'ÉCOLE ET LES MISSIONS

She is saying school these days it is the bread of the day [Hmm]. Ya it is the one which make persons earn something for... herself or himself.
(WI_MAI CHI: 4)

²³⁸ Soulignons que cette possibilité, banale pour le lecteur, était tout à fait inédite pour les Kikuyus, qui vivaient au sein d'une économie largement non-monétarisée.

Précisons d'emblée qu'il ne sera question ni d'un historique de l'éducation au Kenya²³⁹, encore moins de l'œuvre missionnaire. Pourtant, nous pouvons donner, en style télégraphique et à titre de points de repère uniquement, quelques traits marquants de l'irruption du christianisme au Kenya central.

A la fin du XIX^e siècle, l'œuvre missionnaire a pris de l'ampleur au Kenya. Les premières conversions ont eu lieu sur la côte, dès le milieu du XIX^e siècle²⁴⁰, mais l'intérieur n'a été que très lentement investi par des missionnaires des différents courants chrétiens. Ils ont suivi la voie du chemin de fer qui devait relier Mombassa à Kisumu sur le lac Nyanza. Ainsi, les Pères du Saint Esprit (Français) et les Pères de la Mission Consolata (Italiens), la Société des Missions de l'Eglise (CMS, anglicans) et la Mission de l'Eglise d'Ecosse (CSM, protestants) et la Mission Intérieure Africaine (AIM, protestants, (USA)) sont les principaux mouvements missionnaires présents au Kenya Central à la fin du XIX^e siècle. L'établissement de missions au centre du Kenya s'échelonne de 1897 (Nairobi, GMS) à 1931 (Rumuruti, AIM)²⁴¹. Les différents courants missionnaires se sont tout d'abord superbement ignorés, avant d'entrer en compétition pour convertir les âmes et s'assurer des circonscriptions «religieusement pures». Ils ont alors fait appel au Gouvernement pour qu'il définisse et garantisse des aires exclusives d'activités missionnaires. Sous l'aspect religieux et à l'échelle du Kenya, cela a abouti à une «conférence de Berlin» qui a divisé le Kenya en zones de conversion et d'enseignement propres à chaque dénomination religieuse²⁴².

Comme à l'accoutumée, nous tenterons de rassembler les éléments qui concernent les transformations du schème migratoire dans une perspective sociale censée pallier les effets de la fermeture de la Frontière pionnière. L'expression du schème migratoire passe donc, au moyen de la conversion à la nouvelle religion et de l'accès à l'écriture, d'une dimension territoriale – ou foncière – à une dimension sociale. En effet, suite à

²³⁹ Nous renvoyons le lecteur intéressé par l'histoire de l'éducation aux ouvrages de Sorobea N. Bogonko (1983, 1985 et 1992) et de George S. Eshiwani (1993).

²⁴⁰ Nous ne considérons pas l'épisode portugais (1498-1698) comme significatif pour le Kenya Central (Maxon 1989; Strandes 1961 [1899]).

²⁴¹ De très nombreux textes traitent sous différentes perspectives de l'histoire religieuse du Kenya. Anderson (1988); Barrett, Mambo, McLaughlin et McVeigh (1973); Baur (1990); Berman et Lonsdale (1992); Bottignole (1984); Browne (1991); Crouch (1993); Cruise O'Brien (1995); Fashole-Luke, Gray, Hasting et Jasie (1978); Kibicho (1972, 1978 et 1990); Kiogora (1993); Lonsdale (1978); Maloba (1993); Morovich (1995 et 1996); National Council of Churches of Kenya (1983); Neckebrouck (1978 et 1983); Njoya (1993); Nthamburi (1991); Ranger (1986); Sandgren (1989); Strayer (1978); Twaddle (1995). Nous ne mentionnons pas ici les nombreux récits de vies des dignitaires religieux qui donnent de précieuses indications sur des épisodes particuliers de l'histoire religieuse.

²⁴² Strayer (1978: 43-46); Baur (1990: 75, n. 1).

la disparition des possibilités de réalisation personnelle au sein du pays kikuyu, les jeunes hommes envisageaient d'émigrer – en tant que *squatters* ou comme agriculteurs-éleveurs sous le régime du *kaffir* –, vers les *White Highlands*. Ils reproduisaient ainsi, dans un contexte bien différent, les mêmes pratiques sociales que leurs ancêtres défricheurs des forêts. L'établissement des missions au sein de la Réserve kikuyu a présenté une autre possibilité de réalisation personnelle, car il était dès lors envisageable de s'attacher aux missionnaires comme dépendants, c'est-à-dire comme convertis. Il s'agissait là de la reproduction d'une relation de dépendance semblable à celle qui existait auparavant avec un patron sur la Frontière pionnière. Certes, la constitution de ce lien exigeait une conversion religieuse qui impliquait souvent de briser les liens rattachant le futur converti à sa famille étendue.

Remarquons que cette éventualité n'était pas foncièrement nouvelle pour les Kikuyus, car elle pouvait être assimilée à un cas extrême de «conversion thérapeutique» – en réalité un «changement d'affiliation rituelle»²⁴³ – censée remédier aux malheurs persistants. La conversion «religieuse» n'était donc pas inconnue de la «société kikuyu», puisqu'elle était employée pour lutter contre un sort ingrat. Ainsi, pour traiter une suite de malheurs, une famille pouvait procéder à une migration symbolique, en lieu et place du déménagement réel qui constituait pourtant le procédé le plus commun. La migration symbolique s'effectuait au moyen d'un changement de guilde et l'ensemble de la famille se présentait, parée pour un long voyage, au lieu de la cérémonie; puis, elle regagnait ses habitations avec armes et bagages (Neckebrouck 1978: 317-318; 1983: 280-281). Ajoutons que, outre le changement de guilde, la conversion pouvait également prendre la forme d'un changement «d'ethnie» ou de pratiques religieuses. Ainsi en est-il du déménagement en territoire maasai avec l'insertion au sein d'une section, ou de l'adoption du mode de vie *ndorobo* sur la Frontière pionnière²⁴⁴. L'utilisation thérapeutique, prise dans un sens large, de la conversion correspond bien à la migration territoriale, puisqu'elle procure les mêmes effets bénéfiques: «le changement de résidence est ici appréhendé comme une démarche censée d'apporter remède aux maux qui affligent l'humanité [...] Ce comportement implique une certaine exaltation des propriétés thérapeutiques de l'endroit nouveau, du lieu non-habité auparavant, du milieu non-contaminé par les infirmités et les blessures contractées ailleurs. Nous sommes en présence d'une

²⁴³ Neckebrouck nous fait remarquer qu'il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une conversion religieuse et que «les Kikuyu parlent de "changement de cérémonies et de sacrifices" (*kirira ne magongona*), n'ayant pas d'équivalent dans notre "religion"» (lettre du 12 juillet 1996). Néanmoins, le principe d'une modification des pratiques religieuses, si elle n'implique pas une «vraie» conversion, était effectivement présent parmi les pratiques sociales précoloniales.

²⁴⁴ Voir Routledge (1910: 12).

mystique de la migration» (Neckebrouck 1978: 317). Ainsi, le lieu géographique constitué par la Mission devient principalement un lieu symbolique, nouveau et pur. Les Kikuyus ont donc perçu la conversion religieuse dans la perspective des pratiques de changement d'affiliation rituelle qui existaient auparavant. Se convertir est alors l'équivalent de défricher de nouveaux territoires, puisqu'il s'agit dans les deux cas de l'expression du schème migratoire.

Pourtant, il ne faut pas sous-estimer l'effet de la rupture incluse dans la conversion au christianisme. Sous le couvert de pratiques sociales «traditionnelles» (le déménagement salvateur), elle dissimulait d'importantes conséquences déstructurantes: «Ainsi, à l'instar de la conversion traditionnelle, la conversion chrétienne impliquait effectivement un changement de résidence. Les convertis venaient s'établir à la mission ou dans sa proximité immédiate [...] Les missionnaires évangéliques concevaient la conversion du païen africain comme incluant une rupture radicale avec son passé religieux et culturel [...] L'imposition d'un nom chrétien, ainsi que le port de vêtements européens et l'adoption d'un certain nombre de coutumes européennes, accentuaient la nouveauté de l'existence chrétienne» (Neckebrouck 1983: 287-288). A l'instar de l'équivoque qui a prévalu entre les Colons et les *squatters*, les nouveaux convertis et les missionnaires concevaient leurs pratiques sociales sur deux modes contradictoires. Les missionnaires estimaient sortir les infidèles du paganisme le plus obscur alors que les nouveaux chrétiens considéraient la conversion comme un mode de réalisation personnelle, comme une étape vers l'accomplissement de soi.

En effet, si les nouveautés dont parle Valcer Neckebrouck, pouvaient très bien être assimilées au déménagement salvateur – et en renforcer les effets –, elles n'en comportaient pas moins des ruptures sociales fondamentales. Le refus de participer aux cérémonies familiales mettait en danger leur efficacité, puisque certaines d'entre elles exigeaient la présence, ou tout au moins l'accord, de l'ensemble des membres de la famille étendue ou du *mbari*. Ne pas circoncire ses filles revenait à mettre en péril la survie du phylum familial, voire des Kikuyus, et introduisait une discorde pernicieuse dans la définition des sexes. La division essentielle introduite par le christianisme interdisait la tenue des cérémonies de succession générationnelle puisque celles-ci impliquaient l'accord et la participation de l'ensemble du corps social afin de purifier le territoire. En conséquence, l'introduction du christianisme a joué un rôle déterminant dans le processus de désarticulation de l'organisation sociale. Ainsi, ces deux perceptions divergentes de la conversion expriment un profond malentendu entre les convertis et les missionnaires. L'efficacité symbolique de la conversion, telle qu'elle était conçue par les futurs convertis, ne correspondait pas à la notion chrétienne, qui assimile la conversion à la découverte de la foi, voire de la grâce.

Insistons sur l'aspect thérapeutique de la conversion, car nous retrouvons cette notion lorsque nous étudierons le millénarisme. En effet, ce dernier peut très bien être conçu comme la perpétuation du même principe, comme une réponse à la suite de malheurs qui affecte un individu ou sa famille. Se convertir à une nouvelle Eglise ou attendre le *millenium* ont une même origine que nous croyons déceler dans le schème migratoire, ou la mystique de la migration pour reprendre les termes de Valeer Neckebrouck. Cette association entre le déménagement symbolique et la conversion au christianisme est donc importante pour comprendre le sens des conversions aux nouveaux mouvements religieux qui se développent aujourd'hui. En effet, à la suite de cette première transformation de la conversion rituelle – le changement de guilde ou de groupe ethnique –, le déménagement salvateur s'est transformé en changement de congrégations religieuses au sein du christianisme. Ainsi, le passage d'une Eglise chrétienne à l'autre était censé impliquer des apports bénéfiques pour la famille qui quittait son ancien état malheureux pour l'avenir radieux réservé aux «vrais» croyants en l'avènement du Sauveur (Neckebrouck 1978: 404-405). On peut considérer que la rupture brutale de relations sociales que la première conversion impliquait se reproduit, dans le cas des mouvements pentecôtistes, à l'intérieur même de l'individu touché par la grâce divine. En effet, cette connaissance intime de Dieu qu'est la réception de la grâce est tenue pour une conversion, la «vraie», censée remédier aux errements de la première, qui n'était qu'apparence. Il s'agit bien là d'une transformation de l'expression du schème migratoire semblable à celle contenue dans la première conversion au christianisme.

L'impact du christianisme, somme toute négligeable au cours des vingt premières années de ce siècle, prend soudain des proportions telles qu'il est tentant de l'associer à l'effet perturbateur de la colonisation: confinement dans les Réserves tribales, impositions de structures administratives (officiers administratifs, chefs, impôts)²⁴⁵. Ce n'est qu'au moment où les transformations sociales pèseront de tout leur poids, sur ce que l'on hésite encore à appeler la «société kikuyu», que les conversions prendront de l'ampleur: «C'est la conviction que religion d'une part, puissance matérielle et richesse économique d'autre part, sont indissociables qui explique, à cette époque [1920], l'intérêt des Kikuyu pour le christianisme et leur entrée massive dans les différentes églises chrétiennes travaillant sur leur territoire» (Neckebrouck 1978: 162). Coïncidence qui correspond bien à l'instrumentalisation des pratiques religieuses qu'opérait le déménagement salvateur.

²⁴⁵ Voir, dans un autre contexte, l'analyse minutieuse des relations entre un poste missionnaire et l'administration coloniale Chrétien (1993).

Mais ne nous méprenons pas, il ne faut pas considérer cet emploi pragmatique de la religion dans une perspective purement économique ou thérapeutique, car il s'agit des conséquences de la conception «traditionnelle» de la religion qui la voit enchâssée dans les pratiques sociales qui, au même titre que les pratiques rituelles, se jaugent à leur efficacité concrète quotidienne. Ainsi lorsque la religion kikuyu ne répond plus aux attentes de ses fidèles, au moment où elle montre sa faiblesse face au pouvoir colonial, les conversions s'accroissent, pour se mesurer à armes égales avec les Blancs²⁴⁶.

Soulignons encore un point important, car ces considérations sur l'efficacité symbolique de la conversion se développent dans un contexte où la question de la «réalité» de la conversion, chère aux mouvements pentecôtistes du milieu du siècle, n'a pas de sens. En effet, les interrogations sur la pureté – ou la «véracité» – de la foi ne peuvent apparaître que dans un monde chrétien où la transcendance et le choix individuel ont un sens. En d'autres termes, lorsque l'univers des pratiques religieuses aura été profondément modifié et rendu relativement indépendant des pratiques sociales par un demi-siècle de colonisation. Le regard «laïque» que nous portons sur la foi des premiers convertis ne préjuge donc aucunement des aspects proprement religieux de la conversion; il s'agit seulement de la replacer dans son contexte social, afin de tenter de comprendre cet événement social.

La conversion au christianisme, avec les racines qu'elle se découvre dans les pratiques thérapeutiques kikuyus, était indissociable d'un autre élément promu par les missionnaires: l'éducation. Cette association intime entre l'adhésion à la nouvelle religion et l'obtention du savoir des Blancs se reflète d'ailleurs dans le terme kikuyu qui s'applique à la conversion: «*Guthoma* signifie donc lire, être alphabétisé, mais aussi devenir chrétien, se convertir au christianisme [...] *Athomi* est le nom donné à ceux qui apprennent à lire et à écrire, mais le terme constitue également un équivalent pour les convertis, les chrétiens. *Githomo* désigne à la fois, en langage populaire, l'église et l'école» (Neckebrouck 1983: 291). Nous avons déjà vu que des termes interchangeables dans les pratiques locutoires étaient l'indice de l'intime relation entre la terre et la parenté²⁴⁷. La même association étroite existe donc entre l'école et l'Eglise, ou entre l'éducation et la conversion. Ainsi, si les Kikuyus se sont convertis, outre les aspects symboliques et thérapeutiques du pouvoir de la religion, c'est en premier lieu pour avoir accès à l'éducation. Certes, les conversions

²⁴⁶ Voir Kershaw (1997) le thème, récurrent dans les autobiographies ou les romans, de se battre avec la plume et non plus avec la lance. Et dans un autre contexte, les analyses de Jean-Pierre Dozon sur le prophète Harris en Côte-d'Ivoire (1995).

²⁴⁷ Voir Neckebrouck (1983: 353-354).

comme réponse aux malheurs persistants ont bien existé, mais nous faisons l'hypothèse qu'elles n'ont joué un rôle essentiel qu'au cours des premières années de la présence missionnaire. Elles n'ont donc constitué qu'une faible partie de l'ensemble des adhésions au christianisme, mais néanmoins une partie capitale, puisque ces conversions ont permis de lancer le mouvement d'acceptation du christianisme.

Plus tard, un autre élément est intervenu et a ouvert la période de conversions massives²⁴⁸ des années vingt et trente. Il s'agit, bien sûr, des nouvelles perspectives ouvertes par les emplois dont avaient bénéficié les premiers convertis. Leur exemple a suscité un grand intérêt pour les écoles, capables de transformer un homme pauvre, affligé de malheurs, en un prestigieux employé de l'administration coloniale, futur propriétaire foncier. L'école devenait un moyen apte à répondre à la fermeture de la Frontière pionnière (constitution de la Réserve tribale et des *White Highlands*). Elle offrait les outils nécessaires pour défricher les nouveaux territoires qui s'ouvraient aux Kikuyus: emplois salariés dans l'administration coloniale et travaux agricoles chez les Colons. L'enseignement a donc joué un rôle essentiel dans le développement du christianisme, plus particulièrement en pays kikuyu et, pendant de nombreuses années, les seules écoles ont appartenu aux Missions. En outre, malgré la création des écoles indépendantes ou gouvernementales, les écoles missionnaires sont restées, jusqu'à l'Indépendance, les plus nombreuses et souvent les meilleures.

Parmi les premiers convertis, nombreux sont ceux qui ont ensuite acquis une certaine fortune et ont donc partiellement «réussi», confirmant ainsi la pertinence de la conversion comme moyen d'accomplissement personnel. Dès les années trente, l'affiliation aux Missions était une qualité reconnue par l'Etat colonial qui devait prendre en considération la confession de ses employés afin de ne pas trop favoriser un courant missionnaire. En conséquence, l'emprise des Missions ne se limitait pas à quelques aspects partiels des pratiques sociales, mais elle couvrait l'ensemble des relations entre l'Etat et les Kikuyus: «By the 1930s in Kenya, the status and material interests of not a few Africans were very closely linked to their respective mission communities which provided them with respectability, employment opportunities, the chance for appointment to chiefships, and generally the most advanced education available in the colony. Moreover, a mission connexion imparted a legitimacy [...] It was also largely through missions that the government grants were distributed to village schools

²⁴⁸ Un processus semblable s'est produit au Burundi où les missionnaires catholiques n'ont eu qu'un succès très mitigé jusqu'au moment où la déstructuration de la monarchie a atteint des proportions telles que des conversions massives ont eu lieu en l'espace de quelques années. Elles ont d'ailleurs été accompagnées de mouvements messianiques qui voyaient le surgissement des anti-rois (Chrétien (1993); Gahama (1983); Guillel (1986); Mworoha (1977); Ndurcimpa (1984); Siringereje (1986).

which were by then a source of much pride and hope for local communities. The missions also mediated religious values and concepts that operated on a scale commensurate with the enlarging world of political and economic intercourse to colonized people who did not necessarily know that the colonial world was coming to an end. In a variety of ways, then – both religious and secular, cultural and material – mission communities remained an important means by which subordinate peoples could tap the resources of their rulers» (Strayer 1978: 157-158). Être affilié à une Mission était donc la condition sine qua non pour réussir dans le monde colonial. En effet, pendant le premier tiers du siècle, les Missions contrôlaient l'accès à l'éducation, nécessaire à l'obtention d'un emploi. Cette exploitation des ressources de l'administration coloniale grâce à l'éducation et à la conversion religieuse s'étendait également aux ressources des Colons. Ainsi, le *squatter* qui se présentait dans une ferme, après quelques années d'études dans une école missionnaire, avait quelque espoir d'obtenir un emploi comme contremaître ou en tant qu'employé d'administration.

Cependant, l'éducation n'était pas toujours valorisée par les Colons et certains la considéraient, avec raison, comme un danger virtuel pour leur présence au Kenya. Ces derniers ont tenté de limiter le nombre de leurs employés ayant suivi quelques années d'études. Toutefois, sous la pression de *squatters* qui n'hésitaient pas à déménager pour que leurs enfants aient accès à une école, ils se sont finalement vu contraints d'accepter la nouvelle donne que représentait l'éducation. Les écoles se sont donc développées de façon très inégale dans les *White Highlands*²⁴⁹, alors que les Missions concentraient leurs activités à l'intérieur de la Réserve africaine. Ainsi, si le lien intime qui liait l'adhésion au christianisme et l'éducation est évident sur le territoire de la Réserve africaine, il paraît être plus ténu dans les *White Highlands* où les écoles ont souvent surgi à l'initiative des *squatters*. Ces écoles «villageoises» se sont associées pour former les deux branches du mouvement des écoles indépendantes (KISA ou KKEA), et c'est là que nous retrouvons le lien entre école et Eglise. En effet, ces deux associations allaient de pair avec deux Eglises indépendantes (*African Independent Pentecostal Church of East Africa* et *African Orthodox Church*) dont l'histoire leur est indissociablement liée, car certaines écoles qui dépendaient directement de l'initiative d'un Colon ont également vu le jour. En effet, certains fermiers voyaient là un moyen efficace d'attirer la main d'œuvre qui leur faisait défaut. Or, si ces écoles étaient libres de toute insertion religieuse, leur existence même éclairait l'autre face de la relation entre école et Mission: le lien qui unit l'école à l'emploi, puisqu'elles jouaient le rôle d'un aimant pour les *squatters*. Nous sommes face à un nouveau triangle dont les trois pôles rappellent celui que Valeer Neckebrouck

²⁴⁹ Voir Furedi (1989: 65-68); Kanogo (1987: 82-92).

a mis en évidence (fig. 18): il s'agit ici de l'école, de la Mission et de l'emploi. Les trois pôles de ce nouveau triangle pointent, comme une pyramide, sur l'élément qui se trouve en filigrane de toutes les pratiques sociales – la terre – et renvoie ainsi au premier triangle de la vie.

Mais ces pratiques sociales innovatrices – puisqu'elles trouvaient leur origine dans un univers de connaissances profondément étranger – ne sont pas allées sans créer des conflits. La conversion au christianisme a bouleversé les rapports entre les sexes, elle a brisé la solidarité qui unissait les familles étendues au sein du *mbari* et, associée à l'imposition des mesures administratives coloniales, elle a contribué à la désarticulation de la «société kikuyu». En d'autres termes, l'œuvre missionnaire – au moyen de l'éducation et des interdits inédits que devaient respecter les nouveaux convertis – a participé à la destruction de la reproduction sociale kikuyu.

En effet, les conséquences de la conversion et de l'éducation se font sentir dans la transformation des relations sociales au sein des familles. L'individualisation, déjà présente de façon sous-jacente dans l'idéal de l'homme accompli, qu'impliquait la conversion personnelle n'était plus contrebalancée par les autres principes fusionnels qui structuraient la reproduction sociale. Ceux-ci – régime générationnel, classes d'âge et parenté – allaient pâtir des effets pernicieux des conversions ou de la scolarité et, les deux premiers allaient finir par disparaître. Ce processus de désarticulation contenu dans l'école est d'ailleurs souligné, avec clairvoyance, par les interlocutrices de Jean Davison (1989: 217): «older Gikūyū women view school as the institution that breaks down normative social structures such as *mariika* and causes lack of respect for elders among children and grandchildren. New kinds of knowledge imbue young people with power. Nonliterate women, in particular, feel defenceless in the face of such power». Les anciennes – et dans une moindre mesure les anciens – se perçoivent comme des émigrées de l'intérieur: les pratiques liées à ce que nous avons appelé la migration sociale tendent à exclure les anciennes des positions sociales qu'elles occupaient auparavant. Ce point est également mis en évidence par Maria Maas dans son analyse des relations intra-familiales (1986) et est, en outre, éclairé par les propos d'une ancienne de Nyakinyua qui nous affirmait en pensant à sa jeunesse (~1930):

At that time, if a girl could go to school she was termed as a prostitute.
(CCND LH: 2)

L'écolière avait la réputation d'être une prostituée, car elle outrepassait sa position de femme pour tenter de devenir un homme accompli. La femme ne pouvait donc prétendre à l'éducation occidentale, qui correspondait au domaine réservé aux hommes. En effet, l'éducation était censée conduire à la réalisation personnelle de l'homme, ce qui l'associait aux pratiques migratoires du futur *mūramati*, toujours à la quête du succès

moyennant le défrichement de nouveaux territoires. Comme nous l'avons vu, une femme ne pouvait en aucun cas prétendre devenir un *mûramati*, puisqu'elle atteignait un statut similaire par la réussite de son mari, dans laquelle elle jouait un rôle essentiel. Le pouvoir, dont disposait la femme au sein de la maisonnée, se marquait lors de l'accueil de visiteurs. La qualité de l'hospitalité – moment privilégié pour mettre en scène les relations sociales – dépendait principalement de l'épouse, puisque c'était elle qui organisait la réception des visiteurs. Alors qu'auparavant le statut de l'homme dépendait également de l'accueil que ses pairs recevaient chez lui, il lui était maintenant possible de les accueillir, presque, seul, en recourant à des biens achetés et non plus transformés par la femme. Certes, l'épouse régnait toujours en maître sur les affaires intérieures de la maisonnée, mais il était désormais possible de pallier ses «insuffisances» par l'achat de biens de prestige (cigarettes, bière...). Ces liens étroits, qui prescrivait une collaboration absolue entre époux et épouse pour espérer «réussir dans la vie», se sont dissous dans l'univers de la migration sociale. La généralisation de la monétarisation du travail et des biens a donc contribué à fragiliser le statut de la femme, puisque le pouvoir de l'épouse se voyait peu à peu disqualifié par l'ascendance que prenaient les relations économiques – réservées aux hommes – à l'Etat colonial²⁵⁰.

En résumé, la conversion à un courant du christianisme peut se concevoir comme l'affiliation à un nouveau patron, censé assurer l'avenir socio-économique de ses dépendants. Le déménagement salvateur et la conversion correspondaient ainsi à l'établissement d'un nouveau contrat de dépendance avec un *mûramati* disposant d'un large domaine, socio-économique et non plus uniquement géographique. L'adhésion à une Eglise chrétienne représentait donc une migration vers un nouveau territoire socio-économique. L'éducation, en tant que moyen d'obtenir un emploi, peut être perçue dans la perspective d'une migration sociale, soit d'une translation du schème migratoire de l'espace foncier vers l'espace social, constitué par l'ensemble des possibilités socio-économiques introduites par la Colonisation. Comme nous croyons l'avoir montré, l'éducation est indissociable de la conversion au christianisme; il s'agit donc d'un ensemble de pratiques sociales distinctes de celles qui formaient la migration foncière, puisque celle-ci s'ancrait essentiellement dans l'ethos kikuyu et n'avait pas subi l'impact de la Colonisation. Toutefois, la migration sociale peut être considérée comme une nouvelle manifestation du schème migratoire qui s'exprimait déjà dans les pratiques sociales afférentes à la Frontière pionnière.

²⁵⁰ Voir l'ouvrage de Brinkman (1996) pour une analyse éclairante du rapport entre les sexes après l'indépendance et celui de White (1990b) pour ce qui concerne la période coloniale en zone urbaine.

L'école et l'avenir sur le plateau de Laikipia

Why do you have to send a child to school?
 For a child to know how to read and write
 [Ya] and also to be employed [Hmm].
 (HNM DEV: 3)

La fascination pour l'éducation occidentale n'est pas une donnée commune à l'ensemble des groupes ethniques du Kenya, car certains restent réticents face à la scolarisation des enfants. Pourtant, pour les migrants kikuyus, l'image de l'école ne semble avoir que peu changé depuis les débuts de la scolarisation des Kikuyus: savoir lire et écrire, mais surtout trouver un emploi, restent les raisons principales qui motivent cet attachement à l'école. Ces motivations revenaient presque systématiquement dans les entretiens ou dans les textes, lorsque nous demandions la raison d'être de cet engouement pour la scolarité. Nos interlocuteurs – et notre interprète – ne comprenaient pas que nous puissions mettre en doute la pertinence d'envoyer ses enfants à l'école. Ce n'est que plus tard que nous avons saisi le sens de cette incompréhension manifeste, car poser la question revenait à douter de l'appartenance ethnique de nos interlocuteurs, ce qui, dans le cadre des conflits «ethniques», donnait un sens tout différent à cette interrogation *a priori* anodine. En effet, aux yeux de nos interlocuteurs, être kikuyu signifiait aussi être scolarisé, ou tout au moins scolariser ses enfants. Pour les migrants, seuls les peuples «primitifs» du désert n'envoyaient pas leurs enfants à l'école, et nous verrons²⁵¹ qu'il est aujourd'hui d'autant plus important de se distinguer des groupes ethniques pastoraux que, dans la savane, les pratiques sociales tendent à ne plus autoriser une démarcation ethnique claire.

Afin de nous faire saisir l'importance de l'école, les migrants citaient l'exemple des Turkanas, des Maasaïs ou des Samburus qui ne «s'intéressent qu'à leur troupeau». Ils soulignaient que même sans l'assurance d'obtenir un emploi, l'école restait un avantage, car elle permettait de se déplacer dans l'ensemble du Kenya, de lire les poteaux indicateurs et de communiquer, grâce au kiswahili ou à l'anglais avec tous les Kenyans. De plus, les travaux pratiques effectués lors de la scolarité étaient perçus comme des exemples indéniables de l'utilité de l'éducation dans la vie quotidienne, puisqu'ils offraient l'occasion d'apprendre quelques techniques agricoles, voire des éléments d'hygiène vétérinaire, applicables immédiatement.

Les connaissances agricoles ou vétérinaires indigènes sont aujourd'hui déconsidérées par la majorité des migrants kikuyus, car elles sont trop proches des pratiques des peuples «primitifs» et participent de cette sphère

²⁵¹ Voir nos propos sur le maïs p. 360-361.

peu prestigieuse qui enveloppe la «non-civilisation»²⁵². A l'instar des autres pratiques sociales kikuyus, ces connaissances «traditionnelles» sont considérées comme pouvant très bien s'enseigner rapidement, en plus de la scolarité, lors des week-ends ou pendant les vacances. Aller à l'école ne se fait donc pas au détriment d'une insertion sociale ou d'une carence de connaissances «traditionnelles», comme c'est le cas dans d'autres régions d'Afrique.

En dépit des affirmations péremptoires de nos interlocuteurs sur les connaissances «traditionnelles», certaines remarques lors des entretiens laissent songeur. Ainsi, les migrants affirment ne plus savoir cultiver le sorgho ou l'éleusine – deux céréales qui constituaient l'essentiel de l'alimentation avant l'épisode colonial – particulièrement bien adaptées aux zones semi-arides. La disparition des connaissances agricoles kikuyus n'est donc pas sans conséquences pour les activités quotidiennes. Cette carence de connaissances pratiques indigènes trouve son origine dans les conversions et dans la vie autarcique qu'elles impliquaient initialement. Elle a été renforcée par la lutte contre-insurrectionnelle britannique. En effet, la «villagisation» et surtout le *pipe-line* ont porté un coup fatal à de nombreuses pratiques sociales «traditionnelles». Il ne restait plus aux Kikuyus d'autre perspective que de miser sur l'occidentalisation pour remédier au sentiment de vide, d'absence de perspectives futures, si fréquemment exprimés par les anciens Mau Mau reconvertis.

La scolarité est perçue comme un atout que les parents se doivent de mettre entre les mains de leurs enfants. Devoir renforcé par le fait que les parents ne sont plus en mesure de proposer une échappatoire sous la forme d'un corpus cohérent de connaissances pratiqués, comme c'est toujours le cas pour les autres groupes ethniques, moins fortement touchés par le déracinement que constitue l'occidentalisation. C'est sans doute pour pallier cette carence identitaire que la scolarité est considérée aujourd'hui comme la condition absolument nécessaire au succès de l'enfant devenu adulte. Elle est devenue une étape indispensable avant que l'enfant ne puisse se lancer – avec quelques chances de succès – à la conquête du statut d'homme accompli.

Cette observation confirme l'état avancé de désarticulation de la reproduction sociale kikuyu, puisque la socialisation des enfants – au cœur du processus de reproduction sociale – est déléguée à des agents extérieurs à la «société kikuyu»: l'école. Cette tendance à se décharger sur l'école de la socialisation des enfants peut se comprendre par rapport au rôle que jouaient auparavant les classes d'âge. Ainsi, l'école remplit – aux yeux des

²⁵² Le terme employé par nos interlocuteurs était *uncivilized* pour qualifier tant les groupes ethniques de la savane ou du désert que les pratiques sociales kikuyus perçues comme contraire au processus de développement ou aux préceptes attribués au christianisme.

parents – les mêmes fonctions que celles attribuées aux promotions de circoncision: «The school has effectively replaced the age-set system as the institutional framework for mate selection by providing social contact and defining marriageability (by quantifying performance and qualification, and structuring access to socio-economic opportunity)» (Worthman et Whiting, 1987: 155). Ces considérations, centrées sur la stratification sociale, sont partagées par nos interlocuteurs. Selon eux, l'école est bien un lieu de socialisation des enfants, où ils apprennent à se tenir en société, à se débrouiller entre pairs et au sein de la société nationale ainsi qu'à éviter les dangers qui les guettent.

School is an important place for the child. Because the child can be taught how to behave well that is how he can talk to elders, how he can care for himself that good food to cook, how he can care for somebody sick, before taking him/her to hospital. He is also taught different languages, e.g. Kiswahili, English and French. That mean the child can be able to stay anywhere in Kenya and communicate to everybody. The child is also taught social life, that is how he can stay together with other people, work together and share what he has. Children are also taught how they can make things for themselves, e.g. building houses, making soap dish using locally available thing. That means children are mentally developed in school [...] That is they are roused of danger of taking something like opium, chang'a, cigarette, alcohol which can spoil their health and make them useless people. But in case of children who do not go to school. They take these things and finally become miserable and die. (HNM SCH: Q9)

Certes, cette vision quelque peu idéalisée des prérogatives de l'école provient d'une institutrice – par ailleurs souvent critique quant à la qualité de l'enseignement –, mais elle est corroborée par l'ensemble des propos que nous avons recueillis sur ce thème. Outre les fonctions de socialisation attribuées explicitement à l'école, celle-ci joue également le rôle de garderie, elle décharge les parents de la tâche de surveiller, voire d'éduquer, leurs enfants. Cela peut paraître paradoxal si l'on se souvient de la carence de bras qui caractérisent les unités domestiques sur le plateau de Laikipia. C'est pourtant ce qui nous a été affirmé avec persistance. Dans le cadre des tâches quotidiennes, les enfants sont plutôt perçus comme une charge par les parents, car ces derniers ne peuvent s'adonner librement à leurs activités. En effet, une femme, seule et avec des enfants, ne pourra se rendre facilement à la rivière pour y puiser de l'eau ou au marché pour acheter des aliments. Elle devra «placer» ses enfants chez une voisine ou les laisser sous la surveillance de l'aîné(e), alors privé(e) d'école. Néanmoins, un autre élément incite les parents à considérer l'école maternelle comme un avantage, puisqu'une scolarisation précoce est conçue comme un gage de réussite scolaire. Ainsi, de nombreux parents attachent une grande importance à l'accès aux écoles maternelles

et l'ouverture d'une telle classe fait partie du processus de développement d'une communauté, au même titre que l'adduction d'eau, le lieu de culte, le dispensaire, l'école secondaire ou le centre de commerce.

Comme l'école constitue, aujourd'hui, une étape dans le processus de réalisation de soi, le refus de poursuivre sa scolarité est très mal perçu, tant par les parents que par la communauté:

To the parents: when the child refuses completely to attend school, the parents lost hope of good future of their child. They also think that their child will be a criminal. To the community, these parents lost respect. That is they are never seen as well disciplined people. They are also regarded as irresponsible parent who cannot control their children. Other think that these parents has offended God and he is punishing them. Others think that these parent were not caring for their parent and so their arises one attacking their child. These parent cannot also be called or selected in respectful places like churches, schools as leaders so they are denied that privilege. To the child: In most cases, this child might became a thief, some start roaming about in the village collecting any filthy thing, some eating uncooked food. They also become very dirty. They sleep in the bush, others in holes, others in veranda. Some children involve themselves in opium, bhang [marijuana] taking, alcohol drinking. Others become beggars especially in towns. Some even run away from their parent and are lost for ever. Some dies in towns or murdered by people because of their bad behaviours. These children are regarded by the community as «casted» generation. that means nobody would like to be associated with them. Most of them leave a miserable life till their last day in this world. (HNM SCH: Q13)

L'enfant qui ne suit pas sa scolarité se verra qualifier de chapardeur, de bon-à-rien, avant d'être soupçonné de vol. «Traîner» dans la communauté à ne «rien» faire ne convient pas à un enfant, et il sera tenté de s'adonner à l'alcool et au tabac; ou, s'il se trouve en ville, à la drogue et à la prostitution pour les filles. Un enfant sans scolarité est donc considéré comme perdu, il sera tenu en marge de la communauté et les adultes auront tendance à interdire à leurs enfants tout contact avec ce paria. Certes, si la cause de cet état se trouve dans le manque de moyens financiers, et que la famille présente une réputation sans tache, l'opprobre ne sera pas immédiat, pour autant que l'enfant acquière la reconnaissance de sa valeur par son travail, sa bonne volonté et sa participation aux travaux communautaires. Il n'en devra pas moins rattraper le handicap que la rumeur fait peser sur lui, pour retrouver un certain capital de prestige grâce à des activités valorisées, telle la participation à la surveillance de la communauté contre les voleurs de bétail, l'aide aux ancien(ne)s et la persévérance dans le travail agricole. Ainsi, avant d'en arriver à l'extrémité de retirer un enfant de l'école pour des raisons économiques, la famille étendue acceptera de se mobiliser pour payer l'écolage, tout en conservant le secret espoir qu'il réussira à décrocher un poste important dans les Ministères,

voire à l'étranger et qu'il remboursera la famille des sacrifices qu'elle a su faire pour son éducation. De plus, si la famille étendue refuse de – ou tarde à – prendre en charge l'écolage, la communauté religieuse pourra effectuer un mini-harambee pour réunir les moyens de payer une partie de l'écolage et aider une famille de «frères» qui se trouve momentanément dans le besoin.

Les parents qui retirent leur enfant de l'école seront déconsidérés, ils ne pourront plus prétendre occuper des charges au sein de la communauté, voire parfois participer aux travaux communautaires. En effet, ne pas avoir les moyens – ou refuser – d'envoyer ses enfants à l'école est considéré comme un manquement grave à l'ethos kikuyu qui est sanctionné par l'opprobre. L'homme ne pourra plus prétendre au statut de *mûramati*, et la femme sera soupçonnée de ne pas savoir gérer l'unité domestique et sera méprisée par ses pairs. Les parents seront soumis à la pression de l'ensemble de la communauté pour qu'ils reviennent sur leur décision ou trouvent les moyens de faire face aux frais d'écolage. En conséquence, des délégués de la communauté, ou du mouvement religieux auquel appartient la famille, tenteront de convaincre les parents de renoncer à retirer l'enfant de l'école, car le groupe local craint d'héberger bientôt un être asocial, un futur repris de justice:

– And what do people say of a family who doesn't send her children... or its children to school ?

– Ya, people, the community they will make a lot of noise [Hmm] Because these children are the ones who later come to disturb the community. (WI_MAI CHI: 5)

Bref, ne pas mettre son enfant à l'école ou le retirer trop tôt revient à se discréditer et à perdre l'espoir d'un accomplissement personnel au sein de la communauté. En outre, une défiance sourde verra le jour et les parents seront suspectés de ne pas avoir respecté leurs propres parents et d'avoir ainsi suscité leur ire. Morts ou vivants, ceux-ci se vengent aux moyens de malédictions, en attaquant la santé physique ou morale de leurs petits-enfants et en perturbant leur scolarité. Retirer son enfant de l'école peut être assimilé à une vente de terre, car cet acte a des conséquences semblables sur la sécurité de subsistance de la famille et sur l'avenir de sa descendance. Il revient à retirer des «armes pour la vie» aux enfants, tout comme la vente d'une parcelle est tenue pour un acte qui prétérite l'accomplissement futur de sa progéniture. Nous retrouvons là le lien intime qui unit la descendance à la terre sous la forme d'une géo-parenté et qui pourrait tout aussi bien être perçue, aujourd'hui, sous l'aspect d'une filiation intellectuelle censée garantir l'accès à la propriété foncière: les deux triangles que nous avons mentionnés renvoie l'un à l'autre. La conversion, l'éducation et l'emploi forment une constellation centrée sur la terre et constituent

l'expression moderne du «triangle de la vie» constitué par la femme, la vache et la terre. Migration sociale et migration foncière sont bien deux moyens parallèles d'obtenir ou de conserver un accès à la terre, source de toute vie, humaine et *post-mortem*.

*
* *

Un autre élément confirme cette interprétation. Les réactions de l'enfant qui n'a pas pu suivre sa scolarité en raison d'une décision parentale sont identiques à celles du fils qui voit ses parents vendre la terre familiale:

he [a child who is not send to school] feel abandon it, [if] he will force her to abandon it [school]; he will hate you and he will not consider you to be the father or the mother [Hmm] He will not know, he will not even recognise what is your name [Hmm] And how you are related to her. (CCND CH: 4)

Il s'agit bien d'un rejet total qui atteint jusqu'à la dation du nom, il est donc bien l'homologue de l'abandon que subissent les parents s'ils refusent de mettre des terres à la disposition de leurs descendants, ou pire, s'ils vendent la terre patrimoniale au détriment de leurs enfants. Ainsi, les petits-enfants ne verront pas leurs grands-parents, tenus pour indignes, et parfois ne porteront même pas les noms de ces «parias» qui ont osé renier les valeurs fondatrices de la morale kikuyu: terre et éducation.

L'image très positive de l'école est encore renforcée par l'exemple des enfants de parents, parfois miséreux, qui ont réussi à décrocher une bourse pour étudier à l'étranger, lors de la période faste qui a suivi l'Indépendance. Ces enfants «perdus» pendant des années réapparaissent soudain au sein de leur communauté d'origine. En province Centrale, ils rachètent la terre de leurs anciens voisins pour construire au sommet de la colline une villa illuminée par un générateur ou des panneaux solaires. Ils y logeront leurs parents, car les contraintes inhérentes à leurs activités dans la Capitale ou à l'étranger leur laissent juste assez de temps pour effectuer quelques visites éclair dans leur communauté. Ils apparaîtront alors au volant d'une voiture luxueuse – maculée par la boue de la piste – qui frappera les voisins de stupeur. Ces exemples d'enrichissement incroyable confirment la valeur de l'école dans l'imaginaire de nos interlocuteurs.

Pourtant, ces représentations sociales ne correspondent plus à la valeur, sur le marché du travail, des titres scolaires. Les jeunes Kikuyus, détenteurs de certificat d'études qui ouvraient auparavant la perspective d'emplois salariés bien rémunérés, se retrouvent maintenant condamnés au chômage, presque sans espoir de trouver un emploi. Ils souffrent de la dévaluation croissante des titres scolaires et ne peuvent répondre aux attentes de leurs parents qui ont parfois consenti à s'endetter pour leur permettre d'étudier.

Certes, Il n'y a là rien de nouveau puisque le romancier Meja Mwangi avait fait de cette situation le cœur d'un de ses romans (1973). Néanmoins, la proportion des déclassés est aujourd'hui incomparablement plus élevée qu'au début des années septante. En dépit de nombreux exemples contradictoires, la représentation sociale de l'école ne s'est pourtant pas encore adaptée aux nouvelles conditions économiques qui prévalent au Kenya. Elle n'est plus le gage d'un emploi, mais reste la condition nécessaire pour entrevoir la possibilité d'en obtenir un:

those days, no employment without education, even digging latrine because of pulling level, also farming, needs education because there are some things which need measuring (JMK SCH: Q9)

Nuançons, cette image idéalisée par les parents, car l'école ne correspond pas à un lieu paradisiaque. Les classes sont souvent surchargées et les bâtiments demeurent en construction pendant de longues années. Les élèves étudient ainsi dans des conditions difficiles, parfois sans porte ni fenêtre... lorsqu'ils ont un toit. De plus, en zone rurale, le matériel scolaire fait souvent défaut, à l'instar des enseignants. En effet, à peine arrivés sur les lieux de leur nouvelle affectation, ces derniers – comme la majorité des fonctionnaires – demandent une mutation vers les villes pour bénéficier de meilleures conditions de travail et de vie. Un emploi dans une école rurale est souvent assimilé à une sanction et les enseignants ne rejoignent parfois leur nouvelle affectation qu'avec du retard. Les exemples d'élèves passant le début de l'année scolaire à attendre la venue de leur enseignant sont fréquents. Pourtant, quelques enseignants habitent dans les communautés rurales où ils possèdent un lopin de terre, et ils sont heureux de pouvoir travailler dans les établissements scolaires proches de leur logement. Pour ces personnes, qui restent peu nombreuses, la vie communautaire n'est pas toujours facile, comme le souligne l'institutrice qui demeure à Nyakinyua:

You know when... you must have problems as a teacher, you know when you ask a child or when you beat a child, you cannot have a good relationship with their parents [Hmm]. So you have to avoid them. (HNM LH: 8)

Elle continue en nous faisant part des menaces qu'elle reçoit de la part d'élèves adolescents ou de parents qui lui disent leurs intentions de lui tendre une embuscade sur le chemin de l'école, lorsqu'elle s'y rend seule le matin. Ces agressions restent très rares, mais des exemples relatés dans la presse donnent quelque consistance à ces menaces. En général, les conflits n'atteignent pas de telles proportions, mais les relations à l'intérieur de la communauté sont fréquemment peu aisées pour les enseignants qui subissent les conséquences de rancœurs tenaces. Remarquons que la situation de l'enseignant au sein d'une communauté établie de longue date

est probablement bien différente, car les relations sociales entre parents et enseignants ont eu le temps de se consolider dans la quotidienneté, avant que les relations scolaires n'interviennent pour les mettre en péril. Il s'agit d'un autre exemple de la diminution du contrôle social au sein des communautés de migrants sur lequel nous reviendrons.

Au Kenya, les châtiments corporels sont fréquents et la qualité de l'enseignement, en général, peu élevée. Les multiples cas de corruption relatés par les journaux laissent songeur quant à la probité du corps enseignant: corruptions d'enseignants lors des examens, directeurs d'école qui détournent les fonds destinés à l'amélioration des bâtiments ou au matériel scolaire, viol d'élèves par des enseignants. Nombreuses sont les jeunes filles qui «tombent» enceintes au cours de leur scolarité et qui sont, en conséquence, chassées de l'école. En effet, pour préserver la moralité de l'enseignement, les jeunes filles enceintes ne peuvent suivre les cours, car elles sont un mauvais exemple pour leurs pairs. La situation touche au tragique lorsque l'enseignant est la cause de la maternité... Ces grossesses soudaines sont le plus souvent le fait de relations sexuelles entre élèves et ont une longue histoire puisque Carol Worthman et Norman Whiting soulignait déjà ce fait: «schooling is related to breakdown of the traditional system of courtship and marriage [...] there is a positive association between the amount of schooling and the prevalence of unwed motherhood» (Worthman et Whiting 1987: 156). Remarquons que ces pratiques ne grèvent pas seulement l'enseignement primaire, mais elles atteignent également les universités kenyanes où certains professeurs ont des exigences fort peu académiques envers leurs étudiantes et leurs étudiants: chacun doit payer, en nature ou en espèces.

Les élèves semblent jouir d'une grande liberté en dehors des leçons, ce qui laisse une large autonomie au contrôle entre pairs qui s'exerce parfois avec cruauté. Nous pouvons étendre les exemples de sanction relatés plus hauts à d'autres éléments que la circoncision et conclure qu'être élève au Kenya peut facilement devenir un calvaire pour les scolarisés. Pourtant, ces remarques peu engageantes sur les conditions de scolarité n'enlèvent rien à l'attachement primordial que les migrants ressentent pour l'école.

Ainsi, malgré ces conditions connues de tous, l'école conserve l'image de la voie royale vers l'accomplissement de soi. Sans école, pas d'emploi et sans emploi, il est difficile d'obtenir des terres. Le parcours qui conduit à l'accomplissement de soi passe maintenant par un emploi salarié qui permet l'achat de terre où le pensionné se retirera. Nous avons déjà vu que le passage par la ville – avec l'espoir concomitant d'un emploi – était souvent une étape du parcours de vie du jeune homme, l'école précède cette étape et constitue la condition pour obtenir, en ville ou ailleurs, un emploi qui permettra – aux plus chanceux – d'acheter une parcelle.

LE MARCHÉ DU TRAVAIL

In the past poor clients had worked for self-mastery. State clientage had now allowed many of the poor to establish a household; the question was whether it would also confer *wiathi* [moral growth, self-control], a similar query hung over the rich and powerful. Kikuyu thought was still a moral rather than political theory; it distinguished hard-earned civic virtue from the evil sway attained through the dark power of sorcery or by alliance with strangers. It remained a theory of persons and reputation rather than of institutions or classes. Wealthy men in the past had always had their eye on the poor man's midden; but they had also had to work, and reward with goats the work of others, in the public eye of small communities. (Lonsdale 1992: 461)

Le nouveau patron représenté par l'Etat colonial a ouvert un champ inédit au clientélisme, mais comme le souligne John Lonsdale, ce champ autonome ne dépendait plus du contrôle social exercé par les groupes locaux sur les *big men* qui surgissaient en leur sein. Le marché du travail, nouvelle voie de réalisation personnelle allait porter un coup supplémentaire à la reproduction sociale kikuyu. Sans revenir sur les métamorphoses des droits d'accès aux terres, ni sur la monétarisation et l'individualisation de la propriété foncière, soulignons une nouvelle fois que l'emploi salarié offrait une échappatoire au défrichement désormais impossible (Réserve forestière, Réserve africaine, *White Highlands*). Mais surtout, il détachait l'individu du contrôle social auquel les moyens d'atteindre à la réalisation personnelle étaient soumis jusqu'alors. La simple existence d'emplois salariés a ainsi profondément modifié les moyens à disposition pour acquérir des terres.

Au sein de la «société kikuyu», l'acquisition de richesses matérielles était étroitement associée à l'obtention d'une reconnaissance sociale, à une augmentation du capital de prestige: «Kikuyu labour theory was premised on personal responsibility and reciprocal obligation. Virtuous wealth was encumbered with public debt; immoral wealth had no known social ties. The state had vastly increased the realm of immoral action. Stateless thought had not had to distinguish private and public sphere of responsibility; lack of Kikuyu control over the state made its office holders peculiarly vulnerable to suspicion of personal evil» (Lonsdale 1992: 440-441). Ainsi, l'employé, nouveau propriétaire foncier, ne voyait pas la propriété de son domaine garantie par la sueur de son front, puisque l'argent provenait d'un travail salarié bien abstrait. Personne, au sein de la «société kikuyu»,

ne pouvait garantir la moralité de sa richesse, car elle avait été acquise à «l'étranger», dans le monde des Blancs soustrait aux impératifs moraux de l'ethos kikuyu. Il s'agissait là des employés en zone urbaine qui acquéraient, lorsqu'ils revenaient dans leur communauté d'origine, des terres au moyen de leurs économies. Pourtant les emplois locaux (chef, police indigène, etc.) jouissaient également d'une relative autonomie par rapport au contrôle social. En effet, les titulaires de ces postes administratifs pouvaient toujours recourir à une instance supérieure (les officiers administratifs) – relativement indépendante des enjeux locaux – pour valider leurs propriétés et faire fructifier les fruits de leur emploi. Leur richesse était ainsi garantie par la collaboration avec l'Etat colonial, mais elle restait suspecte aux yeux des administrés.

Au cours de la Colonisation, les employés ne regagnaient généralement leur communauté qu'une fois par année, lors de vacances ou au moment d'événements graves (décès, maladie, etc.). Le retour au sein de la communauté, après une plus ou moins longue absence, pouvait réveiller bien des conflits interpersonnels, lesquels se trouvaient exacerbés par la soudaine augmentation des revenus du jeune homme. Ainsi, ces rares séjours étaient l'occasion de redistribuer la richesse nouvellement acquise pour tenter de la convertir en capital de prestige, en d'autres termes de la moraliser. Mais ce processus, véritable conversion de richesses matérielles en pouvoir symbolique au niveau local, devait susciter bien des jalousies et se heurter à de nombreuses oppositions sourdes. Il incarnait l'irruption du pouvoir étranger au sein de la communauté locale et modifiait les fragiles relations de pouvoir qui s'y étaient établies, après la création des chefs.

Dans ce contexte animé par de sourds conflits, il est loisible de comprendre la suspicion qui enveloppait l'obtention des richesses hors des procédures légitimes, comme une stratégie de résistance à l'Etat colonial, ou encore comme un indice des modalités mises au point pour éviter la constitution d'une différenciation sociale incontrôlée au sein de la société. Ces stratégies seraient susceptibles d'une analyse en termes de société contre l'Etat ou de résistances sociales aux déstructurations que la Colonisation commençait à induire au sein de la «société kikuyu» (Clastres 1974).

Nous avons vu que le plan Swynnerton prétendait créer des paysans sans terre, censés constituer les prémices d'un groupe de salariés détachés du monde agricole. Ils devaient subvenir à leurs besoins au moyen de leur salaire uniquement. Pourtant, au cours de la Colonisation, les salaires des fonctionnaires ou des artisans n'ont jamais permis à un homme de nourrir sa famille – encore moins d'éduquer ses enfants – sans l'appui d'une parcelle cultivée. Certes, quelques rares personnes, employées dans les postes les plus prestigieux auxquels un Africain pouvait parvenir, obtenaient un revenu non négligeable, mais ils représentaient un groupe extrêmement restreint et ne correspondaient pas aux «salariés» imaginés par les Britanniques. Les travaux de Louise White (1990a et b) sur le développement de la

prostitution à Nairobi montrent la construction, pour les besoins de l'administration coloniale, d'une «classe» ouvrière ou d'une «classe» de fonctionnaires constituée presque exclusivement d'hommes célibataires. Le salaire était alors calculé et l'aménagement du territoire urbain planifié en fonction des besoins d'un homme seul. L'administration coloniale n'a modifié sa conception des emplois qu'elle proposait que très tardivement, peu avant l'Indépendance. Des quartiers, où il était enfin prévu que l'épouse et de rares enfants viennent s'établir, sont alors sortis de l'imagination des planificateurs britanniques. Les salaires ont été augmentés pour que ces employés puissent subvenir aux besoins d'une famille nucléaire. A aucun moment, ces conceptions administratives de la vie urbaine n'ont correspondu aux pratiques sociales des migrants kikuyus. Ceux-ci n'acceptaient un travail salarié que pour revenir plus ou moins rapidement dans leur communauté d'origine afin d'acquérir des terres ou de cultiver celles qui demeuraient à leur disposition.

L'emploi n'a donc pas été considéré par les Kikuyus comme une fin en soi, ni n'a jamais pu l'être, car le salaire ne pouvait en aucun cas permettre à l'homme de réaliser – en tant que salarié – l'idéal de soi auquel il aspirait. Ainsi, M.P.K. Sorrenson décrit l'échec du plan Swynnerton en soulignant l'attachement à la terre qui caractérisait également la classe moyenne, composée des petits fonctionnaires et/ou de propriétaires terriens: «Thus, although "middle class" Kikuyu invariably own land they are by no means all full-time farmers. They retain something of the traditional attitude towards land – that it is necessary to have land as a security for old age – but they are also influenced by the newer idea that land, if properly farmed, can be a profitable investment. The only trouble [...] is that few of these people are either full-time farmers or rely exclusively on their outside employment» (Sorrenson 1967: 233). Aucun de ces deux groupes ne répondaient aux attentes que l'administration coloniale avait mises dans les résultats du plan Swynnerton. Ni l'agriculture, ni le salariat, ne permettait d'acquérir suffisamment de richesse pour devenir un «vrai» *mûramati*.

Certes, la terre peut être considérée comme un investissement en vue de s'assurer une vieillesse paisible, mais elle n'est que marginalement tenue pour un moyen d'apporter des profits matériels en plantant des cultures de rente ou en spéculant sur une revente. Si de tels cas ont bien existé, ils furent rares tant est grand le poids symbolique de la propriété foncière. Dans les années cinquante et soixante, lors du développement des emplois salariés, le lien entre terre et emploi ne s'est jamais délié. Un emploi est resté ce qu'il avait toujours été: il permettait de conserver la terre patrimoniale, de payer l'impôt sur les habitations ou d'acquérir une parcelle et, plus tard, il a offert la possibilité de payer la scolarité des enfants. Mais tous ces objectifs – parcelle, éducation et impôt – restaient indissociables de la propriété foncière. Remarquons encore que le parcours des employés

urbains, lors de la Colonie, est homologue au trajet actuel des jeunes hommes qui passent par un emploi en ville, afin d'acheter des participations dans un groupement d'achat de terre. L'emploi salarié est bien une étape qui fait partie du trajet de vie des jeunes hommes kikuyus. Comme nous le mentionnions, l'image si sombre de la ville qui prévaut parmi les migrants du plateau de Laikipia, ne rend pas compte des pratiques sociales effectives.

Une distinction importante existe entre la trajectoire de vie qui conduisait le jeune homme à la ville, pour revenir chargé de quelques économies, et celle des chefs coloniaux ou de leurs employés locaux. Au début du siècle, les chefs – nouveautés introduites par la Colonisation – étaient parfois des *māramati*²⁵³, disposant d'un capital de prestige qui leur permettait, par la persuasion, d'imposer leurs vues sur les unités domestiques des alentours, tel est le cas de Waiyaki (Lonsdale 1995; Tignor 1976: 42-67). Pourtant, des intermédiaires, anciens interprètes ou porteurs, parfois même des parias, ont souvent été nommés chefs par l'administration britannique. Ce manque de discernement, dont faisaient preuve certains officiers de district, n'est pas allé sans créer de nombreux conflits locaux, car, aux yeux de leurs voisins, ces hommes ne méritaient pas le respect, encore moins de régner (Muriuki 1974: 167-170). Un malentendu a donc présidé à l'invention des chefs kikuyus, puisque les premiers officiers administratifs avaient à l'esprit une conception erronée de l'organisation sociale de la «société kikuyu», comme le montre l'anamnèse de la notion de tribu. Ils étaient à la recherche de collaborateurs sur lesquels s'appuyer pour assurer leur mainmise sur les communautés locales, et ces chefs, à quelques exceptions près, sont vite devenus des tyrans. En effet, si l'on excepte l'action des partis politiques naissants (Wipper 1989) et peut-être celle de certains *mbari* puissants (Kershaw 1997), l'exercice du pouvoir presque absolu dont jouissaient les chefs sur leurs administrés ne trouvait plus d'opposition organisée. Ainsi, la migration des dépendants – le vote avec les pieds ou l'*exit option* – ne pouvait plus s'effectuer au sein de la Réserve africaine, car le *kipande* devait être signé par le chef pour qu'un homme puisse quitter le cercle administratif et tenter sa chance comme squatter dans les *White Highlands*. Dès la fin des années vingt, les chefs nouvellement institués étaient, dans leur ensemble, de jeunes hommes qui avaient reçu quelque éducation auprès des Missions. Celles-ci s'efforçaient de mettre en avant leurs élèves talentueux lorsque des postes administratifs étaient créés. Les congrégations religieuses tentaient plus particulièrement d'obtenir que le chef, dont dépendait la région dans laquelle elles opéraient, soit un ancien élève de leur école. Si leurs démarches n'ont pas toujours rencontré le succès espéré, les chefs étaient chaque fois plus nombreux à avoir suivi leur scolarité dans les écoles missionnaires.

²⁵³ Il s'agissait à l'époque du *mūthamaki*.

*

* *

Ainsi, parvenir avec succès à la fin de la scolarité, est très vite devenu la condition sine qua non pour espérer intégrer le corps de l'administration indigène au sein de la Réserve. L'éducation ouvrait non seulement les portes de positions administratives, soit dans la région, soit dans les zones urbaines, mais elle permettait aussi d'obtenir un emploi auprès des entreprises nationales (chemin de fer, postes, etc.), voire dans les petites industries indiennes²⁵⁴. Accéder à une position, telle celle de chef ou d'employé de l'administration locale, était un moyen, parmi la palette des emplois disponibles, pour obtenir des avantages financiers ou pratiques. Ceux-ci étaient ensuite réinvestis dans la terre, immédiatement ou moyennant l'éducation de ses descendants.

L'enseignement dans les écoles indépendantes qui se multipliaient rapidement a représenté un débouché supplémentaire pour les «éduqués». Pourtant, un manque chronique d'enseignants qualifiés a ralenti cette croissance soudaine, favorisée par la controverse sur la clitoridectomie. Outre les querelles internes, les bas salaires que ces écoles pouvaient offrir et leur position marginale au sein du monde colonial expliquent cette situation qui met bien en évidence l'importance du numéraire – et non plus du capital de prestige – pour les «éduqués». En effet, on aurait pu penser que le statut d'enseignant dans une école indépendante, issue de l'effort de toute une communauté, comportait un capital symbolique important qui compensait le maigre salaire. Or, les difficultés à trouver des enseignants sont constamment soulignées et mises en rapport direct avec les bas salaires que ces écoles proposaient²⁵⁵. L'éducation visait donc essentiellement l'obtention de capital économique.

Lors de la Guerre civile, la détention de positions administratives – alors libres de toute opposition – permettait, en manipulant la résolution des conflits fonciers (élimination de voisins ou d'opposants en les accusant de soutenir le mouvement Mau Mau), d'accélérer l'enrichissement personnel et la différenciation sociale. Mais, surtout, la collaboration avec les Britanniques s'est intensifiée et le nombre d'emplois (*home guard*, délation) a explosé après la période initiale d'expulsion des squatters, puis des employés kikuyus. Acquérir des terres en accumulant de l'argent

²⁵⁴ De nombreux Indiens ont émigré au Kenya pour construire le chemin de fer, leur établissement a été favorisé par les Britanniques qui ont vu en eux un groupe destiné à stimuler le commerce local et l'industrie légère. Voir Atieno Odhiambo (1981); Himbara (1994); Izuokor (1983); Sorrenson (1968).

²⁵⁵ Sur le mouvement des écoles indépendantes, voir Kanogo (1987); Murray (1976); Natsoulas (1988); Neckebrouck (1978 et 1983); Sandgren (1989); Strayer (1978); Tignor (1976); Welbourn (1961).

par la participation aux activités loyalistes devenait une perspective séduisante pour de nombreux Kikuyus qui se sont peu à peu détournés des Mau Mau. Le rapport CLARION voit dans cette période l'origine du phénomène de corruption généralisée dont souffre le Kenya, car loyauté aux Britanniques rimaient avec enrichissement: «To the chiefs and other loyalists, loyalty meant access to those in power and the resources they controlled, like education and land» (CLARION 1994: 158). Certes, la collaboration n'a pas débuté avec le déclenchement de la Guerre civile, puisqu'une administration indigène était déjà en place. Néanmoins, le nombre des personnes impliquées dans les activités loyalistes était sans commune mesure avec les quelques chefs et *askaris* qui formaient cette le corps administratif indigène.

Outre de nombreuses origines en rapport avec la propriété foncière, le conflit armé peut également être perçu comme une conséquence de la fermeture de la Frontière sociale représentée par les emplois au sein de l'administration coloniale, dans les entreprises nationales ou chez les Colons. La diminution des occasions socio-économiques qui caractérisent les années d'après-guerre est ainsi considérée comme un facteur important pour comprendre le déclenchement de la Guerre civile, puisque les possibilités de réalisation personnelle se raréfiaient rapidement. Les deux groupes concurrents que John Lonsdale distingue et qu'il suit tout au long de son texte (1992), sont les principaux acteurs kikuyu du drame qui achèvera de désarticuler la reproduction sociale kikuyu. Or, Mau Mau et loyalistes représentent deux ensembles qui participent de tentatives inconciliables d'accès à la terre: les Mau Mau comptaient, après avoir chassé les Colons, «récupérer» les terres des *White Highlands*, alors que les loyalistes espéraient voir leur collaboration récompensée grâce aux terres confisquées aux Mau Mau²⁵⁶. Les accusations, ou les suspicions, de sorcellerie portées à l'encontre des chefs, puis des loyalistes, rejoignaient les inquiétudes profondes qui ont envahi le pays kikuyu, depuis les débuts de la Colonisation. Elles soulignent bien l'importance des positions administratives dans l'accès à la terre et sa relation intime avec la descendance: «Big men could now get state loans, nobody quite knew how, in the private corridors of power [...] Mau Mau accused chiefs of selling land, which was people, for office; at independence the people's representatives used office to buy land. Could they also buy the people?» (Lonsdale 1992: 461). Cette interrogation rejoint bien les multiples rumeurs sorcellaires qui ont couru tout au long de la Colonisation et exprime l'état d'insécurité dans lequel se trouvait la «société kikuyu». Si la terre pouvait être vendue et achetée, il était légitime de soupçonner les gens de pouvoir l'être... dans un but sorcier. Remarquons encore que les élus du peuple remplacent,

²⁵⁶ Voir Sorrenson (1967: 240-241).

à l'Indépendance, les chefs dans les rumeurs, car leurs pratiques d'acquisition foncière sont identiques à celles des chefs et des loyalistes: utiliser l'emploi pour obtenir des terres.

*

* *

Soulignons l'importance des mouvements religieux dans la lutte contre-insurrectionnelle britannique. Outre leurs activités aux environs des établissements missionnaires, les Eglises chrétiennes ont investi les villages fortifiés pour y effectuer leur prosélytisme²⁵⁷. Le fait que les réunions de prières et les célébrations religieuses étaient les seuls rassemblements autorisés, a présenté un avantage certain pour l'évangélisation. Ainsi, elle pouvait s'effectuer dans un contexte où, outre le désarroi consécutif à la Guerre civile, la carence de relations sociales prévalait. Par ailleurs, la vigueur des mouvements pentecôtistes, au sein des camps de prisonniers et tout au long du «pipe-line» – le processus de rééducation que devaient subir les prisonniers mau mau –, reste à étudier. Seuls quelques éléments émergent ici et là dans les récits des anciens prisonniers (Gakaara wa Wanjau 1988, Barnett et Njama 1966, Neckebrouck 1983: 193-198) et Wunyabari Maloba est l'unique auteur à avoir consacré quelques pages à cette période²⁵⁸. En dépit de ce manque d'analyses historiques, nous estimons cet aspect crucial pour comprendre tant les mouvements millénaristes qui se développent aujourd'hui, que la période qui précède l'Indépendance.

En effet, l'association entre l'œuvre missionnaire et l'éducation conduisait à une rapide mobilité sociale couronnée par l'acquisition de terre; elle se retrouve au sein des villages fortifiés et des camps de prisonniers. Les campagnes d'évangélisation des Eglises établies ou des prédicateurs pentecôtistes conditionnaient la libération des prisonniers ou la sortie des villages fortifiés. Les avantages immédiats de la liberté retrouvée se concrétisaient souvent par l'obtention de parcelles «consolidées» ou d'emplois administratifs. En effet, les premiers à «retrouver» leur terre jouissaient aussi d'une «rente de situation» qui leur permettait d'occuper plus facilement les nouvelles positions administratives que la fin de la Guerre civile laissait pressentir. En outre, la libération du village ou du camp autorisait les familles à faire valoir leurs droits fonciers et à contester les attributions de terres effectuées en leur absence. A nouveau, la conversion religieuse présentait un moyen efficace de maintenir une position socio-économique ou d'en obtenir une plus favorable, ce qui a renforcé l'idée que l'Eglise et

²⁵⁷ Voir Sorrenson (1967: 239), mais surtout Maloba (1993).

²⁵⁸ Voir plus particulièrement (1993: 139-147).

l'école ne font qu'un. L'évangélisation, ou la nouvelle conversion, constituait donc bien un instrument favorisant la mobilité sociale, au même titre que l'éducation.

*
* *

L'arrivée au pouvoir de Jomo Kenyatta a été suivie de l'ouverture des *White Highlands* en tant que nouvelle Frontière pionnière et de la multiplication des emplois administratifs. Ces deux événements – majeurs pour la réalisation de soi – ont rouvert la perspective d'accomplissement personnel au moyen d'un emploi salarié ou grâce au commerce, l'un comme l'autre destiné à acheter les terres «libérées». En effet, la nouvelle Frontière pionnière n'autorisait plus le défrichement de territoires vierges, et l'emploi s'établissait comme un moyen indispensable à la réalisation de soi. Dès l'Indépendance, de nombreux postes de travail ont été créés dans la nouvelle administration kenyane et le départ de nombreux Britanniques a encore accentué la demande de fonctionnaires en libérant des postes administratifs. Les années soixante ont donc été, à double titre, un véritable eldorado pour les Kikuyus et ce n'est qu'au cours des années septante que ces débouchés administratifs se sont peu à peu refermés. Dès lors, les jeunes scolarisés ne pouvaient plus espérer trouver un emploi sans l'aide d'un patron puissant et l'arrivée au pouvoir, en 1978, de Daniel arap Moi a entraîné une redistribution des cartes en défaveur des Kikuyus. Les postes administratifs se sont vu presque exclusivement octroyés aux autres groupes ethniques – surtout aux Kalenjins et aux Maasaïs – en vertu du rééquilibrage ethnique censé remédier au favoritisme dont les Kikuyus avaient bénéficié sous le règne de Jomo Kenyatta. Le projet d'augmenter linéairement les effectifs de la fonction publique de dix pour-cent pour pallier le chômage des jeunes scolarisés peut ainsi être conçu comme l'ultime tentative de rééquilibrage ethnique au sein de l'administration kenyane, mais aussi comme la dernière Frontière administrative ouverte aux jeunes kenyans... à l'exclusion presque complète des Kikuyus. Les restrictions budgétaires, consécutives aux exigences des organisations internationales puis au plan d'ajustement structurel, ont rapidement obscurci la perspective d'obtenir un emploi administratif. En outre, elles ont signifié une retraite anticipée pour de nombreux fonctionnaires kikuyus. Les emplois peuvent donc s'avérer – au gré des tribulations politiques – très éphémères, mais ils n'en constituent pas moins un moyen primordial d'accès à la terre. Aujourd'hui, seuls de solides soutiens familiaux et l'insertion au sein d'un réseau clientéliste efficace permettent à un Kikuyu d'espérer obtenir un emploi dans l'administration kenyane.

Aujourd'hui, les emplois jouent un rôle toujours plus important dans les pratiques quotidiennes qui autorisent la reproduction des unités

domestiques. En effet, lorsque la monétarisation des échanges restait limitée, la famille étendue pouvait se contenter d'un ou deux membres salariés pour combler ses besoins en numéraire. Dans le premier tiers de ce siècle, ces besoins demeuraient modestes, même si, du fait de l'introduction récente tant de l'impôt, que de l'éducation (écolage), ils pouvaient être perçus comme excessifs. Actuellement, chaque famille patrimoniale – et non plus étendue – se doit d'avoir au moins un de ses membres disposant de revenus monétaires relativement importants pour faire face à ses besoins financiers. Cette monétarisation rapide des économies domestiques est principalement due au prix souvent prohibitif des parcelles, ainsi qu'à l'augmentation des besoins quotidiens qui débordent la sphère toujours plus étroite de l'autosubsistance autorisée par la famille patrimoniale. Notons encore que l'affaissement de la famille étendue sur la famille patrimoniale a réduit l'étendue de cette sphère de l'autosubsistance et a ainsi accentué le processus de monétarisation des biens de subsistance. Face à l'accroissement des besoins financiers, à la diminution des débouchés offerts par l'éducation et à la diminution des emplois offerts sur le marché du travail – temporaires ou fixes –, le coût d'acquisition du numéraire augmente constamment. En effet, en dépit de la généralisation de l'argent liquide, le temps nécessaire à l'obtention du minimum financier est toujours plus élevé.

*

* *

Que dire de la situation professionnelle à Nyakinyua ? Nous avons déjà mentionné l'absence de débouchés professionnels locaux pour les jeunes gens, contraints d'émigrer pour trouver un emploi. Les seules places de travail rémunérées au sein de la communauté se limitent aux postes de journaliers lors des périodes intenses de travaux agricoles ou à deux emplois en tant que gardien de troupeau pour des propriétaires absents. Ceux-ci n'ont pas acquis une parcelle dans l'intention de s'y établir, mais bien pour y laisser paître leur troupeau, et surtout pour profiter du faible taux d'occupation qui laisse de nombreuses parcelles disponibles pour fournir une pâture gratuite. Hormis quelques entreprises de production commerciale de légumes qui offrent d'improbables emplois temporaires, la situation est semblable dans les communautés voisines : quelques occupations similaires existent, mais en nombre tout aussi restreint. Or, étant donné que les emplois temporaires deviennent vacants lors des piques de la production agricoles, ceux qui les acceptent sont contraints d'abandonner leur propre parcelle – en général, ils sont situés trop loin pour qu'il soit possible d'y revenir le soir – avec toutes les conséquences que cela peut avoir sur ses propres activités agricoles et pour ses enfants (confiés à la garde d'une voisine). Les activités de commerce de bestiaux,

principalement de rabatteur pour les bouchers des villes environnantes, présentent une alternative aux emplois. Pourtant, en raison des échecs agricoles successifs, ce créneau semble devenir surpeuplé puisque de nombreuses unités domestiques (le quart de celles établies à Nyakinyua) y ont recourt.

L'artisanat, ou les activités regroupées sous le terme de *jua kali*, pourraient présenter un autre moyen de gagner quelque argent²⁵⁹. Malheureusement, il n'existe aucun marché pour les produits d'une telle production artisanale ni dans la communauté, ni dans les environs. Les rares jeunes formés dans une école artisanale (*youth polytechnic*) n'arrivent pas à vendre leurs productions, car les habitants de la communauté n'ont quasiment pas d'argent à consacrer aux biens d'investissement. En général, les biens d'équipement dont ils disposent proviennent de transferts originaires de l'extérieur de la communauté (dons des membres de la famille) ou de groupes d'entraide soutenus par l'Etat selon l'idée du *Harambee*. Certes, quelques échoppes vivent dans les centres de commerce proches (*trading centre*), mais l'uniformité des produits offerts suscite une concurrence féroce entre les artisans qui n'autorise pas les jeunes à se mettre à leur propre compte²⁶⁰. Pour terminer ce panorama peu engageant des débouchés professionnels, mentionnons encore le cas particulier constitué par l'enquête que nous avons menée. Elle a fourni deux emplois à plein temps et quelques emplois temporaires au cours de l'année 1993-94, mais cette aubaine a disparu lorsque nous avons quitté le district.

ELECTIONS ET POLITIQUE

Considérons le monde politique kenyan dans la perspective ouverte par Jean-François Bayart (1989). Il s'agit de la «politique du ventre» qui caractérise, selon cet auteur, l'ensemble de l'Afrique sub-saharienne. Si corruption et clientélisme sont au centre de ce concept, il ne se réduit pas à ces deux notions qui voient l'*homo manducans* sous des aspects moraux: «Loin de nous, en effet, la tentation, trop souvent triomphante, de réduire les acteurs sociaux africains à la qualité d'enzymes gloutons, animés du seul désir de se repaître de la modernité occidentale et prompts à le satisfaire. L'expression de "politique du ventre" doit être prise dans la plénitude de sa signification. Il ne s'agit pas seulement de "ventre" mais aussi de "politique". Et cette "*African way of politics*", témoigne d'un ethos qui n'est pas obligatoirement celui du lucre. Redistribuées, les ressources amassées

²⁵⁹ Sur le *jua kali*, voir un texte récent (King 1996).

²⁶⁰ Voir Kiteme (1993) pour une description de la situation de ces petites entreprises et Keter (1988) pour une approche des écoles artisanales.

fournissent au prestige de l'homme de pouvoir et font de lui un "homme d'honneur" (*samba lingu* en Wolof). Sous cette condition, la prospérité matérielle est une éminente vertu politique, au lieu d'être un objet de blâme» (Bayart 1989: 296). Cette précision correspond bien à l'image du politicien qui prévaut au Kenya et les nombreuses références au partage ou à la distribution du «gâteau national» confirment cette métaphore alimentaire: on entre en politique pour manger, toujours plus²⁶¹. Être élu ne s'apparente donc pas à l'exercice d'une tâche de bien public, mais plutôt d'un service rendu – ou d'une redistribution de biens – à sa famille, ou à ses dépendants. A l'instar de ce que les emplois ont représenté pendant le premier tiers de ce siècle et lors de la décennie qui a suivi l'Indépendance, la politique a incarné – et incarne toujours – un domaine riche d'occasions favorisant un enrichissement rapide.

Nous avons déjà évoqué quelques aspects économiques des conflits politiques au cours de la période coloniale. Il nous reste à insister sur la politique du ventre à laquelle se livrent, et se sont livré, les politiciens kenyans. Ainsi, militer au sein de la KCA, puis de la KAU, était le seul moyen à la disposition des «jeunes» pour prétendre accéder aux positions administratives occupées par les membres de la génération au pouvoir, et grâce à elles à l'accomplissement personnel²⁶². Néanmoins, le champ d'action des politiciens africains restaient limités à la sphère de l'opposition politique, puisqu'ils n'avaient aucun accès immédiat aux ressources nationales. En effet, la représentation africaine dans les organes dirigeants du Kenya, longtemps inexistante²⁶³, est restée très restreinte jusqu'aux années qui ont immédiatement précédé l'Indépendance. Tout le jeu politique se jouait alors en dehors des enjeux du champ de la politique nationale: il s'agissait de mettre à profit l'opposition politique pour atteindre des objectifs propres au champ constitué par les luttes de pouvoir internes à la «société kikuyu»: enjeux fonciers, définition de l'ethos, positions administratives (Lonsdale 1992).

Après la période de sommeil politique qu'a représenté la Guerre civile, les nouveaux partis (KANU et KADU) ont inscrit l'indépendance comme objectif immédiat, car les perspectives d'ascension sociale qu'elle offrait étaient sans commune mesure avec celles qui pouvaient surgir en restant sous la tutelle britannique. En effet, obtenir l'indépendance était le moyen d'occuper les emplois réservés jusque-là aux Britanniques, et se «libérer» des contrôles administratifs indépendants qui restreignaient le déploiement

²⁶¹ Voir à titre d'exemple *Nation* (27 avril 1994: 20), ou *Standard* («The culture of "eating" and our dented image», 28 novembre 1993).

²⁶² Il est important de noter, à partir des analyse de Kershaw (1997: 215) sur le rôle des mouvements politiques kikuyus au Kiambu, que «The fees [KCA] charged were beyond most landless and land poor; around 1935 KCA annual fees would have paid six months' schooling.»

²⁶³ Si l'on excepte l'unique représentant des Africains, nommé parmi les membres dirigeants des églises britanniques installées au Kenya.

des réseaux clientélistes. L'administration coloniale n'était pas insérée au sein des réseaux qui caractérisaient les politiciens africains; elle représentait donc une instance de recours autonome, garante du bien public... trop souvent conçu comme le bien des Colons ou comme un processus «civilisateur» destinés aux Africains. Certes, cette indépendance était soumise aux pressions des Colons d'une part, et du *Colonial Office* d'autre part: il ne s'agissait donc pas d'une instance neutre. En outre, de nombreux officiers administratifs étaient insérés dans les réseaux clientélistes de Colons qui conditionnaient certaines décisions politiques²⁶⁴. Pourtant, l'existence de deux mondes séparés (la *colour bar* en est un exemple) offrait une certaine latitude aux politiciens africains qui pouvaient jouer le monde «étranger» contre les pressions des réseaux clientélistes de leur propre univers.

Dès l'Indépendance, l'univers de la politique politicienne a présenté l'aspect d'un champ nouveau – par les ressources qu'il détenait, le fameux «gâteau national» – à investir, ou à défricher, dans la logique pionnière qui prévalait au sein de l'ethos kikuyu. Pour ce faire, les réseaux clientélistes se sont déployés et ont conduit à la constitution d'un Etat rhizome: «l'Etat postcolonial vit comme un rhizome, plutôt que comme un ensemble radicaire. Pour être doté d'une historicité propre, il ne se déploie pas sur une seule dimension, à partir d'un tronc génétique, tel un chêne majestueux qui plongerait ses racines dans l'humus fondamental de l'Histoire. Il est une multiplicité protéiforme de réseaux dont les tiges souterraines relient des points épars de la société. Sa compréhension exige que l'on dépasse l'examen de ses parties aériennes – les bourgeons institutionnels – pour celui de ses racines adventives, pour l'analyse des bulbes et des tubercules dont il se nourrit en secret et dont il extrait sa vivacité» (Bayart 1989: 272). Cet Etat, où les liens entre divers secteurs de la société nationale surgissent de manière inopinée et où les enjeux sont souvent dictés par des solidarités qui échappent à la surface du jeu politique, est devenu une nouvelle Frontière, pour reprendre les termes d'Igor Kopytoff²⁶⁵.

L'accès privilégié aux richesses nationales et, surtout, à l'aide internationale ont rendu les positions administratives et législatives encore plus attractives qu'elles ne l'étaient avant l'Indépendance. Même si la corruption – et la redistribution qui l'accompagne – ne prenait pas encore les proportions qu'on lui connaît aujourd'hui, le simple fait d'être au courant, soit de l'existence de prêts pour l'achat de terre et des procédures à suivre pour les obtenir, soit de la vente prochaine d'un domaine foncier et de la constitution d'un groupement d'achat de terre, faisait du fonctionnaire

²⁶⁴ Voir Berman (1990) et Throup (1987a) pour des analyses approfondies de cette problématique.

²⁶⁵ C'est exactement ce qu'affirme Haugerud (1995: 134).

un personnage clé dans l'attribution des prêts fonciers, et donc de l'accès à la terre. Par ailleurs, les divers bénéficiaires « annexes » à l'exercice d'une activité administrative, même s'ils restaient modestes, représentaient un apport non négligeable au salaire mensuel. C'est bien ce que souligne le rapport CLARION: « The political culture in Kenya at the dawn of independence could be simply summarized as follows; Leadership or rulership meant affluence, absolute and centralized power » (1994: 158). Appartenir à cet univers où un pouvoir sans contrôle pouvait se manifester n'était pas un objectif dénué d'intérêts.

L'exercice du pouvoir politique n'a donc jamais été perçu, par les politiciens kenyans, comme un service destiné à améliorer le bien public, mais bien comme un domaine féodal (une province administrative) où le pouvoir du suzerain – en la personne du fonctionnaire ou du représentant élu – s'exerce de façon trop souvent despotique. C'est ce qu'affirme Daniel Bourmaud, lorsqu'il écrit: « Le recrutement du personnel n'obéit pas à des règles de gestion, mais à des impératifs de solidarité. L'élu local n'est pas un gestionnaire dont on attend une attitude rigoureuse, du côté du public s'entend, mais le titulaire d'une fonction dont les proches doivent bénéficier. L'élu local est un investissement social pour la famille de l'intéressé, pour son clan. Son allégeance première va aux siens, et non à l'institution » (1988: 179). C'est le recrutement de l'ensemble du personnel administratif qui est soumis au clientélisme, car l'officier administratif, nommé par l'élu, soigne à son tour son propre réseau de clientèle²⁶⁶. Une fois en poste, il cherche à faire muter des hommes qui lui sont inféodés afin de pouvoir régner sur son domaine sans rencontrer d'opposition, si ce ne sont les « humbles » demandes issues de ses clients.

Toutefois, l'administration publique reste dépendante de la politique. La valse des commissaires de province, après la mort de Jomo Kenyatta, a mis en évidence cette soumission de l'administration à l'égard du monde politique en général et du Président en particulier. L'univers de la politique continue ainsi à tenir ses promesses pour les quelques politiciens qui se maintiennent au pouvoir suffisamment longtemps pour recevoir leur tranche du « gâteau national ». Suivant en cela la perspective classique de l'accomplissement personnel, la politique constitue le moyen d'attirer des dépendants ou de se créer une large clientèle, à l'image du *mûramati* précolonial. Ces différents réseaux clientélistes ont pris, dans le domaine de l'administration, les formes de la vassalité, car ils ne subissent aucun contrôle de la part des groupes locaux. Le politicien, à l'instar du fonctionnaire avant lui, jouit d'un pouvoir indépendant du contrôle social. Pour les futurs parlementaires, la constitution de « provinces administratives » est essentiel et ce processus s'est effectué à partir d'une base de

²⁶⁶ Sur les relations clientélistes, voir également Haugerud (1995: 45-50, 126-138 et 145-146).

pouvoir essentiellement locale, souvent construite à partir des coopératives (Hyden 1978-79), ou des entreprises para-étatiques et maintenue par une redistribution locale du «gâteau national». Les réseaux clientélistes des politiciens, totalement dévoués à leur patron assurent la pérennité de sa présence à la capitale. Du point de vue du patron, la reproduction du réseau de clientèle est ainsi indispensable à son maintien au pouvoir, donc à son accomplissement personnel. C'est là, la thèse centrale de l'ouvrage de Daniel Bourmaud (1988) qui insiste sur l'importance de la base électorale locale pour qu'un politicien soit admis au sein du sérail national et être invité à partager le «gâteau national».

Le clientélisme règne donc dans l'ensemble du monde politique et administratif kenyan, la métaphore de la politique du ventre est ainsi particulièrement apte à analyser ce domaine. Pourtant, si le pouvoir politique ou administratif peut être conçu comme le substitut de celui qu'exerçait le *big man* avant la Colonisation, une distinction fondamentale persiste entre *big man* et politicien. Le *big man* était bien caractérisé par un clientélisme exacerbé, mais il n'en restait pas moins soumis au contrôle social du groupe local. Comme nous l'avons souligné, l'introduction des chefs coloniaux a entamé le processus d'autonomisation des réseaux de clientèle, en diminuant l'importance de leurs attaches locales. Ensuite, cette évolution a pris une dimension nouvelle avec l'ouverture du champ politique aux appétits des entrepreneurs kikuyus. En effet, les communautés locales n'exercent, aujourd'hui, plus aucun contrôle sur la politique nationale, comme le remarque avec pertinence le rapport CLARION: «Due to the nature of political institutions which have evolved in this country since independence, the majority of Kenyans have essentially been marginalized out of the political system and have an excessively diminished influence on public policy formulation. Public participation as practised in Kenya to-date basically implies the haranguing of the public through public rallies instead of evolving a clearly institutionalized process that would involve people in the process of decision making and governance» (CLARION 1994: 242). Ce n'est qu'en période électorale, lorsque les communautés locales dressent le bilan des avantages matériels apportés par le représentant à sa circonscription, qu'elles disposent d'un unique mode de sanction: ne pas réélire leur représentant. Mais même ce mode d'action reste soumis au bon vouloir des instances supérieures de l'Etat, car il reste toujours possible soit de manipuler les résultats, soit de tailler les circonscriptions ou le code électoral à la mesure des personnalités pressenties pour être élues.

Aujourd'hui, les avantages matériels que les communautés locales attendent de leur représentant, dépendent toujours plus fortement de l'inféodation de l'élus au pouvoir présidentiel. Avec la perte d'importance des coopératives et des associations «ethniques», telle la GEMA, le Président est devenu l'unique pourvoyeur des charges administratives qui autorisent l'élus à ponctionner le «gâteau national» au bénéfice de sa propre circons-

cription (direction d'entreprises para-étatiques, position ministérielle...). Pour assurer leur réélection, les politiciens sont donc totalement dépendants d'un pouvoir présidentiel qui joue avec maestria de ce moyen afin de bâillonner toute critique parlementaire. Avec l'introduction du multipartisme et l'existence d'une opposition, on aurait pu penser que ce système de pouvoir allait être mis à mal. Or, les innombrables défections dont l'opposition kenyane a souffert soulignent l'importance des leviers dont dispose toujours le Président²⁶⁷. David Throup résume crûment cette situation: «Money has provided the means to reward and sometimes punish the President's opponents. In fact the power of money in Kenyan society cannot be overestimated» (Throup 1993: 387).

Les transfuges sont achetés moyennant de fortes sommes d'argent, des voitures prestigieuses ou des propriétés foncières (tel que l'affirmait dans la presse une parlementaire en 1994). Parfois, les transfuges obtiennent également des positions au sein du gouvernement (John Keen), suivant en cela le parcours politique de Daniel arap Moi lorsqu'il a dissout la KADU en 1964²⁶⁸. Certes, les rares personnalités disposant d'un capital symbolique important, issu soit de leurs luttes politiques au cours de la colonisation, soit de leur position au sein des gouvernements antérieurs, maintiennent une certaine indépendance politique. En outre, les quelques familles disposant de richesses suffisantes pour faire face aux exigences matérielles de l'électorat local ont pu présenter un contrepois au pouvoir présidentiel. Pourtant, le politicien, qui n'appartient pas encore à l'«élite» nationale, voit son maintien au pouvoir dépendre toujours plus des ressources nationales qu'il réussit à détourner en direction de son réseau clientéliste (Barkan 1984). Au fur et à mesure des années, la diminution du nombre de ces personnalités emblématiques accentue le pouvoir du clientélisme à tous les niveaux de l'univers politique (de l'électorat local au parlement) et surtout son caractère pyramidal, au vu de la quasi-absence de contre-pouvoirs économiques ou politiques.

Une interdépendance existe donc entre d'une part l' élu et ses électeurs, et d'autre part l' élu et le gouvernement – ou la présidence – qui octroie les postes ministériels ou les directions d'entreprises para-étatiques, origine de ressources inépuisables destinées à être partiellement redistribuées: «The study has shown that corruption in Kenya grew in leaps and bounds in tandem with the concentration of power in the presidency [...] That parastatal organizations in Kenya are the principal citadels of corruption second only to governmental departments they exact a heavy burden on the public income and do not in any tangible way improve the quality of life of the ordinary citizen» (CLARION 1994: 252-253). Inquiétante

²⁶⁷ Voir Haugerud (1995: 22-26).

²⁶⁸ Voir Throup (1987a: 47).

corrélation entre le pouvoir toujours plus absolu dont dispose le Président et l'étendue de la corruption.

La politique et l'administration sont bien les rôtisseurs où se nourrissent les nouveaux «hommes accomplis». On comprend dès lors la signification des rumeurs sorcellaires qui environnent les politiciens. Elles sont la réponse des citoyens à l'enrichissement effréné auquel se livrent les politiciens, enrichissement qui ne peut trouver sa source que dans le monde obscur des pratiques sataniques. En effet, les ressources à disposition des politiciens ne se limitent pas au partage du «gâteau national», car une source, complémentaire et toujours plus importante existe bel et bien. Il s'agit de la corruption qui prend aujourd'hui des proportions gigantesques²⁶⁹: «corruption in Kenya has assumed proportions that threaten to tear apart the entire social fabric of the nation. It is endemic and affects virtually every sector of society from the rank and file to the highest echelons of decision makers in the nation» (CLARION 1994: 236). Politiciens ou fonctionnaires, tout individu qui dispose d'une charge lui permettant de tirer quelques profits «annexes», ne se privera pas de jouir de sa position. Les citoyens sont donc presque quotidiennement confrontés à des demandes péremptoires qui conditionnent le succès de leurs démarches administratives. Ainsi, si la corruption présente une source de revenu indépendante de la Présidence, elle met son propagateur dans une position qui le livre totalement au bon vouloir du pouvoir présidentiel. En effet, celui-ci peut à tout moment demander un contrôle des finances, ou créer une commission d'enquête, pour mettre à jour les pratiques «illégalées» de l'insolent et le rappeler ainsi à l'ordre avant d'étouffer l'affaire, ou alors, si l'offense ou la menace le justifie, il peut plus brutalement l'emprisonner pour corruption²⁷⁰.

Ainsi, le monde politique se réduit à un lieu d'investissements financiers et relationnels qui promettent de juteux dividendes. Grâce aux ressources et aux informations qu'il fournit, il permet d'acquérir des terres et de plus en plus, ce qui constitue un développement novateur par rapport à l'éthos de l'homme accompli, un capital financier. Les sommes énormes transférées

²⁶⁹ Le Kenya est perçu comme le troisième pays le plus corrompu selon le classement de l'Université de Göttingen (Dr. Johann Graf Lambsdorff, jlambsd@gwdg.de, www.gwdg.de/~uwww/icr.htm) et de Transparency International, qui compilent un ensemble d'enquêtes par questionnaire auprès d'hommes d'affaires. La corruption y est définie comme «Corruption is the misuse of public power for private benefits, e.g. the bribing of public officials, taking kickbacks in public procurement or embezzling public funds. The external surveys we included were mostly very close to this definition. The ranking tries to assess the degree, to which public officials and politicians in particular countries are involved into corrupt practices» (www.gwdg.de/~uwww/faqs.htm juin 1996). Au sujet des multiples facettes de la corruption, voir également l'article de Jean-Pierre Olivier de Sardan (1996).

²⁷⁰ Voir (Ikiaira 1994) pour les relations tendues entre les entrepreneurs kikuyus et le régime du président Moi.

à l'étranger par l'«élite» kenyane sont l'indice d'une modification de la conception de l'accomplissement personnel, ou tout au moins l'expression d'un profond sentiment d'insécurité de la part de l'«élite» quant à l'avenir. Remarquons que ces incertitudes rattachent paradoxalement cette «élite» kenyane à la situation que vivent les migrants du plateau de Laikipia. Alors qu'auparavant, l'assurance d'une vieillesse heureuse et respectée se logeait dans la propriété foncière, elle prend, aujourd'hui et pour ceux qui en ont les moyens, également la forme d'avoirs financiers déposés à l'étranger. Ces ressources dissimulées mettent les politiciens à l'abri des événements politiques nationaux qui pourraient affecter la propriété foncière (coup d'Etat, massacres ethniques, victoire de l'opposition). En revanche, le simple client d'un homme politique persiste à placer ses espoirs dans son représentant élu, censé lui fournir les moyens ou l'occasion d'acheter des terres. La propriété foncière continue ainsi d'être le moyen nécessaire à la réalisation de soi pour la majorité de la population.

Au niveau local, tout politicien prospère incarne l'idéal de l'homme accompli, du *mûramati*, car il dispose des moyens d'acheter des terres, de nourrir une descendance nombreuse, et surtout de jouir d'un réseau de dépendants nombreux. A l'instar, du *mûramati* précolonial, il est soumis aux aléas du capital de prestige: de sa réputation dépend son pouvoir, donc son maintien à la capitale ²⁷¹. Cette réputation dépend à son tour de la redistribution des ressources nationales, détournées vers la périphérie que constitue la circonscription électorale. Nous pouvons donc appliquer au politicien kenyan la même logique qu'au *mûramati*, puisque sa richesse financière n'est moralement admise que si elle s'accompagne de largesses à l'égard des électeurs. Les bras qui défrichaient la forêt se sont transformés en électeurs dévoués, mais l'homme reste un instrument privilégié de l'accès aux richesses, aujourd'hui plus financières que «morales».

LA MIGRATION SOCIALE

Those farmers who become prosperous do so by cultivating not only the soil, but also multiple social ties and non-farm economic activities. (Haugerud 1995: 191)

Au cours du premier tiers du siècle, conversion et éducation ont représenté les conditions nécessaires à l'obtention d'un emploi, sources d'économies qui seront réinvesties dans la propriété foncière. Ensuite, une nouvelle voie est ouverte aux jeunes entrepreneurs kikuyus: les activités politiques.

²⁷¹ Si l'on passe sous silence les manipulations que nous avons évoquées.

L'insertion au sein d'une clientèle politique ou la constitution d'une telle clientèle sont deux moyens complémentaires donnant accès à la richesse nationale. Ces parts du «gâteau national» peuvent prendre la forme d'allocations de projets de développement et de la corruption qui leur est liée; de postes administratifs avec les salaires qu'ils représentent, mais surtout des revenus «annexes» qu'ils proposent; du détournement de fonds publics ou para-étatiques. Ces quelques exemples illustrent les moyens polymorphes que recouvrent une carrière administrative et les «bénéfices» qui y sont associés²⁷². Dans tous les cas, l'exploration de l'univers national ouvre de nouvelles perspectives à la réalisation de soi, car l'argent ainsi acquis est réinvesti dans des parcelles ou des domaines, lorsqu'il n'est pas placé à l'étranger. En outre le prestige attaché aux positions administratives ou politiques est le signe d'une réussite sociale qui se mesure localement à l'aune du domaine foncier que ces charges ont permis d'acquérir.

La transformation de l'ethos kikuyu débute par la conversion au christianisme, elle passe ensuite par l'éducation destinée à obtenir un emploi, pour aboutir à la carrière politique, focalisée sur le partage du «gâteau national». Toutes ces étapes présentent aux hommes kikuyus de nouvelles perspectives qui leur promettent une réalisation personnelle, un accomplissement de soi à l'égal des *aramati* d'antan. Certes, devenir ministre ne peut être l'aboutissement de toutes les trajectoires personnelles, mais le schème qui informe tant les pratiques du migrant qui tente de s'établir sur le plateau de Laikipia, que celles du ministre d'Etat reste le même. Il s'agit de l'expression du schème migratoire, soit dans l'espace physique, soit dans le domaine social des carrières politiques ou administratives. Dans ce dernier cas, les aspects fonciers persistent, puisqu'une partie importante des ressources, obtenues grâce aux positions administratives ou politiques, est réinvestie dans la propriété foncière et dans les aspects symboliques (redistributifs et «immortalité» du nom) du *mūramati*. A nouveau, les différents états du schème migratoire – spatiaux, sociaux et imaginaires – coexistent dans les pratiques sociales: ils sont bien indissociables, si ce n'est analytiquement, en distinguant la prépondérance que l'un ou l'autre peut acquérir temporairement.

²⁷² Une autre voie de réalisation de soi s'est également esquissée au cours de la Colonisation, il s'agit de l'accumulation de capital financier au moyen du commerce. Pourtant, il nécessitait une liberté de mouvement qui a fait défaut aux entrepreneurs kikuyus tout au long de la période coloniale, en raison des règles administratives qui favorisaient les commerçants indiens. Après l'Indépendance, les fameux entrepreneurs kikuyus étaient souvent dépendants des réseaux clientélistes de la politique. C'est d'ailleurs ce que confirme Musambayi Ikalikha lorsqu'il affirme (1995: 69): «Swainson (1984), Kitching (1980) Himbara (1994) et al. observe that the civil service served as the main avenue through which Africans entered business». Nous pouvons donc considérer l'enrichissement par le commerce comme une variante des emplois administratifs.

«Meanwhile [1920-1980], time robbed the poor of much of their opportunity and relieved the rich of some of their cares. Social mobility ran up against class closure; state office was not accountable; land became property and ceased to be people. Sorcery was a more common explanation of injustice than the inequality of state power. How *wiathi* could be earned by poor men without *ithaka* nobody [...] could say [...] How fathers could remain men if they had no land for their sons, or sons become men without marriage, nobody knew. Women could scarcely marry men of no property, even when both had proved their adulthood in the forest. At the top of the social scale the demands of civic virtue, disputatious but slow to change, could not bridle wealthy men who built dissident coalitions wider than *mbari* or who enjoyed state power, first as chiefs and later as ministers of state. *Ndamathia*, a power to which wealth had been subject, was either dead or the devil. No rules of political accountability replaced the ritual of *ituika*. Generation succession passed into history, political succession was in colonial hands. Cash did not acquire the moral linkage that goats had had with people» (Lonsdale 1992: 462). L'argent – ou en d'autres termes, l'irruption d'un monde étranger, libre de tout contrôle des communautés locales, bref l'Etat national ou le marché néo-libéral – s'est attaqué aux liens qui unissaient, au cœur même de la reproduction sociale kikuyu, la richesse et l'ethos de l'homme accompli.

La migration dans l'imaginaire

LES TERRITOIRES DE L'IMAGINAIRE

Au préalable, considérons la notion d'imaginaire qui est au cœur de ce chapitre. Il est bon de la distinguer de l'imagination qui correspond trop – en français – à une faculté détachée des pratiques objectives: l'imagination serait ainsi arrachée au «réel». C'est en tout cas le sens qu'elle conserve dans la langue philosophique: «Faculté de combiner des images en tableaux ou en successions, qui imitent les faits de la nature, mais qui ne représentent rien de réel ni d'existant» (Lalande 1985: 467). Ce n'est pas le sens que nous donnons à la notion d'imaginaire qui, pour nous, est intrinsèquement ancrée dans les pratiques sociales aussi objectives ou pragmatiques soient-elles. Notre conception correspond pourtant bien au sens anglais du terme *imagination* qui se réfère à: «concept and fantasy, interpretation and metaphor» (Brinkman 1996: 1). En effet, l'imaginaire associe à une faculté créatrice qui tire ses matériaux du réel, les éléments rationnels et pragmatiques de l'esprit humain. Aucune distinction tranchée ne rend compte des interrelations constantes qui font la navette entre concepts et fantaisie, entre interprétation et métaphore. C'est dans ce mouvement permanent, en interaction avec le monde extérieur et les pratiques sociales qui y sont liées, mais aussi avec la représentation que les gens s'en font, que nous situons l'imaginaire.

Il suffit de rappeler que, à la suite de Gaston Bachelard, Gilbert Durand a mis à jour les deux «régimes de l'imaginaire» – diurne et nocturne – qui allient tant les aspects rationnels que fantastiques de l'esprit. Si nous ne détaillons pas ces structures anthropologiques de l'imaginaire, elles restent présentes comme un soubassement à notre conceptualisation, car la dynamique qui s'exprime dans les métamorphoses du schème migratoire montre bien l'incessant mouvement qui anime cet imaginaire. En étudiant quelques expressions particulières du schème migratoire, nous avons montré la vigueur de ses métamorphoses sous l'aiguillon des circonstances, de la personnalité des individus ou des possibilités «objectives» offertes par le monde extérieur. Ce schème nous semble bien correspondre à ce que l'auteur des *structures anthropologiques de l'imaginaire* appelle le «trajet anthropologique»: «l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique ou social» (Durand 1969: 38).

Cette conversation permanente, à l'intersection du monde objectif, des pratiques sociales et de l'imagination s'exprime aujourd'hui dans le schème migratoire. Nous avons souligné que les deux aspects de la transhumance personnelle et de l'archipel vertical pouvaient être perçus comme les deux expressions d'une même pratique qui allie l'imaginaire aux pratiques sociales les plus concrètes. En effet, ces pratiques migratoires trouvent leur origine dans l'ethos de l'homme accompli, le *mûramati* qui constitue le filigrane de notre travail.

Ce mouvement de va-et-vient constant entre les pratiques et la représentation que l'on s'en fait correspond bien à une forme «d'institution imaginaire de la société» au moyen de pratiques sociales à la fois instituées et instituanes. Comme l'affirme Cornelius Castoriadis, l'imaginaire est au cœur du social, au même titre que le monde objectif: «le monde social est chaque fois constitué et articulé en fonction d'un système de [...] significations, et ces significations *existent*, une fois constituées, dans le mode de ce que nous avons appelé l'*imaginaire effectif* (ou l'*imaginé*). [Chaque société est] prise incontestablement dans les contraintes du réel et du rationnel, insérée toujours dans une continuité historique et par conséquent co-déterminée par ce qui était déjà là, travaillant toujours avec un symbolisme déjà donné et dont la manipulation n'est pas libre, leur production ne peut pas être exhaustivement réduite à un de ces facteurs ou à leur ensemble» (1975: 205). En effet, cette production de sens trouve son explication dans le *trajet* incessant entre monde objectif et imaginaire qui s'harmonisent, se soutiennent et s'opposent l'un l'autre en une dynamique systémique. Dans le cas qui nous occupe, celui des métamorphoses du schème migratoire, cette confrontation, cette adaptation ou cette transformation du réel peut s'énoncer ainsi: lorsque les réalisations «objectives» (conquête de nouveau territoire, obtention de poste de travail) deviennent impossibles, les accomplissements que nous pourrions qualifier d'imaginaires (excellence religieuse, adéquation à l'ethos, événements miraculeux) ouvrent de nouvelles perspectives à la réalisation personnelle. Mais ces deux domaines participent bien l'un de l'autre: réel et imaginaire ne sont que les deux faces d'une même médaille²⁷³. Les pratiques sociales nous détournent des fantasmes d'une objectivité pure et expriment ce lien intime entre l'imaginaire et le monde objectif, qui se trouve enchâssé dans l'ethos de chaque société – donc ses valeurs – et qui s'extériorise dans les conditions prescrites pour l'accomplissement de soi, bref, pour devenir un homme.

²⁷³ En effet, ils sont consubstantiels l'un à l'autre, tant il est vrai que le monde extérieur n'existe, pour l'homme, que symboliquement, même si certains symboles peuvent exister autrement que symboliquement. C'est particulièrement le cas des réalités transcendantales ou objectives qui constituent probablement un monde indépendant et sans doute inatteignables, car ces objets ne nous sont connus que moyennant une faculté symbolique.

Le territoire de l'imaginaire s'étend ainsi sur les vastes contrées des représentations sociales que nous sommes contraints d'ignorer dans leur grande majorité²⁷⁴. Nous nous attarderons plus particulièrement sur le messianisme, dans sa composante millénariste, car celle-ci correspond aux pratiques sociales que nous avons relevées parmi les migrants kikuyus du plateau de Laikipia. Si l'on en croit François Laplantine, le messianisme se développe sur le terrain fertile de la désarticulation sociale et éclôt à la suite d'une période de purgatoire, ce qui correspond bien à la situation kenyane. Un messie surgit alors pour annoncer l'avènement de l'âge d'or ou du jugement dernier: la communauté des frères dans la foi sera alors accomplie et chacun verra ses attentes paradisiaques se réaliser sur cette terre (1976: 133-148). Cet auteur continue en soulignant les relations intimes qui unissent messianisme et possession – une forme particulière de prophétisme –, car: «Les deux phénomènes s'originent dans *une même matrice de l'imaginaire* qui renvoie à la mémoire collective, aux divinités ancestrales et aux esprits oubliés qui, profitant d'un cataclysme social, descendent sur terre et viennent hanter des populations entières» (Laplantine 1976: 151). Ce schème messianique correspond bien à la situation d'attente millénariste qui prévaut actuellement sur le plateau de Laikipia. Certes, nous ne pouvons pas parler de possession en tant que telle, mais l'expérience de la «vraie» foi que prétendent vivre les pentecôtistes nous semble bien s'apparenter à la possession, caractérisée comme une communication immédiate avec Dieu et une ineffabilité de l'expérience qui ne peut être comprise que par des élus qui l'ont déjà ressentie. Le foisonnement de nouveaux mouvements religieux – pentecôtistes ou indépendants – est un autre exemple, car ils participent tous à un titre ou à un autre à la matrice commune de l'imaginaire... kikuyu, aimerions-nous ajouter.

²⁷⁴ Par exemple, dans une perspective similaire, l'ouvrage d'Inge Brinkman (1996) présente une autre contrée de l'ethos kikuyu, puisqu'il s'attache à découvrir les représentations – ou la construction – des sexes (*gender*). Voir également notre compte-rendu de cet ouvrage (Droz 1997b).

Panorama religieux

Now, the point here [...] is that the customary dichotomy of pre-colonial/colonial/post-colonial distorts conceptions of religious change [...] The point is much more that through all these periods African religious movements were flexible and responsive, reflecting a great variety of aspirations and interests, and engaged both in micro and macro politics. (Ranger 1986: 49)

Comme le laisse entendre la citation mise en exergue, nous ne considérons pas les mouvements religieux dans leurs aspects théologiques, mais bien dans une optique sociologique. Sous certains aspects, les nouveaux mouvements religieux répondent, souvent avec des éléments messianistes ou millénaristes, voire prophétiques, à la désarticulation sociale et à ses effets désécurisants. Certes, ils ne se limitent pas à être les rejetons d'un contact interculturel dévastateur et expriment souvent une religiosité profonde; pourtant, nous excluons d'emblée cette seconde orientation de nos propos, car elle déborde du cadre que nous nous sommes fixé. Soulignons bien, pour éviter le reproche qui voit dans l'approche sociologique de la religion l'émanation du matérialisme, voire du cynisme, que nous nous limitons aux éléments sociaux des mouvements religieux et ne présumons en rien de la qualité de la foi des croyants. Cette objectivation ethnologique de la foi religieuse n'implique en aucune façon que nous la rabaissions au rang de simple moyen instrumental, mais nous nous refusons à la considérer – comme le veulent certains courants des disciplines religieuses ou philosophiques – comme essentiellement irréductible à l'interprétation sociologique. Elle ne l'est ni plus ni moins que n'importe quelle pratique sociale qui comporte tout aussi essentiellement un élément irréductible à l'analyse, car immanent à l'instant vécu. Ainsi, en dépit de l'insistance qu'il porte à la «vraie» foi et sur l'expérience immanente de la conversion «réelle», nous verrons que le Réveil Est Africain – féroce opposé à l'instrumentalisation de la foi – s'insère parfaitement dans ce cadre théorique.

Une seconde remarque préalable s'impose, car l'idée qui voit la conversion au christianisme comme un événement historique unique, fondateur d'une nouvelle société nous paraît prématurée. Il est effectivement trop tôt pour envisager l'événement historique constitué par l'introduction du christianisme sous cet angle singulier en Afrique. Les stratégies de réinterprétation culturelle, dont la religion chrétienne fait toujours l'objet, ont un effet encore bien indéterminé sur les sociétés africaines et nous ne pouvons affirmer dès maintenant qu'il s'agit là d'une rupture fondatrice d'une ère religieuse nouvelle. Nous ne rejetons pourtant pas l'hypothèse d'une séparation essentielle que le christianisme a instituée – au moyen de l'irruption

d'une transcendance irréductible – par rapport aux autres formes de la vie religieuse au sein de l'Occident (Gauchet 1985). En revanche, pour les autres régions du monde tout au moins, l'importance de cette rupture – exogène cette fois – est sans doute surestimée par précipitation ou par quelque inattention ethnocentrique.

Nous suivons donc Terence Ranger lorsqu'il affirme que: «Nevertheless, there is much evidence that early Christianity [...] spread like other African religious movements – through rumours of prophecy and healing, by seizure of those Christian rites and symbols which resonated most in a particular society, often accompanied by an enthusiastic surrender of charms and medicines [...] In some cases the Christian movement took on the character of a witchcraft eradication cult and was used by young men to immobilize the power of chiefs and diviners. In other cases the unofficial African evangelists, often returned migrant laborers pushing ahead of the missionary frontier, used the powerful symbols and rituals of their new religion to set up their own villages and to become headmen in their own right» (Ranger 1986: 33)²⁷⁵. Nous retrouvons là, quelques aspects sociaux du schème migratoire qui nous ont occupés lors du chapitre précédent: l'utilisation pragmatique de la religion en vue d'obtenir l'éducation et des emplois. La conversion religieuse considérée comme englobant l'adhésion à l'ensemble de la doctrine chrétienne ou comme une œuvre d'acculturation missionnaire, ne correspond donc pas au processus historique d'introduction de la foi chrétienne au Kenya. Le christianisme s'est trouvé d'emblée mis en concurrence avec l'Islam et des mouvements prophétiques qui surgissaient au XIX^e siècle²⁷⁶. Ainsi, mis à part les exclus ou les réfugiés de la Grande Famine, qui ont formé le lot des premiers convertis, les conversions du début du siècle, à l'instar des cours d'eau, suivaient souvent le rythme des précipitations atmosphériques: elles croissaient après les pluies pour se tarir en période de sécheresse, ou inversement. En effet, l'adhésion ou la conversion au christianisme dépendait alors des pouvoirs anti-sorciers ou des talents de pluviation des évangélistes (Strayer 1978: 14-59).

L'approche des premiers chrétiens kenyans était tout d'abord instrumentale: l'acte de foi dépendait des fruits qu'il pouvait apporter à son auteur. Comme pour les autres marqueurs identitaires, l'adhésion à un mouvement religieux pouvait varier selon les moments et les circonstances. La conversion participait donc d'un processus de réinterprétation culturelle commun à l'ensemble des pratiques sociales et induit par l'irruption de la

²⁷⁵ Le texte de Dozon (1995) reprend, avec éloquence, ces thèmes dans le contexte particulier de la Côte-d'Ivoire.

²⁷⁶ Voir Ambler (1995: 234), Lousdale (1995), Welbourn (1961), Wipper (1977) et Njeri (1984) pour quelques exemples kenyans de mouvements prophétiques.

Colonisation. Au même titre que l'identité ethnique, la conversion participait des stratégies de distinction et d'adéquation aux circonstances historiques, ainsi que du jeu sur les registres identitaires. En outre, cette évolution des identités, au sein des groupes locaux, se déroulait dans le cadre de luttes de pouvoir internes dans lesquelles les missionnaires s'immisçaient, à l'instar des explorateurs, puis des administrateurs coloniaux. L'emploi de la religion comme un instrument destiné à reproduire – ou à conquérir – une position au sein d'un champ²⁷⁷, aux enjeux essentiellement locaux, n'était pas sans analogies avec les autres métamorphoses du schème migratoire, telles qu'elles sont apparues dans les chapitres précédents, ou encore... avec l'utilisation actuelle de la notion d'ethnie dans le champ politique kenyan.

*

* *

Rappelons brièvement qu'en pays Kikuyu, le travail missionnaire s'est développé rapidement lorsque la religion et l'école se sont révélées être des moyens particulièrement efficaces pour obtenir un emploi dans la société coloniale. Pourtant, plusieurs crises soudaines ont contribué à modifier le cours de l'évangélisation. En premier lieu, la crise de la clitoridectomie a consacré l'émergence des Eglises et des écoles indépendantes; ensuite, le rapport Beecher sur le développement de l'éducation «africaine» a maintenu un climat de fronde et de dissensions religieuses. En second lieu, l'internement des missionnaires catholiques italiens au cours de la seconde Guerre Mondiale a partiellement désorganisé l'Eglise catholique. Puis, lors de la Guerre civile, la mise hors-la-loi des écoles et de la plupart des Eglises indépendantes, ainsi que la virulence missionnaire, tant dans les villages fortifiés qu'au sein des camps de détention, ont mis en sommeil l'évolution des Eglises indépendantes²⁷⁸. Tous ces événements ont contribué à modifier le cours du développement des différentes confessions.

Plus tard, les relations entre l'Etat kenyan indépendant et les différentes Eglises ont poursuivi une évolution en dents de scie. Après une période de non-intervention dans les affaires politiques, qui trouve son origine dans les séquelles laissées par l'Etat d'urgence, les différentes Eglises ont commencé à prendre position publiquement lorsque la situation politique menaçait la cohésion nationale (affaire des serments dans les années

²⁷⁷ Au sens que Bourdieu donne à ce terme.

²⁷⁸ Nous suivons l'usage courant qui qualifie certaines églises africaines d'indépendantes pour les distinguer des églises établies, tout en soulignant que de nombreux mouvements pentecôtistes sont également indépendants des églises établies (Neckebrouck 1989).

septante, controversée sur le parti unique ou le multipartisme, troubles ethniques)²⁷⁹. Dans leur ensemble, elles adoptent aujourd'hui une position en faveur du processus de démocratisation, tout en s'efforçant de ne pas être trop critique face aux hésitations gouvernementales.

*
* *
*

Croquons brièvement les nombreuses formes que les mouvements religieux peuvent prendre à la fin du XX^e siècle, en pays kikuyu. En bref, trois courants chrétiens ont joué un rôle important dans l'évangélisation du Kenya central: les catholiques, les protestants et les anglicans²⁸⁰. Pourtant, cette division demande à être précisée, car si pour les catholiques et les anglicans – les convertis de la *Church Missionary Society* (CMS) se sont rassemblés derrière la *Church of the Province of Kenya* (CPK) – elle ne pose pas de problème, le label «protestant» recouvre une immense diversité. Mais commençons notre tour d'horizon par les deux premiers courants.

Religion superficielle, suspectée de pactiser avec les anciennes pratiques religieuses kikuyus, telle est l'image – inspirée par le puritanisme protestant – que le catholicisme possède aujourd'hui chez ses concurrents chrétiens. Il demeure soupçonné de christianisme nominaliste et est quelque peu méprisé par les autres confessions chrétiennes qui prétendent détenir chacune la pureté de la foi dans son intégralité. Dans le même registre, le catholicisme est considéré comme dissimulant certaines activités «sataniques» par les membres du Réveil Est Africain. Comme dans d'autres pays d'Afrique, les aspects sociaux de la catéchèse, telles les activités paroissiales, l'enseignement et surtout les soins de santé ont fortement contribué – et contribuent toujours – au développement du catholicisme; même si les écoles catholiques n'étaient pas réputées pour être parmi les plus brillantes du pays²⁸¹. En outre, la nationalité des Pères (italiens et français) leur permettait de se dissocier du gouvernement colonial tout en les contraignant à une extrême prudence politique. Cette particularité du catholicisme contrastait fortement avec l'attitude des anglicans et des protestants tentés par la compromission politique et toujours soupçonnés de soutenir les Colons. La position politique presque marginale du catholicisme, au sein d'une colonie d'obédience anglicane n'est pas passée inaperçue aux yeux des futurs convertis, car: «Le christianisme qui est garant de la promotion matérielle et économique n'est pas le catholicisme des missionnaires

²⁷⁹ Voir les textes de Throup (1995) et Benson (1995).

²⁸⁰ Nous ne parlerons pas de l'Islam, ni des religions originaires de l'Inde, car elles ne concernent qu'une infime partie de la population du Kenya central.

²⁸¹ Voir les considérations de Neckebrouck (1978: 472-473).

	Anglican 7% ± 2%	Catholique 30% ± 5%	protestant 30% ± 5%	Indépendant 30% ± 5%	Orthodoxe 3% ± 2%
1890	Church Missionary Society (CMS)	Pères du Saint Esprit: Mission Consolata	African Inland Mission (AIMI) Gospel Society Mission (GSM sécession de l'AIM, 1911)	Church of Scotland Mission (CSM)	
1920 environ	Church Missionary Society	Pères du Saint Esprit: Mission Consolata	African Inland Mission: Gospel Missionary Society (assimilé par la CSM 1944)	Church of Scotland Mission Réveil Est Africain	African Orthodox Church (AOC, 1937) liée au KKEA. Affiliée à l'Eglise Orthodoxe Grecque (1946) (interdite de 1952-1963)
1995	Church of the Province of Kenya (CPK)	Eglise catholique	AIM Assimilée par la PCEA (1946)	African Independent Pentecostal Church of Africa (AIPCA), liée à la KISA. (interdite de 1952-1963. les fidèles se tournent vers la PCEA) African Independent Pentecostal Church of Africa Certaines Eglises pentecôtistes	<i>Akòrinò</i> (interdite de 1952-1963) <i>Akòrinò</i>

Figure 19: Les religions chrétiennes au Kenya central 1890-1995.

1890 : Seuls les courants missionnaires sont présents, avec l'islam et la religion kikuyu.

1920 : Il s'agit de la situation coloniale avant les premiers mouvements d'indépendance politique (KA, EAA, KCA) et religieuse (AIPCA, AOC).

1995 : Plus d'un millier d'Eglises ont fissuré de ces quatre courants entre 1920 et 1995.

KKEA : Kikuyu Karing'a Educational Association.

KISA : Kikuyu Independent School Association.

... : Et nombreuses Eglises.

Les pourcentages se comprennent par rapport à l'ensemble des chrétiens du Kenya et se réfèrent à 1970. Ils proviennent d'une compilation des rares données disponibles, dont la plus précise reste l'ancien texte de David B. Barrett et alii (1973). Notons que le Réveil Est Africain a également affecté l'Eglise anglicane et que de nombreuses Eglises pentecôtistes n'ont aucun lien avec ce mouvement.

italiens, mais la religion du colonisateur. Ce qui attire, c'est la religion du "plus puissant", de ceux qui commandent, qui contrôlent la situation et qui par là manifestent leur force supérieure» (Neckebrouck 1978: 472-473). En regard de ces observations, le relatif succès du catholicisme peut surprendre (il regroupe actuellement un tiers des chrétiens). Il faut en chercher l'explication dans la retenue prudente et les rares scandales qui entachent la hiérarchie – contrairement à d'autres courants chrétiens –, mais surtout dans l'implication sur le terrain des missionnaires catholiques, ainsi que dans le prestige papal, le catholicisme peut aussi représenter la «religion du plus puissant».

Ancienne Eglise de l'Etat britannique, la *Church of the Province of Kenya* (CPK) est restée l'Eglise des colonisateurs et est suspectée de connivence avec le Pouvoir temporel. Il est vrai que le rôle tenu par cette religion lors de la Guerre civile a laissé des traces douloureuses. Celles-ci ont réveillé les anciennes blessures de la controverse sur la clitoridectomie des années 1929-30, dans laquelle elle avait pourtant soutenu une position modérée (Strayer 1978: 140-152). Elle reste aujourd'hui associée au courant conservateur, bien qu'elle se distancie des positions gouvernementales en adoptant – de concert avec la PCEA – un regard très critique sur la politique (Benson 1995: 195). Selon David Barrett (1973), l'Eglise anglicane (CPK) ne comptait en 1972 qu'à peine plus de 8% des chrétiens de l'ensemble du Kenya, à peine plus du double de l'Eglise orthodoxe africaine affiliée à l'Eglise orthodoxe grecque depuis 1946.

L'Eglise orthodoxe provient d'ailleurs d'une fission du courant principal des Eglises indépendantes (AIPCA) qui recherchait une légitimité évangélique. A la suite d'un parcours tortueux, elle a obtenu la reconnaissance de l'Eglise orthodoxe grecque sous la direction du patriarche d'Alexandrie. Cette possibilité offrait une échappatoire au retour au sein du giron protestant ou anglican²⁸².

Les Eglises protestantes regroupent un petit tiers des chrétiens du Kenya central. La plus importante d'entre elles reste la *Presbyterian Church of East Africa* (PCEA), issue de la *Church of Scotland Mission* (CSM). Les protestants écossais de la CSM représentent ainsi la composante presbytérienne (PCEA) et les nombreuses Eglises pentecôtistes constituent une deuxième composante, très vigoureuse aujourd'hui. A la différence des anglicans, ces deux courants du protestantisme considèrent la consommation d'alcool et de tabac comme des péchés. Cet interdit confirme la rigueur de la foi que ces deux Eglises proposent et donne quelques éléments d'explication au laxisme prétendu des catholiques.

Aujourd'hui, la religion traditionnelle kikuyu a quasiment disparu – aux dires des migrants du plateau de Laikipia – et seuls quelques rares anciens

²⁸² Voir Sandgren (1989: 99-104) et Neckebrouck (1978: 353-359).

la pratiqueraient encore; nous ne la présenterons donc pas²⁸³. Les jeunes n'y adhèrent plus, mais retrouvent certaines caractéristiques de la religion kikuyu dans les pratiques rituelles des Eglises indépendantes qui continuent de se développer²⁸⁴. En effet, au cours des entretiens que nous avons eu, seuls de rares éléments concernant la religion précoloniale en sont ressortis chez quelques interlocuteurs âgés, telle la mention de rituels thérapeutiques, de l'existence du *thahu* et les quelques exemples d'intervention des «esprits» des décédés. Les textes sur la religion, écrits par des jeunes gens, sont restés muets au sujet des pratiques religieuses kikuyus; pourtant, ils présentaient parfois une image «conventionnelle» de «la religion des Kikuyus» issues de l'enseignement scolaire et fondé sur le texte de Godfrey Muriuki (1974). Ainsi, les pratiques religieuses ou thérapeutiques précoloniales ne jouent, en tant que telles, plus qu'un rôle très marginal pour les migrants, seule leur insertion dans un contexte chrétien les autorise à se reproduire dans les pratiques quotidiennes. Dans ce cas, leur origine «païenne» est déniée avec toute la vigueur nécessaire.

Considérons maintenant les diverses Eglises indépendantes issues des courants anglicans et surtout protestants. Comme dans le reste de l'Afrique sub-saharienne, les Eglises missionnaires ont eu à faire face au processus fissionnel qui a conduit à l'établissement de ces Eglises indépendantes africaines. Celles-ci se sont constituées à la suite de la querelle sur la clitoridectomie et sur la qualité de l'éducation (1929-1938). Au Kenya central, elles comptent d'ailleurs le même nombre d'affiliés que les protestants restés dans le giron des courants «orthodoxes»²⁸⁵. Le mouvement multiforme vers l'indépendance religieuse – stimulé également par le racisme colonial et l'activisme politique – a eu lieu simultanément à l'arrivée du Réveil Est Africain (1936-38) originaire du Rwanda. Il est donc pertinent de considérer, avec Terence Ranger, cette coïncidence comme une réaction des Eglises missionnaires à l'hémorragie de fidèles dont elles se voyaient l'objet: «movements of independency almost nowhere swept the mission churches away. There was a rallying by African mission Christians. In many places independency was countered by movements or revival from within the mission churches, led by African Christians and expressive of the dynamic values of popular Christianity. Often these mission revivals were as enthusiastic as any prophetic movements, sweeping across wide areas

²⁸³ Remarquons toutefois qu'une tentative de revitaliser les pratiques religieuses kikuyus a vu le jour en province Centrale, principalement dans le district de Mûrang'a. Il s'agit du mouvement connu sous le nom de *Thai* ou de *Nguaya wa Gakonya*. Les membres de ce mouvement prient les bras levés, tournés en direction du Mont Kenya et procèdent à ce qui semble être des pratiques religieuses précoloniales.

²⁸⁴ Voir Leakey (1977) et Kibicho (1972) pour la religion kikuyu.

²⁸⁵ Il ne s'agit bien sûr pas de l'église Orthodoxe.

like wild-fire and giving the colonial authorities the same anxieties as the Zionist and Apostolic movements» (Ranger 1986: 35). C'est exactement ce qui s'est produit au Kenya central où le Réveil Est Africain a opposé une alternative vigoureuse à l'Indépendance religieuse²⁸⁶. Pentecôtisme et Indépendance sont donc les deux faces d'une même médaille, ou selon notre hypothèse, les nouvelles perspectives de conversions thérapeutiques et, plus généralement, de mobilité sociale en vue d'une réalisation de soi²⁸⁷.

*
* *

Ainsi, des aspects de la religion kikuyu se retrouvent dans la doctrine de la plupart des Églises indépendantes, telles l'*African Independent Pentecostal Church of Africa* (AIPCA) ou les divers mouvements religieux *akûrinû*²⁸⁸. L'insistance sur les rêves, origine de prophéties et de messages de Dieu en est un exemple, à l'instar de la notion de *thahu* (souillure rituelle) qui explique l'isolement dans laquelle se maintiennent la plupart de *akûrinû* ainsi que leur rejet des objets européens (Njeri 1984). De plus, si le mouvement pentecôtiste est aujourd'hui extrêmement vivace dans tout le Kenya central, c'est sans doute en raison des liens qu'il entretient avec les pratiques religieuses précoloniales. Ceux-ci rendent partiellement compte du succès qu'il a connu dès son arrivée au Kenya et que l'exemple de la conversion, au cœur de la doctrine pentecôtiste, illustre à merveille: «la confession des péchés est un élément très commun dans la culture traditionnelle. En particulier l'équivalent traditionnel de la conversion, *guciaruo ûkabi*, comporte comme élément constitutif une "confession", un rite de purification, de réjection de l'"homme ancien" impur, *gotahekia*. Mais au-delà de ces éléments concernant uniquement la confession, nous commençons à nous apercevoir, en outre, que de l'étude de la tradition émerge une séquence événementielle (A) [Kwerira, Gothahekia, Kuhonoka] correspondant point par point à la chaîne des expériences constituant la conversion évangélique et pentecôtiste (B) [Repentance, Confession, Salut]» (Neckebrouck 1983: 300). Nous concevons le parallélisme mis en évidence par cet auteur entre certains aspects de la religion

²⁸⁶ Voir Neckebrouck (1978: 353-359, 1983: 92-96).

²⁸⁷ Voir les propos de Dozon sur l'adhésion au catholicisme et au protestantisme en Côte-d'Ivoire (1995: 150).

²⁸⁸ Voir pour la première l'étude extensive que Neckebrouck (1978) lui a consacrée et pour les seconds et les diverses églises qu'ils ont fondés, le mémoire de licence de Njeri (1984), Morovich (1995; 1996) et dans une moindre mesure Sandgren (1989: 121-136) l'article de Murray (1973) et Neckebrouck (1978: 180-185 et 1983); Buijtenhuijs (1971: 311-312) les mentionne brièvement, à l'instar de Lonsdale (1992: 444-445).

kikuyu et d'une part un mouvement pentecôtiste (AFA), d'autre part une Eglise indépendante (AIPCA), comme l'expression – dans le domaine religieux – d'un même principe de métamorphose des pratiques sociales et d'adaptation à la réalité sociale, qui caractérise les transformations du schème migratoire. A l'instar des premières conversions qui participaient d'un mouvement de mobilité sociale et de purification personnelle, l'expérience de la «vraie» foi s'inscrit dans une perspective identique: il s'agit à la fois d'un mode de purification et d'une prétention à la mobilité sociale. Dans une thèse déjà ancienne, Suzanne Abbot (1974: 137) remarque que les adeptes du pentecôtisme appartiennent plutôt à une couche relativement aisée de la communauté qu'elle décrit. Les observations que nous avons menées à Nyakinyua nous permettent d'apporter quelques éléments de confirmation: si les unités domestiques qui s'affirmaient *saved* ont refusé de travailler avec nous, elles affichaient pourtant des signes extérieurs de richesse qui laissent penser qu'elles se situent dans la couche relativement aisée, toutes proportions gardées, de la communauté. Ces quelques observations semblent confirmer l'hypothèse qui voit dans la conversion religieuse un mode d'accomplissement de soi.

Surestimer les aspects traditionnels du pentecôtisme serait négliger les propriétés essentiellement chrétiennes de ce mouvement, à l'instar de celles des Eglises indépendantes. Lorsqu'il parle du fondateur d'un mouvement pentecôtiste (AFA), Valeer Neckebrouck affirme: «C'est sa ferme conviction que Jésus reviendra sur terre, que ce retour est imminent et qu'Il sera aussi visible et réel que ne le fut sa mort. Il sera accompagné de milliers de Ses saints, et Il viendra inaugurer un royaume de paix et d'abondance qui durera un millénaire, pendant lequel le diable se trouvera enchaîné et empêché d'accomplir son œuvre nuisible. Toujours selon le témoignage scripturaire, l'avènement du règne millénaire sera précédé de la grande tribulation. A la fin du règne, Dieu jugera les vivants et les morts selon leurs œuvres. Ceux qui sont sauvés iront au ciel, tandis que les condamnés seront repoussés en enfer. Le bonheur des uns et le malheur des autres seront également perpétuels. Alors, ce monde-ci, qui a été pollué par le péché, passera définitivement et Dieu créera "un nouveau ciel et une nouvelle terre" où Sa justice régnera à jamais» (Neckebrouck 1983: 54). On peut chercher vainement des aspects de la religion kikuyu dans ce tableau millénariste.

Or, ce sont bien les particularités du millénarisme chrétien qui distinguent le pentecôtisme est-africain des autres mouvements chrétiens d'Afrique orientale. Ainsi, l'intrication de pratiques sociales «traditionnelles» et de la foi chrétienne puritaine qui caractérise tant le mouvement pentecôtiste que les Eglises indépendantes, n'implique pas qu'ils en deviennent païens pour autant. Il s'agit plutôt d'un exemple de syncrétisme semblable au catholicisme latino-américain, mais qui se trouve encore dans une phase précoce. Tant le pentecôtisme que les Eglises indépendantes proclament

un attachement littéral à la Bible, tout en y recherchant – plus particulièrement dans les Eglises indépendantes – des liens avec les pratiques kikuyus. Cette prétention originelle, qui a pu associer les Kikuyus à l'une des tribus perdues d'Israël²⁸⁹, a favorisé la diffusion de ces mouvements religieux dans les années trente, lorsque les autres courants chrétiens participaient activement de l'aventure coloniale. Ainsi, les missionnaires rejetaient les pratiques religieuses précoloniales et cherchaient à imposer une morale victorienne qui légitimait la hiérarchie coloniale. Les Eglises indépendantes ont donc pu prétendre à un christianisme pur, des «premiers temps», reprenant à leur compte l'aspiration égalitaire contenue dans les textes bibliques. C'est d'ailleurs cette prétention originelle – qui alliait une tradition mythique au christianisme biblique – qui a justifié la contestation de la domination politique et religieuse européenne. Aux yeux des fidèles, les missionnaires, les Colons et les administrateurs se sont paradoxalement métamorphosés en mécréants qui ne respectaient pas les enseignements bibliques... contrairement aux «purs» Kikuyus.

Par ailleurs, il est possible d'envisager ce fort penchant millénariste en relation avec d'autres traits des pratiques sociales précoloniales. Ainsi, si l'on en croit Robert Buijtenhuijs (1971: 47), les Kikuyus précoloniaux participeraient de la «guilt-culture» chère à l'ethnologie personnaliste américaine: «A notre avis la culture Kikuyu était à un très haut degré une "culture à thème de culpabilité" [...] où l'homme vit dans la crainte perpétuelle de transgresser des interdictions fondamentales intériorisées [...] Ce thème de culpabilité s'exprimait notamment dans la notion de *thahu* [...] et qui était "l'idée dominante et obsédante des Kikuyu"». Au vu de la quasi-disparition du *thahu*, nous pourrions penser que cette «culture à thème de culpabilité» s'est évanouie. Néanmoins, nous pouvons faire l'hypothèse d'un déplacement de cette inquiétude inhérente à la «personnalité kikuyu» vers «les voies obscures du Seigneur» qui s'exprime dans le sentiment, très commun, de vivre une période «maudite» dans laquelle Dieu s'est détourné de ses ouailles en raison de leur manque de ferveur.

Cette impression de vivre un purgatoire et d'attendre le Jugement Dernier donne quelque crédibilité à cette perspective. Il suffit ici de citer un de nos interlocuteurs qui manifeste bien les tribulations que les migrants kikuyus estiment vivre aujourd'hui:

Today, you will see that even a man of 40 years marrying a child in school and they call them *ndogo ndogo* (small small). Also you will see a man of 19 years marrying a women of his mother's age. Also women of today are marrying younger men as they have enough money. But this is not their wish, but it is the world ending and also money has spoil them. (JMK RA_W: 9)

²⁸⁹ KenyaIta (1978: 275), Nockebrouck (1978: 390).

Si les hommes mûrs épousent des enfants, et surtout les considèrent comme tels, si les jeunes hommes se marient avec des femmes de la même classe d'âge que leur mère, ce qui représente une forme d'inceste, c'est bien que le monde arrive à sa fin. Le retour du Christ est donc ressenti comme imminent et ses actions sont souhaitées dans toute leur matérialité: punition des suppôts de Satan et récompenses concrètes pour les fidèles. C'est exactement ce qu'affirme Valeer Neckebrouck lorsqu'il décrit l'attente millénariste des pentecôtistes kikuyus: «Le millenium est d'ordre eschatologique, situé dans l'avenir. Il est suscité par Dieu et centré sur son Messie, le Christ-Roi. Mais en même temps, et à l'encontre de l'eschatologie classique, son avènement inaugure un règne *terrestre* du Messie où ceux qui auront cru seront bénis, heureux et prospères. Les gratifications immédiates que le pentecôtiste kikuyu attend de l'Esprit sont également des éléments constitutifs du millenium différé» (Neckebrouck 1983: 342). Remarquons que si ces tendances millénaristes ne sont pas expressément présentes dans les anciennes pratiques religieuses kikuyus²⁹⁰, elles animaient les missionnaires protestants dès les débuts de l'évangélisation du Kenya et ont fortement teinté l'introduction du christianisme en pays kikuyu: «Faith Missions such as the Africa Inland Mission had a feeling that "the time was short" before the coming of the Lord, and god's agents should not heavily involve themselves in education» (Anderson 1988: 82). Associés à l'arrivée du Réveil Est Africain, ces sentiments ont informé les pratiques religieuses tout au long de l'évangélisation, plus particulièrement lors de la période de la Guerre civile, lorsque les prédicateurs «réveillistes» retournaient les anciens Mau Mau pour en faire les fervents propagateurs du millénarisme chrétien.

*
* * *

Pour compléter ce tableau des pratiques religieuses en vigueur parmi les Kikuyus, mentionnons encore les prophètes qui conservent toute leur pertinence aujourd'hui, contrairement aux devins-guérisseurs (*ando ago*). En effet, de nombreux interlocuteurs nous ont fait part de l'importance qu'ils attachent aux personnes qui ont reçu de Dieu le don de «voir»: les prophètes (*arathi*). Ceux-ci expliquent l'origine de troubles qui affectent quelques familles, tels la stérilité, les décès répétés d'enfants en bas âge, les affections chroniques, etc. Ainsi, les prophètes constituent souvent le dernier recours lorsque les dispensaires et les hôpitaux se sont avérés impuissants. Selon nos interlocuteurs, le patient se rend chez l'un d'eux ou,

²⁹⁰ C'est ce qu'affirme Neckebrouck: «Des tendances millénaristes caractérisées semblent avoir été absentes de la culture traditionnelle kikuyu» (Neckebrouck 1983: 343).

si le prophète est averti par Dieu de la cause du trouble, il peut également être envoyé chez le malade pour le conseiller. Le don de vision de ces prophètes ne s'arrête pas aux causes passées des malheurs familiaux ou personnels. Ils peuvent également deviner des événements présents mais géographiquement distants ou prophétiser l'avenir de chacun, pour autant qu'il l'ait «vu» ou rêvé.

Après la communication directe avec Dieu, le rêve est la seconde source de la connaissance prophétique. Précisons que l'état de sommeil total n'est pas requis pour recevoir des messages, car cela peut également se produire dans un état de semi-veille, comme nous l'avons remarqué lorsque nous collections des récits de rêves. Le rêve n'est donc pas un état anodin, il est toujours susceptible de se transformer en un échange avec la divinité ou le Malin. En effet, certains pentecôtistes le soupçonnent de faire partie des moyens sataniques destinés à tromper les hommes. Pour eux, le rêve est un état dont il faut se méfier, alors que dans l'esprit des migrants des autres confessions, il occupe une place similaire à celle du songe chez les *akûrinû*: il peut se révéler être un message divin (Njeri 1984). Par ailleurs, le rêve constitue un aspect essentiel de ce mouvement religieux et il a donné deux des noms sous lesquels ses adeptes sont connus: *aroti* ou *arathi*. Remarquons encore que la prophétie issue des rêves n'est par confinée aux *akûrinû*, car il existe de nombreux prophètes «indépendants» qui tirent également leur connaissance du rêve.

Avant la colonisation, les prophètes étaient nombreux et fort divers ²⁹¹, cependant, ils ne recevaient pas toujours un respect particulier chez les Kikuyus: «pour devenir prophète [...] il n'est guère nécessaire d'avoir atteint le statut d'ancien. Il n'est même pas indispensable d'appartenir au genre masculin. La vocation prophétique dépend entièrement de l'élection divine dont l'authenticité se prouve par la vérification des prédictions. Pour le reste, en tant que tel, le prophète n'a pas de statut particulier ou n'appartient pas à une catégorie, une classe ou un corps spéciaux» (Neckebrouck 1983: 359). Nous ne reprenons pas la distinction entre les diverses espèces de prophètes qu'effectuent David Anderson et Douglas Johnson (1995: 17), car elle nous semble trop fine pour cette esquisse rapide.

En outre, nous avons le sentiment que l'origine des différents types de prophètes que ces auteurs distinguent est la même et que seul leur succès relatif – la vérification des prédictions – permet de les distinguer. Ainsi, les prophètes précoloniaux sur lesquels nous possédons encore des informations, tel Mûgo wa Kibirû, seraient – pour ces deux auteurs – de «purs» prophètes, alors que les prophètes dont nous parlaient les habitants de

²⁹¹ Les articles de Lonsdale (1995) et de Ambler (1995), ainsi que les autres textes du recueil de Anderson et Johnson (1995) présentent un éventail d'analyses et de descriptions du rôle des prophètes et de leur insertion sociale au Kenya central.

Nyakinyua ne seraient que des devins oniromanciens (*seers*), car ils ne s'intéressent qu'aux questions personnelles ne concernant pas l'ensemble de la communauté. Cette distinction dépend donc tant du contenu des prophéties, que de l'adéquation entre la prophétie et le cours des événements – gage de son succès et de sa portée –, ou encore de la présence d'un observateur décidé à enregistrer des événements qui, sans lui, seraient progressivement tombés dans l'oubli ²⁹². Or, ces deux derniers éléments sont contingents et ne permettent pas de distinguer *sur le moment* un type de prophète d'un autre. En outre, le contenu de la prophétie peut a posteriori s'avérer concerner un ensemble de personnes plus vaste – une communauté morale pour reprendre les termes des auteurs – que le consultant et sa famille, à l'instar de ce qui se produit dans les situations de crises où un événement, au premier abord personnel, concerne en vérité l'ensemble du pays ²⁹³. Ainsi, nos interlocuteurs prétendaient que certains prophètes pouvaient – outre dévoiler l'origine des déboires personnels – prédire ou expliquer des événements d'ordre national, telle une catastrophe ferroviaire ou les causes d'une sécheresse. La distinction proposée par David Anderson et Douglas Johnson ne s'applique donc que difficilement aux prophètes kikuyus du Kenya central.

Ces prophètes kikuyus sont à distinguer des prédicateurs affiliés au courant pentecôtiste. Des prêcheurs font ainsi du prosélytisme sur les marchés à l'aide de leur seule voix, parfois soutenue par un porte-voix. Ils annoncent soit la fin du monde, soit l'imminence du règne de Dieu ou du *millenium*, et incitent l'assistance à se confesser publiquement pour être sauvée (*saved*) en recevant le baptême du Saint Esprit. A l'instar des prophètes, certains prédisent les événements à venir ou «expliquent», armés de passages de la Bible, les accidents extraordinaires ou les cataclysmes naturels. Ces modestes prédicateurs se transforment parfois en fondateurs de nouveaux mouvements religieux et rassemblent quelques dizaines ou quelques centaines de fidèles derrière eux, embryons de nouvelles Eglises, ou fondation de nouveaux *mbari* plus spirituels que fonciers ²⁹⁴.

²⁹² Nous ne pouvons que souligner le rôle fixateur de l'écriture dans la constitution des prophètes «nationaux» dont le souvenir ne s'efface plus. Sans rapport écrit, pas de prophète qui persiste à long terme dans le souvenir.

²⁹³ Le cas de Mũgo wa Kibirũ tel que le romancier Ngũgĩ wa Thiongo le présente est exemplaire à cet égard (1965).

²⁹⁴ L'analyse de Neckebrouck (1983: 368-372) au sujet de l'Apostolic Faith of Africa (AFA) présente quelques exemples de ces prédicateurs, tel le fondateur du mouvement ou les différents membres expulsés ou qui ont fait sécession. Il souligne par ailleurs les nombreuses similitudes entre les fissions religieuses et la constitution de nouveaux *mbari*.

La description suivante présente un exemple du surgissement, ou de l'irruption au niveau national, d'un nouveau mouvement religieux. Remarquons que rien n'en garantit le succès, puisque, selon toute vraisemblance, les principaux acteurs de ces événements étaient toujours sous les verrous en juin 1994.

Une femme renaît d'entre les morts, annonce le quotidien *Nation* trois jours avant Noël 1993²⁹⁵. Elle aurait survécu trois jours à la morgue de Nairobi, où elle a été conduite après qu'un sous-chef eut issu le certificat de décès. Deux cents fidèles d'une Eglise *Roho* (pentecôtiste), scission de la *Legio Maria*, ce sont rassemblés devant la morgue et le fondateur de ce mouvement religieux a finalement été autorisé à y pénétrer pour prier et appeler la jeune femme par son nom. A la surprise générale, une faible voix a répondu d'une des chambres froides et la femme en est ressortie très affaiblie, mais bien vivante. Les jours qui suivent, la police émet des doutes sur la légalité du certificat de décès, puis lance un mandat d'arrêt contre le responsable de la petite Eglise. Celui-ci se cache quelques jours, puis finit par se rendre à la police, non sans avoir rendu visite à la rédaction du quotidien pour y présenter sa version de l'événement. Il prétend être «aussi vieux que Jésus», pouvoir «téléphoner» à Dieu et avoir le don de parler en langue (anglais, français, latin et «beaucoup d'autres langues») lorsqu'il est inspiré. Il sera accusé de vol, de direction d'association illégale (l'Eglise n'avait pas été enregistrée comme telle) et de troubler l'ordre public. En effet, les quotidiens nationaux avaient consacré leur grand titre à cette nouvelle résurrection au cours de la période de Noël. La petite Eglise avait atteint soudainement une audience nationale et ses dirigeants sont devenus des martyrs, considérés par le pouvoir temporel comme de vulgaires bandits. Face à la tournure des événements, l'ex-morte a réaffirmé sa foi en la personne du dirigeant de ce mouvement religieux, le considérant comme Jésus-Christ, et certifié avoir décédé...

Au delà de son aspect rocambolesque, cet exemple participe des guérisons miraculeuses qu'effectuent les prédicateurs pentecôtistes, signe du pouvoir que Dieu leur a conféré. Les aveugles voient, les culs-de-jattes marchent et les morts ressuscitent: le *millenium* semble donc être proche. En effet, selon les Textes, il sera précédé de miracles semblables à ceux du Christ et ces prodiges marqueront sa seconde venue. La crédibilité que confèrent les quotidiens à cette affaire – partagés entre l'incrédulité et la tentation – montre bien l'extension de l'attente millénariste qui caractérise ces nouveaux mouvements religieux. Cette attente peut d'ailleurs prendre des formes violentes lorsque la déception suit l'espoir effréné de miracles, tel ce Jackson Makau, qui, après avoir participé à une semaine de guérison miraculeuse, n'a pu se résoudre à rentrer chez lui toujours

²⁹⁵ Voir ce quotidien entre le 22 décembre 1993 et le 4 janvier 1994.

invalide. La police a donc dû intervenir pour l'empêcher d'agresser les autres participants à la semaine de prières censée aboutir à des guérisons miraculeuses ²⁹⁶.

D'autres prédicateurs, bien différents de ces fondateurs potentiels d'Eglises autochtones, relèvent d'une autre logique. Il s'agit des évangélistes «internationaux» qui, comme Reinhard Bonnke, Don Double, ou T.L. Osborn, attirent des foules immenses à l'aide de moyens audiovisuels dignes des plus grands groupes de variétés ²⁹⁷. D'aucuns sont accusés de «voler» les croyants des petites Eglises indépendantes ou de détourner leur hiérarchie afin de «prouver» la validité de leur travail évangélique auprès des associations européennes, sud-africaines ou nord-américaines. Le fondateur de l'AFA (Nganga) critique d'ailleurs vertement ces prédicateurs: «[il] pointe [...] vers les activités de missionnaires blancs, représentants de minuscules groupes pentecôtistes anglo-saxons, parfois même des *Free Evangelists*, qui pour pouvoir continuer de bénéficier du support financier de leur base dans leur pays d'origine doivent être à même de prouver que leur zèle prosélytique n'a pas été déployé en vain. Or, détacher une section d'une église pentecôtiste déjà existante représente apparemment une voie plus rapide et plus facile pour arriver à cette fin que l'alternative consistant dans une campagne d'évangélisation visant à gagner de nouveaux convertis» (Neckebrouck 1983: 234). Cette quête effrénée de fidèles renforce encore le processus fissionnel inhérent aux Eglises pentecôtistes et indépendantes. Certains de leurs dignitaires se laissent tenter par la perspective séduisante de créer une nouvelle Eglise, et d'être ainsi non plus un membre éminent d'une Eglise, mais bien le fondateur d'un nouveau mouvement religieux, appelé à voir son nom inscrit en bonne place dans l'histoire de l'Eglise. Le parallélisme avec la fondation d'un nouveau *mbari* par un pionnier, qui réussit son établissement sur la Frontière en attirant de nombreux dépendants et membres de son propre *mbari*, est saisissant. Par ailleurs, si cette tentative de fission ou de détournement du mouvement comporte une dimension pécuniaire, beaucoup passent le Rubicon et fondent un mouvement religieux qui ne diffère du mouvement originel que sur des points de doctrine, somme toute, mineurs. Ainsi, la possibilité de «vendre» leurs fidèles contre une aide financière en vue de la construction d'un nouveau bâtiment religieux ou de l'adjonction de certains fastes aux services religieux, donne un surcroît d'intérêt à l'entreprise fissionnelle.

L'exemple de ces dignitaires, avides de richesse et de reconnaissance personnelle, fournit des arguments à l'interprétation qui voit dans la fondation d'un mouvement religieux une nouvelle expression du schème

²⁹⁶ *Nation* (25 janvier 1994: 5).

²⁹⁷ Voir l'analyse de Gifford (1987 et 1992) pour le cas de Bonnke.

migratoire. Nos interlocuteurs d'ailleurs étaient particulièrement diserts à cet égard:

Most of the people who change from one established church to another established church are people who have been leaders in their former churches. They have eaten church money and when asked they run away from that church to another. Some also have been caught doing evil things like stealing, prostitution and when they realise that they are known, they run away to another church. (HNM REL Q3)

Others lost to established church to another established church hoping that when he/she will join the next one, he/she will be given post like chairman, secretary, treasurer and will earn money which will be brought by the church members *mbeca cia mihothi* this was may be to the church which he/she was going tried to be given a post but meanwhile not possible so he/she went]? to that church and join another church thinking that it is very simple for him/her to get a post to that church. Other change thinking that he/she will become a pastor or bishop to that church as thinking that he/she might be appointed at that church to be a preacher. (SM REL Q3)

Some people change to new religious movements [or established church] due to various reasons: Some change due to dissatisfaction in the churches they are in (spiritual). Others due to ask of leadership post in their old churches. Others due to disagreement with other church members. Others in order to attract aid from western countries. They would like to attract the donor and the aid come through them. Other due to denial of some important church ceremonies, e.g. baptism of their children. Condemned people in their own churches. (WWW REL Q 2)

Appât du gain, conflits internes, convoitises hiérarchiques ou détournements de fonds ou de fidèles sont donc les éléments qui permettent d'expliquer les fréquentes conversions – ou changement d'affiliation – religieuses qui ont cours parmi les Kikuyus. Cependant, nous ne voudrions pas limiter ces pratiques à des aspects pécuniaires, car elles nous semblent correspondre également aux pratiques en vogue dans l'administration kenyane qui ne se bornent pas à l'enrichissement matériel. En effet, dans les deux cas, nous avons affaire à une tentative de réalisation personnelle, certes dépendante des moyens financiers, mais qui va au-delà de cette perspective matérialiste, car elle concerne, à nos yeux, l'accomplissement de soi dans un cadre plus vaste: l'obtention du statut de *mûramati*.

Remarquons, dans cette même perspective, que les fidèles ne sont pas insensibles au déploiement ostentatoire de la fortune de leur Eglise qui justifie, à leurs yeux, souvent l'affiliation à une lointaine Eglise étrangère. Cette attirance pour la richesse s'inscrit dans la droite ligne de la «théologie de la prospérité» propre au courant nord-américain du pentecôtisme (la richesse est un signe de Dieu, tout comme la pauvreté est un signe du péché) ou de certains courants du pentecôtisme nigériens ou ghanéens (Marshall 1993; Meyer 1995). Pourtant, dans le cas présent, la relation

entre l'opulence et la foi religieuse nous semble également plonger ses racines dans l'ethos kikuyu de l'homme accompli comme le révèlent les aspects redistributifs du *big man*. C'est d'ailleurs ce que John Lonsdale décrit lorsqu'il parle de l'ethos qui présidait à l'acquisition de richesse (Lonsdale 1992: 337). Être riche récompensait les hommes de bien, ceux qui faisaient preuve de compassion (*tha*) et redistribuaient leurs biens pour séduire de nombreux dépendants. Comme nous l'avons vu, le contre-exemple de la richesse égoïste attirait les accusations de sorcellerie, car elle était immorale et ne pouvait provenir que de sources occultes. Dans le cas des Eglises indépendantes kikuyus, le déploiement de richesse nous semble donc exprimer les liens intimes qui enchaînaient richesses matérielles et probité morale. La foi «vraie» doit logiquement s'accompagner d'un luxe ostentatoire, car la pauvreté des vrais croyants ne peut plaire à Dieu; comme le «vrai» *mûramati* exposait son opulence en signe de moralité. Répétons donc qu'il serait erroné de considérer le processus fissionnel – et les motivations des dirigeants des nouveaux mouvements religieux – sous le seul angle de l'appât du gain, car les connotations symboliques de la richesse dépassent les aspects purement pécuniaires.

Une dernière remarque, l'éthique chrétienne de la pauvreté se trouve à l'exact opposé de l'opulence qui sied à l'homme accompli ou aux responsables d'un mouvement religieux. Pourtant, elle est parfois évoquée, paradoxalement, pour expliquer la pauvreté soudaine d'une Eglise, interprétée comme une mise à l'épreuve des fidèles; ou dans un autre domaine comme une critique subversive de la corruption qui mine le monde politique et économique kenyan. C'est un autre signe de l'ambivalence qui prévaut dans l'appropriation des pratiques religieuses chrétiennes par les mouvements religieux indépendants ou pentecôtistes.

D'autres mouvements religieux étrangers ont pris pied sur le sol kenyan, aux côtés des multiples Eglises pentecôtistes ou plus largement protestantes, souvent originaires des Etats Unis. Ainsi en est-il de la *Yoido Full Gospel Church* en provenance directe de Corée du Sud²⁹⁸, ou des divers mouvements méthodistes scandinaves. Ce panorama ne saurait être complet, car nous devrions mentionner les milliers de mouvements religieux qui couvrent le Kenya. Leur taille et leur origine sont extrêmement divers, car certains ne regroupent que quelques dizaines de fidèles alors que d'autres atteignent des proportions respectables; ils peuvent provenir d'une scission d'un autre mouvement ou être le fruit d'une vision individuelle, être purement «africains» ou directement importés. Bref, toute tentative typologique dépasse de loin le cadre de ce bref panorama.

²⁹⁸ Voir Sunghoon Myung James (s.d.) ou encore dans un autre cadre, les propos sur l'apparition de Maitreya au Kenya (<http://www.cam.org/~paycette/maitreya.htm> ou au Réseau Tara Canada (Québec) C.P. 156, succursale abuntsic Montréal QC H3L 3N7 Canada).

L'INSÉCURITÉ OU LA PRÉCARITÉ DE L'EXISTENCE

Il suffit, ici, de rappeler que les conditions écologiques qui règnent sur le plateau de Laikipia jouent un rôle important dans la situation socio-économique précaire où se trouvent les migrants. En revanche, la situation politique récente et la violence brutale méritent quelques développements rapides, afin de poser le cadre où éclosent les réponses millénaristes au sentiment d'insécurité et à la précarité de l'existence.

La situation politique

Le premier Président du Kenya, Jomo Kenyatta a habilement favorisé son groupe ethnique. Les Kikuyus sont devenus, en raison du clientélisme politique²⁹⁹, les principaux bénéficiaires du développement économique qui a suivi l'Indépendance. A la mort de Jomo Kenyatta (†1978)³⁰⁰, le pouvoir politique, puis économique, est passé entre les mains du Président Moi, l'un des inventeurs du groupe ethnique kalenjin³⁰¹. Les Kikuyus se sont vu accusés – non sans raison – d'avoir détourné à leur profit exclusif les fruits de l'Indépendance. Le Gouvernement a alors favorisé un rééquilibrage ethnique de l'administration et du monde économique qui s'est traduit, pour les Kikuyus, par la perte de leur position dominante et par une progressive mise à l'écart des affaires publiques, puis du monde économique³⁰². Il est aujourd'hui clair que les Kalenjins et leurs «alliés» maasaïs ont largement bénéficié de ce processus de «rééquilibrage», à tel point qu'il est rare de trouver un bureau officiel sans quelque membre de ce groupe ethnique. Le rééquilibrage promis s'est avéré n'être que le remplacement d'un groupe ethnique par un autre aux commandes de l'administration kenyane.

Les Kikuyus vivent la période actuelle comme un purgatoire et attendent avec toujours plus d'anxiété leur retour au paradis gouvernemental qu'ils imaginaient devoir se produire au cours des élections de 1992. Lors de la campagne pour cette élection présidentielle, des troubles ethniques dans certains districts de la province de la Vallée du Rift ont mis aux prises des migrants kikuyus avec des groupes de guerriers kalenjins ou maasaïs. Ces conflits ont cristallisé les positions politiques des protagonistes sur des lignes ethniques et les Kikuyus font aujourd'hui figure de victimes de l'hégémonie kalenjin. L'élection de 1992 s'est soldée par le naufrage des

²⁹⁹ Voir Barkan (1984); Bourmaud (1988), CLARION (1994); Ikalikha (1995) Throup (1987b).

³⁰⁰ Voir Dauch et Martin (1985).

³⁰¹ Voir Bennett (1969: 77) et Throup (1987b).

³⁰² Voir Bayart (1989); Bourmaud (1988); Ikalikha (1995) et Throup (1993).

espérances kikuyus qui s'expliquent par les divisions internes de l'opposition et par le système électoral taillé sur mesure pour le président Moi ³⁰³. La victoire de Daniel arap Moi a sonné le glas des espérances revancheuses kikuyus et la perspective d'un retour au pouvoir s'est éloignée (Bourmaud 1993). Les Kikuyus ont donc vécu et vivent encore cette défaite comme injustifiée: ils sont démographiquement le plus important groupe du Kenya, et alliés à leurs «cousins» bantous, ils représentent près de la moitié de la population ³⁰⁴. La victoire «devait» donc leur appartenir si l'on suit le raisonnement ethniste en vigueur, aujourd'hui, au Kenya. En outre, les déclarations incendiaires de quelques ministres maasaïs et kalenjins, sommant leur groupe ethnique de se soulever contre les migrants kikuyus et les enjoignant à reprendre leurs terres «volées» ont rallumé les conflits ethniques en 1993 et 1994 et ont permis au gouvernement de créer – en expulsant les migrants kikuyus, établis dans la Vallée du Rift parfois depuis l'Indépendance – des *KANU zones*, libres de tout noyau oppositionnel. Ainsi, les communautés qui avaient voté pour l'opposition dans les circonscriptions du centre de la vallée du Rift ont été violemment évacuées ³⁰⁵ afin d'asseoir la domination absolue du parti gouvernemental.

Les troubles dramatiques, qui ont éclaté dans les districts voisins, ont presque épargné le plateau de Laikipia. Pourtant, celui-ci partage beaucoup de caractéristiques avec les régions sinistrées et constitue potentiellement une zone de conflits ethniques. A la position géographique du district – au sein de la province du Rift dont le centre et le sud sont censés «appartenir» aux groupes ethniques maasaï et kalenjin – s'ajoute sa composition ethnique: les Kikuyus y sont largement majoritaires, mais les Kalenjins y émigrent du district de Baringo et les Mukogodo Maasaï du nord du district vivent cloisonnés dans ce qui subsiste d'une réserve coloniale. La composition ethnique et le statut de région d'immigration du district de Laikipia reproduisent, à une échelle réduite, les conditions qui prévalent dans certains districts centraux de la Vallée du Rift. Cette analyse géopolitique n'a pas échappé aux migrants du plateau de Laikipia. Ainsi, l'apparition de troupes accompagnés par des gardiens turkanas, pokots ou kalenjins suscitaient une vive inquiétude, car chacun se demandait s'il s'agissait là des éclaireurs de bandes armées dont l'objectif présumé était de chasser les Kikuyus. Chaque accrochage, qui mettait aux prises des voleurs de bestiaux (maasaïs, kalenjins ou turkanas) et se soldait souvent par des morts, renforçait le sentiment d'insécurité.

³⁰³ Voir Fox (1996) et surtout Hagerud (1995).

³⁰⁴ Alors que Kalenjins et Maasaïs ne regroupent qu'un sixième de la population.

³⁰⁵ Voir Harnischfeger (1994) et Sottas et Droz (1995a). Il semble que le même processus soit à l'œuvre après les élections de décembre 1997, particulièrement dans l'ouest du district de Laikipia et dans la région de Nakuru...

Les rumeurs allaient bon train et ne s'étaient toujours pas tues en 1996³⁰⁶. En effet, l'existence prétendue de camps d'entraînement pour des bandes armées aux abords immédiats du district se murmurait de bouche à oreille et la persistance des accrochages interethniques n'auguraient pas d'un apaisement. Ces éléments font de ce plateau un lieu où les tensions souterraines sont exacerbées, ce qui explique partiellement le désarroi exprimé par l'attente millénariste.

Vols et viols

La violence est omniprésente dans la société kenyane. Les centaines de personnes lynchées par la foule chaque année en sont la preuve tragique, mais il ne s'agit là que de la pointe émergée de l'iceberg. Les agressions dans les villes sont en constante augmentation, tant en nombre qu'en degré de violence, à tel point que l'ONU a envisagé de quitter Nairobi et déménager ses «quartiers généraux pour l'Afrique»³⁰⁷. Dans les campagnes, et plus particulièrement dans les régions d'immigration récente, le vol et l'insécurité sont des éléments qui traversent la quotidienneté. L'habitat dispersé renforce encore le sentiment d'insécurité qui règne et facilite la tâche des voleurs. Ainsi, le vol de bestiaux peut avoir lieu de jour, lorsqu'une bande armée attaque les gardiens de troupeaux et disparaît avec les ruminants. Le même scénario se produit la nuit et la bande armée vide les enclos et agresse violemment les migrants qui se hasarderaient à sortir des maisons dans lesquels ils se barricadent. Malheur au berger ou au propriétaire qui tenterait de résister ! Il serait purement et simplement abattu³⁰⁸. Un commerce souterrain existe entre des bandes organisées et certaines boucheries des grandes villes. Les bestiaux sont transportés de nuit, par camion, pour être abattus, dépecés et vendus le lendemain, au lever du jour. En l'espace de quelques heures, il ne reste plus rien des bêtes dérobées. Pourtant, ce commerce bien que connu n'est pas considéré comme l'origine du vol de bétail par les migrants du plateau de Laikipia. Comme nous venons de le voir, ils rejettent d'emblée la responsabilité du vol sur les nomades maasaïs, pokots ou turkanas censés errer au nord du plateau et effectuer des raids de nuit. Remarquons que les groupes de pasteurs qui montent depuis la vallée du Rift avec leurs troupeaux pour échapper à la sécheresse donnent quelque crédit à cette rumeur. Outre les aspects politiques en rapport avec les troubles ethniques de ces dernières années,

³⁰⁶ Juin 1996.

³⁰⁷ Voir par exemple, *Nation* (1er janvier 1994: 28, 15 décembre 1993: supplément spécial), *Newsweek* (4 octobre 1993: 38) ou encore le cas d'un entrepreneur que nous avons relaté p.217.

³⁰⁸ Voir par exemple *Nation* (11 septembre 1993: 5).

ces représentations sociales plongent leurs racines dans l'histoire des relations interethniques entre les groupes pastoraux et cultivateurs. Les raids destinés à s'approprier du bétail ou des épouses émaillaient alors les relations de bon voisinage qui unissaient les groupes locaux. Les marchands de bestiaux volés contribuent à renforcer ces représentations sociales, car ils emploient volontiers des Turkanas ou des Maasais pour leurs rapines. En effet, outre le fait qu'ils savent dissimuler les traces des bestiaux volés, ces pasteurs ont la réputation de mener un troupeau avec une habilité extraordinaire.

Toutefois, le vol de bestiaux n'est pas le seul danger qui guette les migrants. Des cambrioleurs attaquent parfois les habitations isolées, torturent les habitants pour qu'ils révèlent où se trouvent leurs maigres économies, violent les femmes et éliminent les hommes qui tentent de résister. Ces cambrioleurs agissent en petits groupes, ils observent les allées et venues des habitants et choisissent le meilleur moment pour pénétrer dans les habitations. Tout étranger qui traverse une communauté – sans raison explicite – est regardé avec suspicion, car il pourrait s'agir d'un éclaireur venu préparer une agression. Nombreuses sont ces attaques qui restent ignorées des services de police, car les migrants hésitent à les signaler. En effet, les conséquences d'une dénonciation sont souvent pires que l'agression proprement dite. Lorsqu'une Land-Rover de la police débarque dans une communauté, les coups et les arrestations ont tendance à pleuvoir sur les jeunes gens, immédiatement soupçonnés d'avoir participé comme acolytes à l'agression. En outre, les membres des forces de l'ordre ont l'habitude de prélever une dîme avant de poursuivre les assaillants. Souvent, les voleurs ne sont pas retrouvés, et lorsqu'ils le sont, une partie du butin persiste à manquer...

Une dernière forme d'insécurité, moins violente, est celle que suscitent les différents escrocs qui écument les campagnes ou les petits centres de commerces, à la recherche de personnes crédules. Leurs tactiques sont habiles et aboutissent souvent à persuader le malheureux interlocuteur de leur confier quelque argent: promesse de commerce incroyablement rentable à la frontière éthiopienne ou ougandaise, achats de matériels divers au loin et à bas prix, loteries aux prix alléchants, participation à des groupements d'achat de terre fictifs, etc. Le migrant qui tenterait de saisir ces occasions «uniques» se verrait vite dépouillé de ses économies.

**DÉSARROI MORAL:
L'INADÉQUATION À LA RÉALITÉ SOCIALE, ÉCOLOGIQUE ET POLITIQUE**

Clarifions quelques éléments conceptuels avant d'analyser les stratégies des migrants pour faire face à la situation sociale, politique et écologique aléatoire dans laquelle ils se trouvent. L'aléatoire qui caractérise cette situation est un concept issu des mathématiques et intimement lié aux probabilités. Or, la notion de probabilité participe d'un monde où la téléologie a disparu, et elle ne correspond que très rarement à la perception du monde propre à la pensée «populaire» ou «sauvage». En effet, cette pensée «pratique» nous semble être caractérisée par l'absence d'actes «insensés», sans finalité explicite: tout événement est ainsi inséré au sein d'un dispositif interprétatif qui le réintroduit dans un monde connu, expliqué, déterminé par diverses puissances ou forces. L'aléatoire – dans son sens mathématique – n'a aucun sens pour les agents des pratiques sociales, car ils construisent un monde chargé de sens pour pouvoir y développer leurs pratiques. Appliquer le concept d'aléatoire aux pratiques sociales participe donc de ce que Pierre Bourdieu nomme l'intellectualisme: «[qui] est inscrit dans le fait d'introduire dans l'objet le rapport intellectuel à l'objet, de substituer au rapport pratique à la pratique le rapport à l'objet qui est celui de l'observateur» (1980: 58). Face aux événements extraordinaires ou aux perspectives d'un avenir obstrué, le rapport pratique au monde perçu se joue dans l'urgence de la quête d'un sens qui présente des débouchés instrumentaux. Il n'est pas question de rester inactif face aux coups du sort, mais bien de ruser avec lui, en bricolant des «solutions».

Pour mieux exprimer la relation à la situation vécue par les migrants kikuyus, nous nous résoudrons à parler d'*incertitudes*, en dépit – ou en raison – des aspects psychologiques qui y sont liés. Les tactiques mises en œuvre pour gérer les événements aléatoires se réfèrent aux incertitudes affectives suscitées par les événements ou les accidents extraordinaires qui rythment la quotidienneté. D'un point de vue pragmatique, il ne s'agit pas de définir des probabilités de réussite, mais bien de répondre aux incertitudes en proposant soit un mode opératoire qui garantisse le succès, soit une raison explicative à un événement, bref qui offre une «manière de faire» (de Certeau 1980). En parlant d'*incertitudes*, nous cherchons ainsi à exprimer le rapport pratique des migrants kikuyus aux événements extraordinaires d'une part, mais surtout à la situation globale que nous avons décrite.

Cette perception de l'extraordinaire qui ponctue le flux des choses formant la quotidienneté et de l'avenir en puissance, induit des pratiques sociales qui ont pour finalité de gérer l'incertitude qui en résulte. Pour ce faire, il s'agit de prêter un sens aux événements inquiétants qui enveloppent les migrants. Ce don d'un sens présente toutes les caractéristiques de ce que la linguistique nomme «l'acte performatif». Par l'application

d'un sens aux choses, on crée ainsi un fait accompli, on manipule le cours des choses, on gère l'événement – ou sa perception – qui se voit dépouillé de sa qualité d'extraordinaire et réintroduit dans la quotidienneté. Il s'agit d'une démarche – ou d'un subterfuge – qui n'est pas sans relation avec la *mētis* grecque (Détienne et Vernant 1978), puisque l'intelligence ruse avec le sort pour le rendre sensé. C'est dans ce cadre conceptuel, où la ruse côtoie le bricolage pour informer les «conditions objectives», que nous tenterons de comprendre les pratiques sociales des migrants et les rumeurs – expression de l'incertitude – qu'ils colportent.

L'accomplissement de soi aujourd'hui: idéal impossible ?

L'ethos kikuyu de l'homme accompli aboutit aujourd'hui à une impasse qui s'exprime par l'attente millénariste que nous avons évoquée. Le *mûramati* exigeait comme condition à sa réalisation au moins deux éléments fondamentaux: la terre et les enfants. Certes, ils ne constituaient pas, à eux seuls, des conditions suffisantes, car il fallait encore y ajouter le succès des entreprises personnelles de l'homme accompli potentiel – et de son épouse –, donc une implication totale et un travail sans repos de l'ensemble de l'unité domestique. Pourtant, travail et engagement personnel se révélaient vains sans la possession d'un domaine foncier et la mise au monde de nombreux enfants qui seules ouvraient la perspective d'un enterrement en tant que *mûhomori*, achèvement suprême auquel aspirait tout Kikuyu.

L'éventualité, toujours présente sur le plateau de Laikipia, d'un abandon du terrain dans lequel chacun a investi la majeure partie, ou l'ensemble de ses économies, voire de ses possessions, implique un retour piteux dans la région d'origine. Il s'agit là d'une perspective humiliante, tant pour le migrant que pour la famille patrimoniale, car elle est synonyme d'échec et de pression accrue sur les terres de la famille en province Centrale. En outre, elle met en évidence un investissement erroné dans des terres incultes. Or, rien n'est plus écervelé pour un agriculteur que d'acheter des terres stériles ! C'est pourtant la dernière perspective qui reste ouverte au prétendant à l'accomplissement personnel dépourvu d'emploi ou d'assise politique.

Aujourd'hui, le migrant peut encore espérer acquérir une parcelle en son nom, mais il est improbable qu'elle lui permette de subvenir à ses besoins. En effet, les terres à la portée financière des migrants sont situées dans des régions de savanes semi-arides et souffrent d'une faible et incertaine pluviosité. Le prétendant à la réalisation de soi, qui se voit contraint d'implorer l'aide de ses parents, rend par là son échec patent, même s'il conserve le mérite d'avoir tenté de fonder un nouveau *githaka*. Il se trouve devant le choix cornélien d'abandonner ses prétentions ou de voir sa famille souffrir de la disette, puis de la famine. Quelle que soit la perspective choisie,

il ne peut espérer remplir la seconde condition nécessaire à l'accomplissement personnel: avoir une descendance nombreuse et lui offrir les moyens de se réaliser.

Si le migrant ne peut pas nourrir son unité domestique, comment paiera-t-il les frais d'écolage, indispensable à l'éducation de ses enfants? Comment imaginer leur avenir, lorsqu'adultes ils demanderont à leur père les moyens de tenter eux-mêmes de se réaliser? Le prétendant au statut de *mûramati* pourra-t-il leur garantir, comme le prescrit la morale kikuyu, un accès à des terres cultivables? Au vu de la situation écologique, économique et politique qui règne sur le plateau de Laikipia, mais aussi dans la province Centrale – en raison du surpeuplement –, le migrant risque fort de sombrer dans le désespoir. L'accomplissement de soi semble être un idéal qui s'éloigne au fur et à mesure des efforts qu'il fournit pour le réaliser. Associée à l'environnement politique et à la violence ambiante, cette situation inextricable induit un sentiment d'incertitude – quant à l'image de soi, à l'adéquation de la morale kikuyu, à la pertinence de la migration, etc. – qui trouve souvent une réponse dans les innombrables mouvements religieux. Nous voyons là une explication de la vigueur des mouvements indépendants et surtout pentecôtistes, ou plus simplement du climat d'attente millénariste qui caractérise la vie religieuse du Kenya central. Le relevé des activités auquel nous avons procédé à Nyakinyua souligne l'importance des pratiques religieuses (groupe de prière, service religieux, entraide fondée sur une communauté de croyance). Ces activités «improductives» occupent une plage importante de l'emploi du temps des migrants et confirment la prégnance de l'attente millénariste. Ainsi, les territoires de l'imaginaire, ouverts à ceux qui font preuve d'une foi sans faille, sont promis aux «vrais» croyants. Le purgatoire que les migrants vivent actuellement les désigne tout naturellement pour accueillir le Messie lors de sa seconde et prochaine venue.

À côté de cette attente d'une récompense divine destinée à l'ensemble des croyants, une autre perspective d'accomplissement de soi s'ouvre pour de rares individus en communication intime avec Dieu. Il s'agit de façonner son accomplissement personnel en fondant de nouveaux mouvements religieux. L'analyse approfondie que Valeer Neckebrouck consacre au fondateur de l'AFA est éclairante à cet égard (1983), et si la généralisation de ce cas particulier s'avérait légitime, fonder une nouvelle Eglise pourrait être considéré comme un moyen de substitution à la constitution foncière d'un nouveau *mbari*. En outre, ces nouvelles Eglises de tendance principalement pentecôtiste affirment pouvoir lutter contre la sorcellerie qui envahit tant les rapports interpersonnels que le monde politique³⁰⁹. Cette prétention nous ramène à l'hypothèse qui voit dans les mouvements

³⁰⁹ Voir le texte de Dozon pour le cas de la Côte-d'Ivoire (1995).

religieux l'expression des incertitudes propres à la situation actuelle. En effet, les vellétés anti-sorcellaires de ces mouvements les relient aux rumeurs sorcellaires et au déchaînement de violence populaire qui est, nous le verrons, une autre réponse à la sorcellerie et à l'insécurité régnante.

En résumé, à défaut de pouvoir s'inscrire dans le territoire foncier, ou s'effectuer au moyen d'une réalisation professionnelle ou politique, l'accomplissement de soi passe aujourd'hui fréquemment par l'adhésion à un nouveau mouvement religieux, dans l'espoir d'être récompensé lors du *millenium*, ou, pour les plus audacieux, par la fondation d'une nouvelle Eglise. La réalisation personnelle se transpose dans les territoires de l'imaginaire, les seules étendues où l'ethos kikuyu peut encore s'exprimer aujourd'hui.

La culture du maïs et la pluie providentielle

"Nobody can eat beans alone" was an opinion often heard, or "if there is maize, things are all right, if there is no maize, whatever else there is, people see hunger". (Kohler 1987c: 17)

Tournons-nous, maintenant, vers le maïs pour apporter un nouvel élément au complexe millénariste qui s'exprime sur le plateau de Laikipia. Nous considérons l'attachement aveugle à cette culture totalement inadaptée aux conditions écologiques comme un effet du millénarisme qui enveloppe l'établissement dans la savane semi-aride. Ainsi, ce penchant pour une pratique culturelle incohérente nous renvoie à la persistance de l'idéal de soi, ainsi qu'aux prétentions à l'opulence des migrants. Pour justifier cette pratique trop souvent vouée à l'échec, nos interlocuteurs avançaient soit la richesse d'une récolte réussie, soit leur confiance en Dieu, pourvoyeur de pluies, soit la méconnaissance des autres cultures proposées (sorgho, éleusine). Ils prétendaient ne pas être en mesure de cultiver sur un champ entier ces céréales, pourtant adaptées aux zones semi-arides, ou ne pas savoir les intégrer dans leur alimentation quotidienne.

Cependant, jusqu'au boum du maïs dans les années trente, les parcelles cultivées étaient composées principalement de sorgho, d'éleusine et de divers haricots entremêlés dans un même champ!³¹⁰ Cette transformation de la diète a eu des conséquences défavorables sur le régime alimentaire,

³¹⁰ «White maize was introduced because of its high yields around 1920, and it soon became the staple food crop, being planted in both seasons and replacing the lower-yielding millets. The traditional beans such as *njahi* were replaced by higher-yielding and commercially more valuable varieties such as the haricot beans. Other crop introductions included European

car elle en a réduit la qualité nutritionnelle: «The diet was deficient in both calcium and animal protein [...] The Kikuyu had "chiefly a white maize which, as food for man, is far less satisfactory than the old mixed coloured maize which it had replaced in recent years" [...] Several decades of colonial rule in Kenya had, if we take nutrition as an indicator, lowered rather than raised the quality of rural life. British policy had led Kikuyu to grow white maize, which had a significantly lower calcium content than the traditional millets, and had encouraged the replacement of the calcium-rich traditional beans with nutritionally inferior varieties. A diminution in the number of livestock effectively reduced the main source of animal protein. Pressure on the land had removed the main source of vitamin A, the wild green vegetables» (Taylor 1974: 85). Ce tableau éloquent des modifications alimentaires induites par la Colonisation met l'accent sur l'appauvrissement générale de la diète kikuyu, que ce soit les produits agricoles, de cueillette ou d'origine animale. Certains anciens de Nyakinyua se souviennent encore de l'importance soudaine prise par le maïs dans l'alimentation quotidienne. La méconnaissance des pratiques agricoles associées à ces cultures paraît ainsi curieuse, car leur disparition ne s'est pas effectuée si rapidement. Il nous faut donc envisager cette ignorance dans un contexte plus vaste, en relation avec le processus de «civilisation» ou de «développement» de la «société kikuyu».

Mais considérons tout d'abord la richesse d'une récolte de maïs, car la question recouvre quelque complexité. Si les récoltes potentielles de maïs et d'éleusine sont presque équivalentes – 1'440 kg/acre et 1'530 kg/acre respectivement (Berger 1989: 75)³¹¹ –, les pertes dues aux oiseaux, négligeables pour le maïs, sont importantes pour le sorgho et l'éleusine et il est nécessaire de disposer du lever au coucher du soleil d'un gardien sur le champ peu avant la récolte de ces deux céréales. C'était généralement un enfant qui se chargeait de cette tâche. Or, les enfants sont aujourd'hui accaparés par l'école et la taille réduite des unités domestiques qui caractérise les communautés de migration récentes ne permet pas qu'une personne soit consacrée exclusivement à cette occupation. Ces désavantages ne devraient cependant pas peser trop lourd face à la perspective d'obtenir des récoltes nettement plus fréquentes (Berger 1989: 75).

Mais un autre facteur intervient pour compliquer le choix des céréales à semer. Les variétés améliorées de maïs – dont les semences doivent être achetées soulignons-le – présentent des récoltes potentielles sensiblement

vegetables and potatoes» (Taylor 1974: 84). Avec l'acacia, il s'agissait de la seule culture commerciale autorisée par les Britanniques dans les «Réserves africaines». Les cultures du pyrèthre, thé et du café ont longtemps été réservées aux Colons.

³¹¹ La culture du sorgho n'a malheureusement pas été envisagée par Berger. On peut cependant raisonnablement supposer qu'elle serait mieux adaptée aux conditions agro-climatiques de Nyakinyua.

supérieures (2'340 kg/acre) et la perspective de telles récoltes renforce l'attachement des agriculteurs à cette culture, d'autant plus que certains d'entre eux en ont fait l'expérience en province Centrale. Ces chiffres ne sont donc pas abstraits pour les migrants, car le souvenir de récoltes prodigieuses reste présent dans leur esprit. Si nous tentons une excursion dans l'individualisme méthodologique, nous pouvons également comprendre la culture du maïs comme un pari. Le petit paysan, «acteur rationnel» parierait sur la réussite d'une récolte record de maïs contre une faible récolte, plus plausible, d'éleusine ou de sorgho dont la commercialisation est peu profitable. Pourtant, le pari risqué ne correspond pas aux stratégies courantes des migrants, car les petits paysans ont plutôt tendance à minimiser les risques qu'à maximiser les bénéfices liés à un succès est aléatoire (Droz et Sottas 1997). Par ailleurs, ces dernières années, le prix du maïs a été maintenu artificiellement bas et a découragé les producteurs qui se sont peu à peu détournés de sa culture commerciale. Le prix des intrants agricoles a augmenté et les a rendus inaccessibles à bien des producteurs, au moment même où ces produits devenaient indispensables pour la culture sur les terres épuisées de la province Centrale. L'hypothèse qui voit dans cette pratique culturelle un pari rationnel nous semble donc devoir être rejetée, mais nous verrons que la notion de pari, sous une toute autre forme, rend compte de l'attachement à cette culture.

Il nous paraît plus adéquat de comprendre cet «aveuglement» comme une conséquence du millénarisme: ce placement risqué est un signe de la profondeur de la foi et cultiver de misérables céréales de savane reviendrait à douter de Dieu³¹². Ainsi, lors de conversations, lorsque nous demandions les raisons de planter du maïs alors qu'il était en train de sécher sur pied, nos interlocuteurs répondaient que la récolte dépendait de la volonté de Dieu, ce qui justifiait leurs pratiques culturelles. Soulignons encore la connotation symbolique attachée au maïs qui joue également un rôle décisif dans la passion consacrée à cette culture. En premier lieu, l'apparence de l'épi présente le signe divin de l'abondance lorsqu'on le compare à la maigre grappe de sorgho. En outre, le développement de la culture du maïs a accompagné le processus d'évangélisation. Le lien entre la culture du maïs et la religion chrétienne n'est donc pas fortuit.

Ainsi, à l'instar du christianisme, le maïs participe de la sphère du développement, du civilisé et du moderne, alors que les connotations afférentes à l'éleusine et au sorgho sont plutôt celles du primitif, associées aux anciens,

³¹² L'attachement «aveugle», et surtout répété en dépit d'échecs presque systématiques, à la culture du maïs nous semble ressortir bien du complexe millénariste en tant qu'abandon total entre les mains de Dieu. Il est également possible de considérer cette tentative dans la perspective d'une ordalie: le cultivateur met sa survie physique en péril afin de contraindre Dieu à intervenir pour le sauver (Le Breton 1991: 16-66). Remarquons que les deux interprétations ne sont pas exclusives.

ainsi qu'aux peuples du désert. Les uns comme les autres sont dénigrés pour leur «retard» dans la course au «développement». La culture du maïs est donc un moyen d'affirmer l'identité kikuyu face aux peuples du désert (Maasai, Turkana ou Samburu) dont ils désirent se distinguer. En effet, il devient d'autant plus important, pour les migrants kikuyus, de réaffirmer une distance symbolique que le processus de paupérisation – sociale et économique par rapport au niveau de vie dont le migrant jouissait en province Centrale – et l'essor de l'élevage rendent la distinction socio-économique avec ces groupes pastoraux plus difficile. La culture du maïs confirme, aux yeux du migrant, l'appartenance au processus de modernisation et au groupe ethnique kikuyu: la céréale devient un marqueur identitaire. En outre, elle récompense parfois le labeur du cultivateur par une récolte opulente et justifie ainsi son opiniâtreté à le semer en dépit de nombreux échecs.

On peut donc concevoir cet attachement à une culture peu adaptée dans une perspective millénariste. Une récolte réussie est un signe de la volonté divine, une confirmation du fait qu'en dépit des apparentes impossibilités à survivre comme cultivateur dans cette région, Dieu désire la présence des agriculteurs et même leur multiplication. Il s'agit d'un processus – proche de la prophétie auto-confirmante – censé ancrer des certitudes inévitables, car les migrants n'ont pas d'autre échappatoire que la savane. Ils font ainsi contre mauvaise fortune bon cœur en concevant leur situation comme une épreuve divine. D'une part, l'absence de récolte est le signe d'un manque de ferveur religieuse et d'autre part, une récolte réussie prouve la bienveillance de Dieu. Le succès révèle la mansuétude divine, alors que la faillite des récoltes exige de procéder à un examen de conscience. L'échec est le signe d'un état d'impureté, conséquence d'un défaut de prière, de péchés inavoués ou de l'absence d'une conversion «vraie». Quel que soit le résultat, il conforte les croyants dans leur certitude: la vie dans ces régions, comme ailleurs, dépend du bon vouloir divin. Ainsi, le cultivateur attend de Dieu la réussite d'une récolte exceptionnelle qui fera oublier les années de disette et permettra de retrouver une certaine sécurité alimentaire pour les années à venir.

Si nous observons plus précisément l'exemple de Nyakinyua, nous pouvons relever qu'un espoir plus concret est souvent évoqué par les habitants de la communauté. Un projet d'adduction d'eau depuis le massif des Nyandarua est en voie de réalisation dans la communauté voisine de Kwameru et l'adhésion au groupe qui le promeut reste ouverte aux résidents de Nyakinyua. Le tiers des unités domestiques a déjà payé la taxe d'enregistrement (500 shillings) au groupe qui soutient ce projet et la participation exigée des membres s'élève à 9'000 shillings. Cette somme est considérable pour les habitants de Nyakinyua, mais elle ne semble pourtant pas les détourner du projet. Les migrants ne restent donc pas les bras croisés à attendre une intervention divine, mais en accord avec l'idéal du *mûramati*,

ils mettent tout en œuvre pour réussir dans leur entreprise agricole. Cependant, si l'adduction se réalise, la quantité d'eau disponible ne permettra pas d'irriguer de grands champs mais seulement de modestes jardins familiaux. Par ailleurs, les conséquences des prélèvements d'eau en vue d'une irrigation à grande échelle, étudiées par Silvio Decurtins (1992), conduisent à moyen terme à la désertification de la plaine de l'Ewaso Ng'iro. Ils ne peuvent donc pas représenter une solution aux problèmes écologiques que les habitants de Nyakinyua rencontrent.

Un autre élément intervient pour augmenter les difficultés de ce projet, ou de toute autre entreprise d'envergure. D'une part, et c'est là une caractéristique des lieux d'immigration récente, l'habitat très dispersé de la communauté ne permet pas d'envisager des projets de développement autocentrés et d'autre part, la formation de groupes d'entraide (*Self Help Groups*) est défavorisée par la mobilité des habitants de cette communauté. En effet, le fonctionnement de ces groupes requiert une certaine constance dans leur composition, car ils impliquent un investissement en argent ou en travail à moyen terme. Or, des migrants découragés abandonnent relativement fréquemment leur parcelle, ce qui n'incite pas à la confiance mutuelle entre les membres de la communauté et limite les projets communs. En dépit de ces circonstances peu favorables, quelques habitants décidés à rester coûte que coûte ont adhéré à des groupes d'entraide originaires des communautés voisines dont l'un d'eux a entamé la construction de réservoirs personnels d'eau pour ses membres. Ces deux exemples soulignent une fois encore que l'intense activité des migrants et l'attente millénariste ne sont pas incompatibles. Le messie récompensera ses fidèles, si ceux-ci ont mis en pratique leur foi en persévérant – précisément grâce à la foi – dans les difficultés qui les mettent à l'épreuve. «Aide-toi et le Ciel t'aidera» répond au «Fais ce que tu dis» du *mûramati*³¹³.

Par conséquent, les habitants du plateau de Laikipia associent à leurs tentatives d'amener l'eau l'espoir millénariste d'une intervention divine qui modifierait durablement les précipitations météorologiques afin de favoriser la culture du maïs. Le modèle des pluies en vigueur sur le plateau tend à renforcer cette perspective providentielle. Les précipitations sont extrêmement localisées et, de ce fait, imprédictibles avec précision. Ainsi, une averse peut toucher une surface très faible et ne déverser que quelques gouttes insignifiantes sur le reste de la communauté. Si une seule forte pluie se déverse au moment judicieux, les élus auront droit à une récolte, alors que leurs voisins immédiats verront leurs plantes séchées sur pied. Comment expliquer cette injustice profonde si ce n'est par la volonté de Dieu ? De plus, les relevés hydrographiques montrent, outre l'extrême

³¹³ Voir Lonsdale (1992: 337).

localisation des précipitations, l'absence de cycles avérés, ce qui rend vraisemblable la possibilité de voir des années à fortes précipitations se succéder comme par miracle... Cette éventualité s'est d'ailleurs vérifiée pour une communauté voisine (Wiyumiririe). Des migrants se sont installés dans un lieu semi-désertique et après une décennie de sécheresse, ceux qui n'ont pas vendu leur parcelle jouissent maintenant d'une pluviométrie relativement favorable. Dieu sourit donc à ceux qui conservent la foi ! En raison du manque de fiabilité des pluies, il est tout à fait cohérent d'espérer une modification durable mais localisée des précipitations. Lucidement donc, l'intervention divine, qui récompense les croyants et punit les apostats, constitue un espoir «rationnel» pour les migrants kikuyus !

Espérance électorale

Tribe and state were not divergent paths to power, nor class and tribe exclusive communities of thought. (Lonsdale 1992: 354)

La longue période qui a vu l'élite kikuyu tenir les rênes de l'état kenyan représente un moment faste dans l'imaginaire des migrants kikuyus. Elle correspond aux années qui ont suivi l'Indépendance, caractérisées par une très forte croissance économique ainsi que par de nombreuses occasions d'enrichissement personnel. Les enfants scolarisés trouvaient facilement un emploi lorsqu'ils avaient leur diplôme en poche, la culture du café fournissait d'importants revenus financiers pour les petits cultivateurs, la participation aux groupes d'entraide soutenus par l'Etat permettait de moderniser son logement, de relier la communauté au réseau d'eau courante, puis d'électricité. Les terres, vendues par les Blancs qui quittaient le pays, pouvaient être acquises «facilement» grâce d'une part aux prêts garantis par le titre foncier, récemment octroyé, de la parcelle patrimoniale et d'autre part aux relations personnelles mises à disposition par un membre de la famille, employé comme fonctionnaire. Bref, l'avenir était radieux pour les petits entrepreneurs kikuyus.

Cette vision paradisiaque des années qui ont suivi l'Indépendance s'exprime dans les rumeurs messianiques ou sorcellaires qui animent la quotidienneté. Ainsi, en est-il de l'attente angoissée de l'avènement du Président kikuyu – assimilé à un nouveau messie à l'image de Jomo Kenyatta³¹⁴ – censé purifier la vie politique kenyane de la corruption et ouvrir les portes de l'opulence aux Kikuyus. Mais la rumeur ne fait pas que

³¹⁴ Kenyatta remplaçait souvent Jésus Christ dans les hymnes Mau Mau, inspiré par les cantiques chrétiens.

promettre le *millenium* aux vrais fidèles, elle explique également le calvaire présent en insérant le champ politique au sein de la lutte éternelle à laquelle se livrent Dieu et le Malin, origines ultimes des pouvoirs sorcellaires ou thérapeutiques³¹⁵. Nous présenterons deux thèmes qui nous paraissent significatifs des incertitudes qui envahissent actuellement les migrants kikuyu: le thé chinois et les suppôts de Satan.

Le thé chinois et les suppôts de Satan

Wambui, adolescente kikuyu disparaît subitement³¹⁶. Trois mois plus tard, fin 1993, elle réapparaît affaiblie, pâle et malade après avoir avorté chez son sauveur, un herboriste *akûrinû*. La rumeur court, «fidèlement» reproduite par les habitants d'une petite ville tranquille. Elle enfle pour présenter les faits sous un jour inquiétant. En «réalité», l'adolescente aurait été enlevée par une amie de sa mère pour servir de victime à un sacrifice satanique. Wambui aurait été cloîtrée dans une pièce durant les mois de sa disparition, avec pour seuls compagnons des cadavres, ajoutent certains. Elle ne serait sortie de la maison que quelques rares nuits pour se rendre dans une forêt proche et participer à un culte satanique. Accompagnée par la mère de son amant, elle se serait alors trouvée parmi un groupe de suppôts de Satan en tant que victime sacrificielle: on aurait offert son sang à Satan ce qui explique son teint blafard. Notre interlocutrice, amie d'une cousine de la victime, ajoute que le sang était ponctionné à l'aide d'une aiguille, et d'un geste elle souligne ses dires en montrant les veines de l'avant-bras. Un soir, la mère de son amant l'a emmenée dans une forêt plus lointaine pour l'immoler. Là, elles auraient dû retrouver les sacrificateurs, mais (heureusement) ils n'étaient pas au rendez-vous! Par dépit (!), elle conduit Wambui chez un herboriste *akûrinû* pour procéder à l'avortement du fruit des amours de son fils et de sa captive. L'herboriste demande que Wambui reste quelques jours avec lui pour vérifier le succès de sa potion, puis pris de remords, il reconduit la jeune fille chez sa mère. Le récit que fait Wambui de sa captivité chez la mère de son amant, laquelle se trouve être une excellente amie de sa propre mère, suscite l'arrestation

³¹⁵ La distinction théologique entre sorcellerie et le Malin ne correspond pas à l'univers sorcellaire kenyan. Neckebrouck, a montré que la sorcellerie est bien une expression du Malin (1983: 377-379), sorcellerie et satanisme se réfèrent bien au même univers, comme le montre la prétention des églises pentecôtistes à protéger leurs fidèles contre les attaques sorcellaires, élément qui incite nombre de croyants à recevoir le second baptême. Les subtilités théologiques quant au statut de la sorcellerie ne semblent pas avoir eu un impact important sur les pratiques sociales, qui restent empreintes des conceptions sorcellaires «traditionnelles» et d'un christianisme influencé par le courant pentecôtiste. Voir également Geschicre (1995: 250).

³¹⁶ Une première analyse partielle de cette rumeur a paru dans Droz (1994).

et l'inculpation de sa geôlière. Quelques semaines plus tard, la femme aurait été libérée grâce à une lettre imputée au procureur général du Kenya; notre interlocutrice laisse entendre par là que ce culte à Satan a des ramifications jusqu'au sommet de l'Etat. Dernier événement en date, l'accusée contre-attaque et dépose plainte pour faux témoignage contre la victime... à la délectation de la rumeur qui laisse entendre que la mère de Wambui fait partie des suppôts de Satan!

Comment comprendre ces événements dont le récit se murmure confidentiellement entre «personnes fiables»? Pourquoi se propage-t-il malgré ses invraisemblances? C'est dans un cadre politique et sorcier que nous proposons de comprendre cette rumeur que nous considérons comme une réponse à l'incertitude politique, car, comme l'affirme Peter Geschiere: «La sorcellerie semble fleurir sur l'incertitude de la politique moderne. Et l'autoritarisme de l'Etat – les décisions abruptes et imprévisibles du sommet politique – mène à une opacité qui semble engendrer une vraie prolifération des rumeurs et des pratiques de sorcellerie» (1995: 263). Mais en préambule, présentons encore trois autres rumeurs qui ont accompagné le processus de démocratisation qu'a subi le Kenya depuis 1991. Elles ont foisonné lors de la campagne pour l'élection présidentielle de 1992 et persistent sous une forme légèrement différente aujourd'hui.

«On» raconte que le culte de Satan est largement répandu parmi les politiciens proches du Gouvernement kenyan, voire même en son sein. Il serait ainsi la raison de son maintien au pouvoir en dépit de l'opposition de la majorité de la population. Des églises seraient dédiées à ce culte satanique et certains ministres n'hésiteraient pas à profaner des cimetières pour ériger des lieux de cultes à Satan. «On» trouve la preuve de l'implication des plus



Figure 20: Billet de 10 shillings, président Moi auréolé d'un serpent.

hautes instances de l'Etat dans ce culte en observant certains billets de banque, vecteur de la richesse. Celui de 10 shillings – retiré de la circulation en raison du mécontentement populaire – poursuivait la rumeur, représentait le portrait du chef de l'Etat auréolé d'un serpent, symbole du Malin.

Celui de 100 shillings exhibe dans son bord inférieur gauche – ici agrandi à droite – des silhouettes (des hommes nus, toujours selon la rumeur) qui dansent en priant. Or, chacun ici le sait, seuls les sorciers se permettent de danser nus³¹⁷. Comment de tels impairs ont-ils pu se produire si ce n'est grâce à des complicités au plus haut niveau ? conclut la rumeur.



Figure 21: Billet de 100 shillings, silhouettes dansant nues.

«On» raconte que les voyages du Président Moi en Chine ont tous été ponctués par des catastrophes nationales. De nombreuses vies ont été perdues dans des accidents et la rumeur veut que ces vies soient le prix exigé par les amis chinois du Président en échange de l'aide financière ou pour d'autres bénéfices plus obscurs, tel un accroissement de la vitalité personnelle du Président. Par exemple, «on» a expliqué ainsi la catastrophe ferroviaire de Ngai Ndeti qui a coûté la vie à plus d'une centaine de personnes en 1993 ou la noyade d'une cinquantaine de personnes à Mombassa (Mtongwe II) en 1994. Une autre rumeur, où la Chine apparaît, a circulé peu avant les

³¹⁷ En dépit de ce qu'affirme erronément Brinkman (1996: 120), la danse *kibuata* ne s'effectuait pas nu, mais bien ceint de nombreux ornements, outre les quelques feuilles qui couvraient le sexe du danseur (Leakey 1977: 429-432). Voir également notre compte-rendu de son ouvrage (1997b).

élections présidentielles de 1992. Il s'agit du danger de boire du thé avec des inconnus. «On» raconte qu'une certaine poudre provenant de champignons ou d'une herbe, d'origine chinoise l'une comme l'autre, était mélangée au thé habituel. Cette mixture a fait perdre toute volonté contestataire au malheureux buveur et, en décembre 1992, il a fini par voter, contre son gré, pour le Président haï.

Dans un autre registre, les chercheurs qui tentent de mener à bien des enquêtes dans le district de Laikipia se trouvent fréquemment confrontés à la suspicion populaire. «On» raconte que les suppôts de Satan recrutent leurs fidèles à l'aide de questionnaires. Ils commencent par poser des questions générales sur les besoins des gens, la taille de la famille, ou leurs préoccupations. Ensuite, ils reviennent et proposent à certains habitants de faire remplir ces formulaires par les membres de leur entourage, chacun recevra une somme non négligeable par formulaire rempli³¹⁸. Finalement, ces nouveaux employés seront «pris» dans l'Eglise satanique, sans trop savoir ce qui les a conduits à accepter cette adhésion, comme cela s'est passé pour les suffrages destinés à Daniel arap Moi lors de l'élection présidentielle de 1992. Mais puisque les bénéfices financiers de cette opération sont juteux, les questions s'apaisent jusqu'au jour où... un homme au volant d'une splendide voiture viendra leur demander leur premier (ou dernier) né pour un sacrifice. Le malheureux aura beau se repentir et tenter de refuser, mais rien n'y fera, il sera dans l'obligation de livrer son fils ou sa fille et ce sera la dernière fois qu'il le verra. La rumeur laisse entendre qu'après un tel sacrifice, le nouveau suppôt de Satan se jettera aveuglement dans le culte de son obscur maître. Et ce n'est que grâce à quelques repentis que l'«on» connaît la procédure employée.

Il faudrait rapprocher cette rumeur liée au pouvoir sorcellaire de l'écrit (questionnaires et formulaires) de celles qui courraient à la fin des années 20 sur l'explication de l'omniprésence du bréviaire entre les mains des missionnaires et de la puissance «magique» attribuée à l'écrit en tant que tel (Neckebrouck 1978: 157-159). Selon la rumeur, le bréviaire n'était qu'un registre où étaient inscrits les noms de ceux dont les terres attendaient d'être confisquées! Une autre rumeur a couru au même moment sur Jomo Kenyatta – associé au Messie – qui se voyait gratifié de la possession du livre symétriquement opposé puisqu'il s'agissait alors de la liste de ceux qui allaient recevoir des terres à l'Indépendance. Aujourd'hui, le Président Daniel arap Moi fait l'objet d'une rumeur semblable. Selon certains Kikuyus, la Bible que le Président porte toujours à la main, à côté de sa canne – symbole traditionnel de l'autorité –, serait un livre satanique d'où il tirerait sa «force» politique. La rumeur découvre la preuve de l'origine

³¹⁸ Ouvrons une parenthèse pour remarquer que cette description correspond étrangement à une partie de la recherche que nous avons menée à Nyakinyua!

diabolique du livre dans le fait que le Président ne l'ouvre jamais en public et qu'il est orné d'une couverture de cuir qui dissimule curieusement son titre. Il ne peut donc s'agir d'une vraie Bible, mais bien d'un ouvrage satanique subtilement déguisé.

Les rumeurs actuelles qui concernent les questionnaires trouvent leur explication dans la situation particulière du district de Laikipia. Les multiples enquêtes auxquelles la population du district a été soumise depuis une dizaine d'années ont rendu la collecte d'informations écrites très ordinaire. En effet, le *Laikipia Research Programme* et l'Université de Nairobi y ont procédé à de nombreuses enquêtes par questionnaires, recherches qui n'ont que rarement induit un retour tangible sous la forme d'un projet de développement. En outre, ces rumeurs se développent sur un terrain politique constitué par le recensement de 1989. Les résultats de cette enquête nationale sont longtemps restés environnés d'un certain mystère puisqu'ils n'ont été publiés que très tardivement, en mars 1994. Selon la rumeur, ce recensement aurait été gardé secret si longtemps, car il prouvait la domination démographique kikuyu, et par là mettait en évidence le «vol» de la victoire électorale. Remarquons que ce raisonnement souligne, une fois encore, les clivages «ethniques» qui traversent le processus de démocratisation, car il rend implicite le fait que tout Kikuyu est censé voter pour un Kikuyu.

Revenons à quelques éléments des rumeurs que nous avons présentées pour tenter de mieux comprendre les lieux où elles puisent leur potentiel de fascination ou de subversion. Un de nos interlocuteurs nous disait:

Devil worshipping in Kenya arose in the late 1991 just before the climax of elections activity where some Kenyans had to say that the President had imported an article/commodity which resembled a mushroom who could be put in tea and one would immediately be a member of devil worshipping or during the future elections, one would elect President Moi as the Head of State and also join KANU. Rumours spread about this commodity material {?} until all people became fearful. People started saying that the relief food being issued by the Government contained this "Gikunu" and people even if starving had vowed not to take this food. It was said that this "Gikunu" had originated from China. (anonyme)

Le lien est fait entre les champignons ou le thé chinois et la secte des suppôts de Satan, l'un comme l'autre participant du complexe sorcellaire que nous tentons de démêler. Le thé ensorcelé peut ainsi mener à une perte de soi, qui conduit à l'adhésion à la KANU³¹⁹ ou à la secte des suppôts de Satan. L'assimilation du parti politique au mouvement satanique

³¹⁹ Kenya African National Union. Parti politique au pouvoir depuis l'Indépendance.

est significative de l'association entre le politique et le sorcellaire que l'on retrouve ailleurs en Afrique sub-saharienne ³²⁰. L'Église du Malin peut mener, d'une part à la perte de ses enfants, sacrifiés en son nom, ou à la consommation du sang des victimes, cannibalisme euphémisé, pour obtenir un pouvoir économique; d'autre part au sommet du pouvoir politique par l'achat de votes au moyen d'une aide alimentaire qui contraint les affamés à adhérer aveuglement à la KANU. La rumeur bénigne qui tend à expliquer la victoire «impensable» de Moi en 1992 plonge bien ses racines dans les profondeurs de l'imaginaire sorcellaire: cannibalisme, meurtre rituel, pouvoir et richesse. Ainsi, l'utilisation politique de l'aide alimentaire lors de la campagne électorale de 1992 trouve une réponse dans la rumeur considérée comme un «mode populaire d'action politique» (Bayart 1981 et 1992, Mbembe 1992). Des politiciens de tout bord ont acheté des votes au moyen de dons de nourriture ³²¹. Or, la rumeur considère les attaches sataniques imputées à certains politiciens comme une des causes de leur situation alimentaire, fruit de la colère divine. Les dons alimentaires intéressés se transforment en support sorcellaire «chinois», pilier de la réussite kalenjin.

L'association entre le thé ³²², concentré de sociabilité qui scelle l'accord et aplanit les conflits, et l'aide alimentaire, signe notoire d'un échec personnel (le cultivateur, prétendant au statut de *mûramati*, n'est même pas capable de se nourrir) met le doigt sur le désarroi des migrants. Le vecteur de la communication sociale et de l'entraide – le thé – devient suspect de satanisme, au même titre que l'aide alimentaire, palliatif aux conditions écologiques impitoyables qui sont pourtant censées dépendre d'une volonté divine. Ouvrons une parenthèse pour préciser que le thé, introduit par les Britanniques, s'est vu totalement intégré dans les pratiques sociales d'accueil et d'échanges. Au sein d'une communauté, toutes les relations sociales, excepté le bref échange de nouvelles, sont marquées par le service d'une tasse de thé que l'on boit tout en exposant le motif de la visite. La qualité du thé servi indique le statut social et l'état économique de la famille hôte. La présence de sucre, la proportion de lait mélangé au thé, la quantité de thé par rapport à l'eau et la fraîcheur des feuilles séchées sont autant de signes qui permettent de positionner l'unité domestique au sein de la communauté et de prendre conscience des aléas économiques ou de ses rentrées financières et matérielles épisodiques. Or, si le thé – symbole de l'hospitalité – est le vecteur privilégié des relations sociales

³²⁰ Voir par exemple Dozon (1995) ou Geschiere (1995).

³²¹ Voir Bates (1987); Fleuret (1988) pour la question de l'aide alimentaire et Harnischfeger (1994) pour son emploi politique.

³²² Le thé s'est vu totalement intégré dans les pratiques sociales d'accueil et d'échanges (Lonsdale 1996a: 36-37).

au sein des communautés locales, il présente une image inversée lorsqu'il s'agit des relations sociales au-delà de la famille et du voisinage.

Nous entrons dans le royaume de la corruption qui a envahi la totalité du monde économique, politique et administratif kenyan (CLARION 1994, Throup 1993). Dans cet univers, le thé est le vecteur d'une autre sociabilité, celle qui se tisse entre les pauvres et les puissants. Le *chai* – prononciation kiswahili du mot thé d'origine chinoise – a pris le sens de pot-de-vin. Les relations sociales, de la simple interaction avec un fonctionnaire à la conclusion d'un contrat de développement, sont «huilées» par le *chai* qui en vient à symboliser, aux yeux de la population, la corruption colossale dans laquelle l'Etat se vautre. Remarquons que la décomposition de l'Etat n'est pas un phénomène récent. En effet, à la fin du règne de Jomo Kenyatta, la corruption avait déjà pris des proportions inquiétantes, mais c'est avec l'arrivée au pouvoir de Daniel arap Moi qu'elle s'est complètement débridée. Elle ne souffre aujourd'hui aucun contrôle et a tant investi les relations sociales qu'elle pourrait avoir atteint un seuil irréversible: c'est un mode de vie affirme le rapport CLARION (1994). Manger et partager devient bien dangereux dans cet univers satanique puisque le thé et l'aide alimentaire se transforment en pratiques sorcellaires. Soulignons que si le thé est le vecteur de la sociabilité, les billets de banque sont le vecteur de la richesse. Découvrir dans l'un et l'autre de ces éléments des signes sorcellaires met en évidence les cibles favorites des rumeurs – richesse matérielle et sociale – qui sont également les deux assises sur lesquelles se construit l'accomplissement de soi. Les deux symboles de l'opulence sont détournés par l'imaginaire sorcellaire qui en inverse l'image pour les transformer en symbole du pouvoir sorcier des «puissants» et non plus en reconnaissance sociale du statut de *mûramati*. Ce processus tente ainsi de disqualifier les fondements du pouvoir du monde politique: l'argent et la redistribution de richesse (aide alimentaire).

La Chine occupe une position ambiguë dans les représentations sociales des migrants kikuyus. En effet, les voyages du Président dans ce pays sont le résultat de l'offensive diplomatique chinoise des années 80 en Afrique. A titre d'aide au développement, ce pays a offert au Kenya un stade olympique, situé en face de l'université Jomo Kenyatta, réalisation personnelle du Président Moi en l'honneur de son prédécesseur³²³. Lors de son inauguration, le stade a accueilli les jeux panafricains, mais il ne sert plus que de lieu d'entraînement pour les sportifs kenyans. De plus, le stade «chinois» est le temple de quelques célébrations nationales, car c'est là que le Président réunit parfois le peuple lors des commémorations importantes.

³²³ Daniel arap Moi a élevé quelques écoles techniques supérieures au rang d'université pour lutter contre le bastion de la contestation que représentait l'université de Nairobi (Dauch 1983).

Il est donc opportun de rapprocher le stade «chinois» des succès remportés par les athlètes kalenjin dans les compétitions internationales. Pour les migrants kikuyus, il est sous-entendu que les bénéficiaires de l'aide au développement chinoise ont été, principalement, captés par le groupe ethnique kalenjin, dont les athlètes sont les héros. Début 1994, l'introduction d'un nouveau billet de banque de 20 shillings a vu l'adjonction d'une médaille et d'un coureur de fond – immédiatement qualifié de «kalenjin» – à la représentation du stade «chinois».

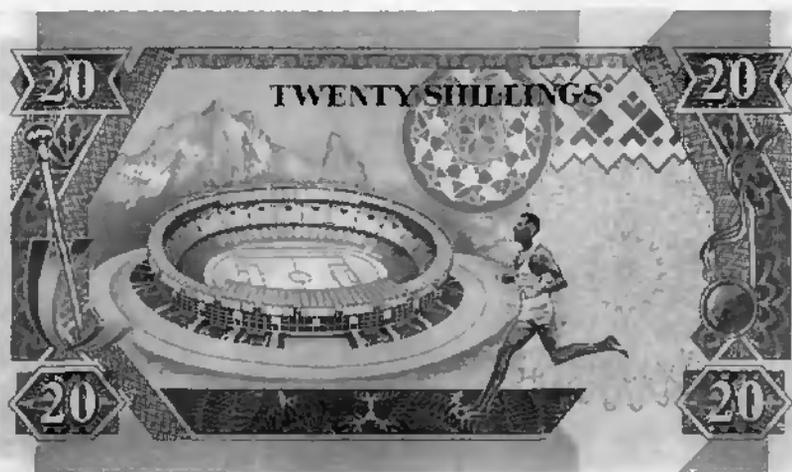


Figure 22: Billet de 20 shillings, stade et coureur «kalenjin».

Certain Kikuyus ont interprété cet événement comme la preuve incontestable de l'emprise «kalenjin» sur l'Etat kenyan. Faut-il tirer un parallèle entre ces rumeurs «chinoises» et la présence de quelques coopérants japonais à Naro Moru, dans le district de Laikipia ? Ils sont facilement repérés par les membres des communautés, lorsqu'ils circulent au guidon de leur moto sur le plateau de Laikipia. En outre, des touristes japonais logent à Naro Moru avant d'entamer une expédition au sommet du Mont Kenya ou sur la pointe Lenana, associés dans la religion kikuyu à la demeure divine. A l'instar de la centaine de résidents Blancs, les Japonais – si peu nombreux qu'ils soient – sont très visibles au sein de la population urbaine du district. Ils pourraient donner ainsi quelque crédit aux rumeurs qui circulent sur les liens «chinois» du Président et renforcer la vraisemblance de ces rumeurs en prouvant, par leur présence, la réalité de l'aide «chinoise».

Une explication populaire de la défaite électorale se trouve dans le pouvoir occulte dont tout politicien est investi par sa position sociale et par son succès. La devise des politiciens kenyans pourrait être «que le plus

«fort» gagne!». La «force» se comprend ici non pas comme puissance économique ou politique, celles-ci sont en dernier ressort redevables de la «force» de la personne; mais comme une source de puissance qui ne domine à long terme que grâce à des «aides» occultes³²⁴. C'est dans ce domaine particulier que l'«on» suppose les Chinois d'exceller. Les rumeurs qui associent les accidents tragiques aux voyages en Chine font explicitement le lien entre la longévité personnelle et politique du Président avec les vies perdues dans des catastrophes nationales. La réussite économique ou politique exige un tribut que les gouvernants paient trop volontiers, estime la rumeur. Remarquons que les administrés occupent, en quelque sorte, pour les gouvernants la même position que les enfants pour les parents: sacrifier ses administrés correspond donc bien à sacrifier ses enfants, pour le pouvoir économique dans un cas, pour le pouvoir politique dans l'autre. Cette logique trouve, dans la prégnance des rumeurs sataniques, une formulation en accord avec le contexte politique et religieux actuel. En effet, les relations entre richesse, santé et pouvoir sont exprimées dans le langage des pratiques religieuses kenyanes, caractérisées par l'éclosion de nouveaux mouvements religieux qui annoncent l'arrivée imminente du *millenium*. L'existence supposée d'une Eglise du Matin, fréquentée par les plus hauts personnages de l'Etat³²⁵, présente l'image inversée de ces groupes religieux. D'une part, la secte des suppôts de Satan ancre ainsi cette logique sorcellaire dans l'univers chrétien, d'autre part les récits de construction d'églises sur les lieux d'anciens cimetières offrent de nouveaux arguments à la rumeur frondeuse qui assimile le pouvoir politique à une dimension mortifère. Si des symboles ou des thèmes nouveaux apparaissent (construction d'églises) les éléments propres à la société précoloniale persistent (danse nue) et composent une image composite pour expliquer l'infortune.

L'histoire de Wambui, qui lie l'imaginaire à la réalité la plus crue (disparition, avortement et séquestration) est à comprendre comme le lieu de rencontre du climat politique et de l'histoire particulière. En effet, il s'agit sans doute d'une jeune fille «enlevée» par son prétendant comme cela se produisait rituellement dans le mariage kikuyu³²⁶, enlèvement qui s'est

³²⁴ Voir les considérations de Geschiere (1995) sur le versant accumulateur de la sorcellerie.

³²⁵ Le Président Moi assiste avec plusieurs de ses ministres à certaines «croisades» organisées par des mouvements pentecôtistes occidentaux (Gifford 1992: 166-167). Ce ne serait que pour mieux masquer sa «vraie» foi soutient la rumeur.

³²⁶ Nous avons vu que cette ancienne pratique du «rapt de la fiancée» légitime aux yeux de nombreux jeunes gens une vie commune préalable au mariage et dissimulée à la famille: c'est une forme de «mariage à l'essai», prélude au mariage officiel qui implique les deux familles patrimoniales.

mal terminé (avortement et conflit avec la belle-mère?). La victime, bouleversée par les événements intenses qu'elle a vécus, trouve dans leur expression romancée le moyen de retrouver une place auprès de sa famille et de son quartier: elle n'est plus une fille-mère indigne, mais la victime d'une secte satanique, sauvée de justesse par un pécheur repent (l'herboriste *akûrinâ*). Son récit repris avec ferveur par la rumeur s'enfle d'aspects politiques qui expriment les frustrations politiques récentes des Kikuyus. Cette teinte politique et satanique est, à n'en pas douter, ce qui suscite la popularité de la rumeur.

Les conséquences de l'affiliation à l'Eglise du Malin se portent sur la progéniture qui représente la condition *sine qua non* pour réussir sa vie, pour réaliser l'idéal de soi. Rappelons brièvement qu'il s'agit là d'un lieu déjà lourdement chargé d'angoisse puisque lors de la controverse sur la clitoridectomie, une rumeur concernant un plan diabolique des Colons avait vu le jour. Selon elle, l'interdiction de la clitoridectomie n'était qu'un premier pas vers la suppression de la circoncision masculine, qui devait mener à l'extinction biologique ou symbolique des Kikuyus. En effet, l'absence de circoncision impliquait l'anéantissement des capacités procréatrices tant des hommes que des femmes, donc de la progéniture. La rumeur voyait dans l'annihilation du groupe ethnique le plus sûr moyen d'annexer l'ensemble des terres kikuyus (Neckebrouck 1978: 382-390). Par ailleurs, la fin promise au malheureux alléché par le profit – la perte d'un enfant – rappelle les multiples récits de lycéennes «enlevées» par ceux que les romans et la presse nomment «*sugar daddy*». Il s'agit d'hommes d'affaires ou de politiciens prospères qui hantent les abords des écoles et entretiennent des lycéennes comme maîtresses secrètes. Outre les rares cas où la jeune fille disparaît purement et simplement, ces liaisons se concrétisent fréquemment par une grossesse qui aboutit souvent à un avortement ou à l'abandon du nouveau-né. Ce dernier élément nous ramène aux rumeurs de Wambui et des suppôts de Satan qui se concluent toutes par la disparition d'un enfant. La descendance reste donc toujours la cible du Malin, qu'il prenne l'apparence du missionnaire, du Colon, de l'homme d'affaires ou du Président.

En résumé, les symboles sorciers «découverts» par la rumeur sur des documents officiels et le sortilège chinois expliquent la défaite électorale et les difficultés économiques, voire écologiques, actuelles, tout en accusant implicitement – parfois même explicitement – le gouvernement d'appartenir à l'Eglise du Malin. L'histoire de Wambui inscrit ces événements, imputés aux puissants, dans le voisinage proche de la capitale du district de Laikipia. Chacun connaît ainsi «quelqu'un qui connaît» l'un des protagonistes, ce qui concrétise immédiatement les propos colportés par les rumeurs sorcellaires. Celles-ci plongent leurs racines dans des lieux symboliquement chargés d'angoisse et d'incertitude, puisque la procréation conditionne toujours la réalisation de soi: l'idéal du *mûramati*.

Sorcellerie et lynchages

Five people were lynched by mobs in separate incidents raising the toll since January to 458. Three gangsters were killed by a mob when they attacked Mr. John Kibwe at Muryoro trading centre in Nakuru on Monday. Mr. Kibwe was waiting for a salesman who had gone to supply goods to shops in a vehicle when he was attacked and slashed with a panga by three men. He screamed for help and people responded immediately, killing Mr. Jeremiah Mwangi, Mr. James Mbogo Mwaniki and a third person who was not identified. In Nairobi, two people were killed by a mob when they attacked Mr. James Nzuki in an attempt to rob him of his bicycle at Katani Farm in Embakasi. Mr John Omondi Opondo's body was found at Githunguri Farm Embakasi, Nairobi, after he was killed by a mob for unknown reasons. In Mûrang'a, a middle aged man was yesterday burnt to death by an angry mob and four other suspects narrowly escaped death after they were allegedly caught stealing a water pump near Mûrang'a town. The five had stolen the pump at Kambirwa Village.

(*Nation*, «Toll rises to 458 as five are lynched», 29 octobre 1993: 3)

Si l'insécurité et la violence traversent – comme le souligne la citation mise en exergue – l'ensemble des groupes et des régions du Kenya, elles ne restent pas sans réponse. Les répliques brutales que reçoivent tant les actions des voleurs que celles des sorciers se comprennent dans la conception du vol et de la sorcellerie qui prévaut aujourd'hui. Aux yeux de la population, faire un exemple semble être le moyen le plus efficace de dissuader les délinquants, ce qui souligne, une nouvelle fois, la méfiance dont la population fait preuve face au garant de l'ordre public qu'est l'Etat.

Les journaux présentent chaque jour des cas de justice sommaire et comptabilisent, au même titre que le nombre de tués sur les routes³²⁷, celui des personnes lynchées par la foule sur l'ensemble du territoire national. Il s'agit là d'un des moyens mis en œuvre par les autorités pour lutter contre les plaies qui rongent la société kenyane, car ces comptabilités macabres sont censées avoir un effet préventif sur les chauffards, les voleurs ou les sorciers. Au premier abord, ces trois catégories (chauffard, sorcier et voleur) peuvent paraître bien dissemblables, mais elles sont les symptômes d'événements asociaux, qui mettent en danger l'ensemble du corps social. Ainsi, les chauffards rendent tout déplacement risqué alors que l'on connaît leur importance pour la survie des unités domestiques du plateau de Laikipia; les sorciers s'attaquent aux succès des migrants et

³²⁷ Le nombre de tués par accident de la route s'élève à plus de 2'000 personnes par an; les routes kenyanes seraient ainsi quarante fois plus dangereuses que leurs équivalentes européennes ou nord-américaines (*Nation*, 9 avril 1995: 13).

détruisent leur santé, leur descendance ou leur biens, bref, interdisent la réalisation personnelle; les voleurs s'intéressent plus particulièrement aux biens matériels, mais ils n'hésitent pas à assassiner les victimes qui leur résistent ou à violer leurs filles. Néanmoins, contrairement aux deux autres éléments qui limitent le développement des entreprises des migrants (la situation politique et écologique), les habitants du plateau de Laikipia disposent de certains procédés qui leur permettent de réagir pour contrer ces menaces.

Précisions, au préalable, que les rumeurs sorcellaires, présentées dans la section précédente, sont à distinguer des accusations de sorcellerie qui éclosent au sein des communautés locales, car, dans ce dernier cas, il ne s'agit plus seulement de l'expression floue d'un mal-être généralisé, comme dans celui des rumeurs sorcellaires «politiques», mais surtout d'un moyen de régler les conflits interpersonnels issus des interactions quotidiennes. A cette distinction s'en ajoute une autre: l'origine de la sorcellerie. Celle-ci reste peu claire dans les propos de nos interlocuteurs qui précisaient que, n'étant pas sorcier eux-mêmes, ils ne pouvaient savoir, avec certitude, comment faire pour le devenir! De plus, ils renchérisaient en affirmant que l'on ne devenait pas sorcier si facilement... Néanmoins, deux origines se dessinent dans leurs dires: le pouvoir sorcier s'acquiert par héritage ou par apprentissage. L'héritage peut prendre deux formes, il est soit biologique et il s'inscrit dans le corps de la personne, soit spirituel et il s'agit d'un pouvoir qui se transmet à la mort de son possesseur. L'apprentissage s'effectue auprès de maîtres qui transmettent leurs connaissances contre une rétribution matérielle ou en nature (un membre de la famille). Les suppôts de Satan appartiennent à cette dernière origine, alors que le voisin sorcier peut participer de l'une ou l'autre de ces catégories.

Ainsi, comme auparavant, les tensions qui traversent les communautés peuvent s'exprimer dans le langage sorcellaire et convertir des suspicions ou des pratiques égoïstes en indices qui relèvent de la sorcellerie. Ces tensions, internes aux communautés locales, ont joué un rôle important pour susciter des accusations de sorcellerie: «Dans la société kikuyu la floraison de la sorcellerie nous paraît liée à une contradiction fondamentale au niveau du système des valeurs. D'une part, l'idéologie insiste fortement sur la nécessité de l'unité et de la cohésion favorisant de la sorte une conduite conformiste. D'autre part, elle valorise énormément l'épanouissement des talents personnels, se réalisant dans la réussite économique et la recherche du prestige social. Par cette seconde tendance elle pousse évidemment à la compétition et à la différenciation [...] La même richesse qui est la base de la position des *anene* [*big men*] devient, en vertu d'une logique implacable, le fondement même de leur impopularité et de leur déclin, parce qu'elle est de nature à provoquer jalousie et suspicion, suivies, peu après, par les accusations [de sorcellerie] qu'on connaît» (Neckebrouck 1983: 376). Si les *anene*, que nous nommons *aramati*, sont sujets à de telles

accusations, c'est bien parce que leur opulence n'est plus garantie par une large redistribution matérielle. Comme nous le mentionnions, opulence sans compassion signifie irrémédiablement sorcellerie. Par ailleurs, cette association entre richesse, âge mûr et sorcellerie confirme les considérations de Suzette Heald (1989) et de nos interlocuteurs. Ces derniers décrivaient effectivement le sorcier comme un être parfois âgé, mais surtout jaloux de la réussite de ses voisins: il désire les voir régresser et devient un obstacle au «développement» de la communauté. Néanmoins, si nos interlocuteurs associaient fréquemment sorcellerie et envie lorsqu'il fallait définir les raisons des usages sorcellaires, il ne semble pas que les exécutions sommaires ou les dénonciations pénales consécutives à des accusations de sorcellerie concernent uniquement des événements liés à la richesse.

Ainsi, Le cas de Wambui ne présente apparemment aucune relation avec l'opulence matérielle, mais ressortit au contraire du désarroi social (pratiques matrimoniales qui condamnent la jeune fille à prouver sa fertilité, situation politique qui laisse surgir des sectes sataniques, débouchés économiques absents, etc.). Nous avons montré que les rumeurs sorcellaires envahissaient des dimensions qui s'étendent maintenant au-delà de l'envie matérielle immédiate et de la jalousie de voisinage, à l'image des rumeurs qui s'attaquent au monde des puissants qui ne font plus preuve de compassion. Il ne s'agit pas seulement de jalousie matérielle, car les sphères du pouvoir national se trouvent au-delà des convoitises des migrants, mais plutôt d'une sanction morale à l'égard de leur pouvoir incontrôlé. La logique sorcellaire mise en évidence, par Valeer Neckebrouck, dans la société précoloniale s'étend maintenant à la sphère du monde politique. Cette extension a accompagné l'ouverture du nouveau champ de la migration sociale à la réalisation personnelle, puisque celui-ci découvrait les étendues nationales, situées hors du contrôle social des communautés locales, aux pratiques migratoires kikuyus. Il est loisible de concevoir cet élargissement des procédures sorcellaires comme une tentative de «moralliser» le champ de la migration sociale. Bref, il s'agirait pour les communautés locales de maintenir au moyen de la rumeurs un certain contrôle social sur les perspectives d'enrichissement offertes par l'Etat national.

Il existe bien une distinction pratique importante entre les deux domaines – voisinage et politique – qui constitue, aujourd'hui, le champ d'action favori des pratiques sorcellaires. Les accusations, à l'encontre d'un voisin, peuvent déboucher sur une exécution sommaire, alors que les rumeurs qui mettent en cause le monde politique ne font qu'expliquer, de façon impuissante, la situation socio-politique actuelle. Les pratiques efficaces qui permettraient de s'opposer aux gouvernants-sorciers, au même titre que les voisins ou les voleurs, se limitent aux périodes électorales, lorsqu'il est possible de ne pas réélire les sorciers présumés. Comme nous l'avons vu, elles se sont soldées par une défaite cuisante, que la logique sorcellaire, paradoxalement, peut seule expliquer: le pouvoir des

suppôts de Satan est vraiment trop «fort» et les électeurs manquent de foi pour y résister. Pourtant, en dépit de cette différence pratique, un lien intime existe également entre ces deux ensembles puisqu'ils peuvent se rencontrer soit dans des cas particuliers (Wambui), soit – comme nous en faisons l'hypothèse – dans le désarroi social qui accentue le déchaînement de violence meurtrière. Nous expliquerions donc la violence qui traverse la société kenyane comme une réponse «classique» aux événements de type sorcellaire: éliminer matériellement la cause du mal. Mais dans ce cas, les sorciers présumés restent intouchables et la violence se retourne, avec d'autant plus de force, sur ses cibles «traditionnelles»: le voisin soupçonné de sorcellerie et le voleur pris en flagrant délit qui ne reçoivent plus aucune compassion (*tha*).

L'image ambivalente de l'Etat national, à la fois omniprésent et lointain, absolutiste et inefficace, ou encore patron clientéliste ou protecteur et complice des malfaiteurs, nous semble caractériser sa fragilité: incapable de protéger ses citoyens, il répond par la violence à leur demande, mais au même moment, il reste une corne d'abondance pour les heureux élus. Ainsi, la protection physique dont «jouissent» les voleurs devient un indice supplémentaire de l'accointance de l'Etat avec les pratiques sorcellaires. De plus, l'incurie de l'Etat est mise en évidence par les désordres qui ressortissent de sa juridiction. Certes, les autorités interviennent parfois pour contrôler les chauffards, pour arrêter un voleur ou pour juger un sorcier, mais leurs actions semblent bien inefficaces, puisque la corruption permet aux suspects de se blanchir et de retrouver facilement la liberté: seuls les plus pauvres restent sous les verrous. Par ailleurs, les agents de l'Etat ne font pas exception à ce climat de violence, puisque les opposants politiques sont fréquemment arrêtés et maintenus en détention pendant de longues périodes sans jugement, ce qui renforce le sentiment d'impuissance et d'arbitraire de la population. De surcroît, les forces de l'ordre n'hésitent pas à placer des objets compromettants ou à soudoyer des témoins afin d'accuser les suspects «politiques», renversant ainsi le principe de la corruption qui de passive (fermer les yeux) devient active (transformer les évidences)³²⁸. En conséquence, même si les prisons kenyanes sont connues pour être de véritables enfers, même si les forces de l'ordre font preuve d'une rare violence à l'égard des suspects, même si les châtements corporels sont des peines prévues par la loi (les coups de canne s'ajoutent aux mois de prison, tout comme les travaux forcés peuvent remplacer l'incarcération), nos interlocuteurs considéraient l'Etat comme laxiste.

³²⁸ Les tribulations de deux personnages célèbres (Ngũgĩ wa Thiong'o et Koigi wa Wamwere) sont exemplaires à cet égard. (Ngũgĩ 1981b; Amnesty International 1994, <http://www.cornell.edu/Alumni/koigi.html>; <http://www.spidergraphics.com/khr/khrld.html> et autres liens).

*
* *
*

Le fait de s'en remettre, toujours plus, aux personnalités politiques pour réaliser les projets des communautés nous semble confirmer le déclin des réseaux de solidarité fondés sur la parenté ou le voisinage. En effet, le contraste est frappant entre cette dépendance de la manne politique et l'idéologie du *Harambee* qui a prévalu tout au long de l'ère Kenyatta. Ces réseaux familiaux ne sont plus en mesure de mobiliser les ressources nécessaires au développement régional, contrairement à ce qui se passait dans les années qui ont suivi l'Indépendance, lorsque les groupes d'entraide ont su contraindre l'Etat à investir plus qu'il ne le désirait³²⁹. Cet affaiblissement des réseaux de solidarité va de pair avec une diminution du contrôle social que la parenté et le voisinage exerçaient au sein des communautés locales. Dans le cas des accusations de sorcellerie ou de vol, la réputation de la famille peut jouer un rôle apaisant ou constituer un catalyseur. Le jeune de «bonne famille» peut ainsi voir son larcin considéré comme négligeable et être remis aux sanctions de sa famille, alors que son homologue d'une famille à la réputation peu brillante peut être exécuté sur place. En effet, le capital de prestige de chaque individu dépend partiellement de celui de toute sa famille, puisque, dans un cadre qui ne permet que difficilement une institutionnalisation du capital sous forme de titre scolaire par exemple, la réputation de la famille représente un gage de capital de prestige; en outre, on présume l'hérédité de certains types de comportements, ce qui renforce – ou indique – le rôle de la famille biologique. Selon la réputation de la famille, ses enfants seront accueillis avec hospitalité ou évités avec méfiance: les jeunes gens restent ainsi tributaires du capital de prestige de leurs parents.

L'exemple des communautés de migration récente est saisissant à cet égard, car les migrants sont le plus souvent isolés et très mobiles. Ils ne sont pas – encore ? – enchâssés dans le champ du capital de prestige, dépendant des pratiques sociales de l'ensemble des membres de la famille étendue. Or, lorsque la famille est absente et inconnue, la réputation de chacun ne peut s'ancrer dans l'histoire familiale – comme c'est le cas dans les communautés de la province Centrale – mais doit se construire sur le terrain vierge de l'anonymat. Le migrant, qui arrive dans une communauté, reconstruit sa réputation à partir de rien, ce qui aggrave encore le sentiment d'insécurité. En effet, personne ne sait qui est qui et les soupçons ou les rumeurs peuvent aller bon train sur ce terrain vierge de toute référence familiale ou de voisinage. Pour pallier ce défaut d'ancrage social, chacun observe son voisin afin de déterminer s'il restera ou déguerpira après s'être

³²⁹ Barkan et Holmquist (1986).

endetté; afin de jauger si ses comportements font de lui une personne de confiance ou dénote plutôt d'un individu avide de jouissance immédiate. Certes, la situation ne correspond pas à une véritable *tabula rasa*, car certains migrants proviennent d'une même communauté et emportent avec eux une partie du capital de prestige de leur famille. Ils jouissent ainsi d'un avantage sur ceux qui s'établissent seuls, puisque même une réputation qui n'est pas sans tache vaut mieux que pas de réputation du tout.

Cette dépendance à l'égard du capital de prestige de la famille est mise en évidence dans les cas d'accusations de sorcellerie ou de vols répétés, car ceux-ci brisent encore aujourd'hui les liens familiaux. L'opprobre est tel qu'il n'est plus possible pour la famille étendue d'héberger en son sein des rejetons convaincus de vol ou de sorcellerie. Les pressions et les suspicions du voisinage sont ainsi suffisamment fortes pour que l'accusé soit exclu du giron familial. La famille refusera dès lors, toute relation avec le voleur ou le sorcier, à l'instar de ce qui se passe pour la personne coupable de ne pas suivre les recommandations émises lors d'une réunion de famille. Les propos que Suzette Heald tient à l'égard des Gisu peuvent très bien s'appliquer à la «société kikuyu»: «For far from supporting the individual, it is often members of the family who are most concerned to repudiate him and act thus to protect themselves from each other's felonies. To a lesser extent, the wider lineage is under the same constraint since the misdeeds of its members tend to get it a bad reputation as bad habits are believed to run in families. Thus the wider kindred too often feel bound not only to warn an impenitent individual but also to indicate publicly that they too deplore his actions» (Heald 1989: 170-171). C'est exactement ce qui se passait au cours de la période précoloniale, au moment où le vol était considéré comme un grave délit. Un ensemble de procédures codifiées permettait de traiter les voleurs, selon la gravité de leurs actes, jaugée aux types d'objets dérobés et au nombre de récidives (Leakey 1977: 1023-1024). Dans les cas graves, lorsque le voleur récidiviste finissait par être tenu pour irrécupérable, les membres de la famille de l'accusé devaient le mettre à mort, d'une part pour éviter que des représailles (*vendetta*) ne s'effectuent contre les bourreaux – ou leur famille – et d'autre part pour afficher le rejet dont le voleur, à l'instar du sorcier faisait l'objet, même par les membres de sa famille (Kenyatta 1978: 230, 301-302; Leakey 1977: 1024, 1216-1217). Les exécutions capitales n'avaient lieu qu'après de longues procédures, en présence et avec l'accord des membres de la communauté locale. Lorsqu'elles n'étaient pas effectuées par les membres de la famille du coupable, les guerriers (*aanake*) les menaient à bien, en tant que représentants exécutifs du conseil des anciens³³⁰. Certes, des exécutions sommaires avaient parfois lieu, lorsqu'un voleur était pris sur

³³⁰ Prins (1956: 105).

le fait par le propriétaire. Pourtant, à moins que le pillard n'ait été rejeté par ses proches, les conflits entre la famille du décédé et celle de son assassin étaient fréquents et devaient limiter ces gestes de justice immédiate. Grâce à un ensemble de procédures codifiées, un mode de contrôle de la violence aveugle existait bel et bien.

En outre, bien que la sorcellerie ait été très présente, le vol avec violence semblait rare au sein des groupes locaux, à l'exception des raids effectués par les jeunes guerriers pour s'emparer de bétail ou de captives. Ces expéditions n'étaient d'ailleurs pas considérées comme un vol, mais bien comme un moyen légitime d'obtenir les moyens de se marier, ou de récupérer son dû. Dans ces cas, tout était mis en œuvre pour limiter et contrôler les actes de violence: espionnage pour repérer les troupeaux isolés, attaques de nuit et embuscades modéraient les combats rapprochés. La violence physique était limitée aux jeunes hommes et ne touchait, normalement, ni les enfants, ni les femmes, encore moins les anciens, puisque ces derniers, outre la crainte qu'ils inspiraient, aspiraient à une mort paisible pour couronner leur existence et atteindre au statut de *mûhomori*. Le cas atypique des bandes armées (*thabari*³³¹ ou *muthakethe*) qui ont écumé le Kenya central à la suite de la Grande Famine³³², montre *a contrario* le désarroi des groupes locaux face à la violence déréglée (Ambler 1988: 146).

Aujourd'hui, comme hier, le vol et l'ensorcellement sont considérés comme des crimes capitaux qui dépassent l'interaction entre la victime et l'agresseur. Dans ces deux cas, l'ensemble de la société se sent menacé et se considère comme la victime des monstres sociaux que sont les voleurs avérés et les sorciers. La loyauté familiale et l'entraide qu'elle implique, disparaissent devant le danger de voir l'ensemble de la famille se retrouver soupçonnée de participer, à un titre ou un autre, des crimes de son rejeton. En effet, si la condition de sorcier ou de voleur est héréditaire, il est légitime de penser que les membres de la famille de l'accusé sont susceptibles des mêmes penchants. Il est ainsi urgent de s'en distinguer pour ne pas voir l'ensemble de la famille anéantie par les représailles populaires. L'individu accusé de vols répétés ou de sorcellerie vit tout d'abord une mort sociale en raison de son rejet par sa famille, avant d'être physiquement exécuté par la foule. Vu sous l'angle de l'ancrage biologique de la sorcellerie, les peines de prison – quelles qu'en soient la longueur ou les conditions³³³ – semblent effectivement bien légères. En bref, la logique qui présidait à l'élimination des sorciers ou des voleurs peut se formuler ainsi:

³³¹ Nommé ainsi parce qu'ils déployaient une violence aussi brutale que celles des caravanes britanniques ou swahilis (Lonsdale 1992: 349).

³³² Ambler (1988: 145-147); Muriuki (1974: 95).

³³³ Voir le quotidien *Nation* (9 octobre 1993: 6) qui relate le cas d'un «sorcier» condamné à onze ans de prison pour sorcellerie.

«The killing of a witch was the only practical way of ridding society of such undesirables. This method of treating witches was based on the conceptions and attributes of witches; namely, that witches are born not made, and that the power of evil possessed by witches was, and still is, considered stronger than the witch's own will-power. In that light, witches could bewitch other people irrespective of their good intentions. Thus the believers in witchcraft find themselves in a position where no outside power can save them from witches and with no alternative but to strike in terror and self-defence. In the olden this reaction constituted not only the right of self-preservation, but was also considered a commendable service and execution of a duty to society, namely the cleansing of society of witches» (Mutungi 1977: 24-25). C'est sur cet arrière-fond qui considère l'assassinat d'un sorcier comme une preuve de sens civique que l'on peut comprendre les déchaînements de violence contenus dans les actes de justice populaire. En effet, voleurs ou sorciers récidivistes sont souvent considérés comme irrémédiablement perdus, car il ne s'agit que très rarement d'une habitude acquise, comme le soulignent nos interlocuteurs. Dans la grande majorité des cas, la cause qui pousse un individu à pratiquer ces activités coupables est supposée être génétique: en bonne logique, seule la mort peut alors éliminer ces monstres sociaux. Brûler ou dépecer un sorcier ou un voleur représente toujours, dans ce contexte, une preuve de civisme.

Si nous associons à cette conception de la lutte anti-sorcellaire les deux éléments que nous avons évoqués – faiblesse ambivalente de l'Etat et diminution du contrôle social de proximité –, nous comprenons mieux une situation où le sentiment d'insécurité est si fortement répandu. Le voisin peut se révéler être l'éclaircur d'une bande armée qui projette de décimer les troupeaux de la communauté, les gardiens de l'ordre peuvent achever le travail des voleurs et le fonctionnaire peut dissimuler un adepte des sectes sataniques. Aux yeux des membres des communautés, plus particulièrement celles de migration récente, le recours à la justice populaire semble ainsi être le moyen le plus adéquat pour faire face aux actes de violence, réels ou imaginés. L'état de droit est ainsi bien éloigné des pratiques quotidiennes des habitants du plateau de Laikipia, en dépit des efforts des sociétés de juristes et des comités des Droits de l'Homme qui cherchent à «civiliser» la société kenyane. «Malheur aux vaincus» pourrait être la devise de la lutte impitoyable que se livrent les «honnêtes citoyens» et les malfaiteurs.

*
* *
*

Les sources de l'insécurité étant identifiées, revenons à la violence, aux voleurs, et aux sorciers. Nous avons vu que les cambrioleurs, voleurs de bétail et autres violeurs n'hésitent pas à recourir à la violence et que les tentatives de résistance se terminent souvent par la mort de la personne

agressée. Les malfrats comptent d'ailleurs sur la peur qu'ils inspirent pour terroriser leurs victimes et perpétrer leur forfait sans rencontrer d'opposition. Mais cet usage intempestif de la violence se retourne contre ses instigateurs lorsqu'ils se voient piégés par la foule: ils sont lynchés sans aucune pitié. En ville, le voleur chanceux sera parfois protégé par un Blanc ou un policier³³⁴, alors qu'à la campagne, seules les forces de l'ordre pourront sauver le délinquant pris sur le fait. L'action paradoxale de défendre les truands contre les représailles de la foule n'améliore pas l'image des forces de l'ordre auprès de la population. En effet, lorsqu'un suspect est libéré, la foule considère qu'un voleur reçoit un blanc-seing de la police pour reprendre ses activités criminelles. Deux mois de prison pour un petit larcin sont regardés comme une peine bien légère pour une action qui aurait coûté la vie à son auteur s'il avait été capturé par la foule, comme le confirme cet entrefilet: «Two people were killed by mobs in the city yesterday. Muthee Rungo was killed as he slept in his house on suspicion that he and another person had stolen empty beer bottles. The other person was killed as a gang tried to break into a house in Embakasi» (*Nation*, 28 août 1994: 4). Dérober quelques bouteilles vides méritent la mort... le châtement peut paraître disproportionné, mais il semble juste aux yeux des migrants du plateau de Laikipia:

These present days, if people catch a thief or thieves, they don't take them to the Government because if you take them, they will jailed for 2 years or few months then he is released and will then disturb people in the community, he is instead supposed to be burnt (lynch), beaten or to be hit with an axe on the head like a snake, until he dies so that he will not steal again and this will be as a lesson of fear so that they cannot come again to that community. (NNK TH1: Q3)

La peine d'emprisonnement est effectivement anodine face aux réactions populaires. Dans les agglomérations urbaines, le supplice du collier – un pneu autour du cou rempli d'essence auquel «on» met le feu – est le châtement que recevra tout voleur pris la main dans le sac. En l'absence de pneu, les voleurs de bétail ou les cambrioleurs seront simplement découpés en morceaux à l'aide de machettes et leurs cadavres exposés tels quels, en guise d'avertissement: les futurs voleurs sont ainsi prévenus que cette communauté ne badine pas avec le vol. Les habitants ont l'espoir que les voleurs potentiels se détourneront de leur communauté pour s'attaquer à leurs voisins plus ou moins lointains, considérés comme moins féroces par les agresseurs. L'exemple est censé faire son effet...

³³⁴ Cependant, voir la sombre description que présente Rodriguez-Torres (1996) de la situation des «gang» d'enfants de la rue à Nairobi.

Nowadays people if they caught any thief, they don't mind of the Government what they do is to put them a tyre of a vehicle at their neck and pouring some paraffin and light them fire to be completely died of fire. Others are killed using pangas, spear, knives and put inside of sack and left at the road so that other will see what their partner was done and they stopped stealing because of fearing not to be killed. Others are killed and thrown at the forest to be eaten by the hyenas or other wild animals. Still other people followed the act rule of Government to catch a thief and take him/her to the police station to take him/her at court. There are other people if they caught a thief to remove private parts like penis and let to die lonely. There are other thieves who are caught and cut off either one leg or one hand as a discipline and left alone. (SM TH1: Q3)

En l'absence d'un contrôle social efficace, faire un exemple est le seul moyen à la disposition de la justice populaire pour assurer un certain ordre au milieu des désordres qui règnent aujourd'hui. Plus le châtement d'un délinquant sera cruel, plus il est censé décourager les successeurs potentiels ou les complices de la victime. La spirale de la violence est enclenchée, car les voleurs auront tendance à agir avec toujours plus de brutalité. En effet, ils savent bien qu'ils n'auront droit à aucune pitié s'ils sont capturés. Il faut donc éliminer sans faire de détail toute résistance, ce qui renforce le déchaînement de violence croissante.

*
* *
*

Comme le souligne Suzette Heald (1989), voler et ensorceler sont deux activités qui comportent beaucoup de traits communs, puisque les procédures mises en œuvre pour les contrer sont similaires. Cependant, nos interlocuteurs affirmaient, dans leur majorité, qu'il n'y avait pas de rapport direct entre un voleur et un sorcier, et seul l'un d'eux a remarqué:

The relationship that abides a thief and a witch is that they are after somebody's property. Whatever you have attained through hard labour, they can spoil it within no time and also they go to an extent of killing you.
(JM RA_TH1: Q16)

Dans la réalité quotidienne, voleur et sorcier sont des personnes distinctes, même si un voleur a parfois recours aux pratiques sorcellaires pour se protéger lorsqu'il perpétue ses méfaits. Mais ce qui unit ces deux activités, dans les représentations sociales, est l'attrait pour les biens d'autrui et le désir de les anéantir, soit en se les appropriant, soit en les détruisant. Le voleur se concentre sur les biens matériels, alors que le sorcier s'attaque à l'opulence et au succès en tant que tel. Or, nous avons vu que les biens matériels sont relativement fluides, dans le sens qu'ils ne restent que peu

de temps aux mains de leur possesseur et sont rapidement redistribués, en revanche, la descendance et la terre sont inaliénables. Le sorcier est donc potentiellement bien plus dangereux que le voleur, car ses attaques sont souvent dirigées contre la santé de sa victime, de ses enfants ou contre la fertilité de la terre. L'attaque du sorcier envers l'un de ces deux biens essentiels (stérilité de la terre ou décès des enfants) comporte donc une menace plus grande que celle des voleurs. Néanmoins, les vols avec violence deviennent si fréquents que la distinction a tendance à s'effacer, puisque les voleurs s'attaquent maintenant aux personnes physiques et tentent fréquemment d'assassiner le responsable de l'unité domestique ou ses enfants. Voleur et sorcier méritent donc bien le même châtement.

Une autre distinction, que nos interlocuteurs effectuaient, abonde dans ce sens: un voleur et un escroc sont perçus comme ayant peu d'éléments en commun. L'escroc représente une menace mineure puisqu'il ne met *pas* physiquement en danger ses victimes, c'est la raison de la tolérance curieuse – par rapport au sort qui attend les voleurs – qui prévaut face aux escroqueries de toute envergure, qu'il s'agisse que quelques shillings ou de millions de shillings³³⁵.

A con-man is a man who uses his knowledge of cheating [...] He usually tells people that they is some thing being sold cheaply. When you give him money, you will loss both the man and what you wanted to buy. They, he gets man [money] and uses himself. He does not use violent neither does he come during the night. This man seems to be very kind, very polite and helpful. When he is cheating, he pretend to be very kind and very innocent to help you [...] There was a time I was conned by one of these Nyahururu Makangas. I was going to Soko Mjingy in Nyeri, near down stage. I met Mwangi who is one of Makangas, he asked me to go into the Roho yake Matatu. I protested and said that I am going to Soko Mjingy to buy maize. He told me that he can help me and sell maize cheaply at 320/= per bag. Instead of 600 /= which was the price by then. At first, I did not trust him. At last, I gave him 700 /= to bring two bags for me. He told me that he will ask Roho Yake drive to go to his home in mileflour and bring maize at Makutano where I will collect. When I went to Makutano together with him, he said that he had used the money to buy oil for the matatu and I was his friend out of shame as there were so many people gathering around us. I lost money and went home with nothing.

A thief is somebody who uses violence to get other people's things. He usually comes at night. When he comes, he is equipped with all things to fight and protect himself. He seems to be very unkind. He is cruel, brutal and looks inhuman. He sometimes kill and get what he wants. He does not talk to the owner of the property. He is not like a con-man. (RA_THI HNM; Q7)

³³⁵ Le scandale Goldenberg en est un exemple. Voir CLARION (1994) pour une description de ces événements et d'autres exemples; et également Kleemeier (1991).

Les activités d'un escroc ne sont certes pas anodines, mais elles se limitent aux biens matériels et ne risquent en aucun cas d'anéantir le trajet de vie d'un *mûramati* potentiel. Le respect des conventions sociales, politesse, affabilité et entraide affichée, rendent l'escroc bien aimable et le distinguent fortement des voleurs coupables d'actes de violence. Si vol il y a fors d'une escroquerie, c'est bien par consentement mutuel, la victime est coupable de naïveté et porte sa part de responsabilité dans la perte matérielle qu'elle subit.

*
* *

Un second lien, que nous avons déjà mentionné, existe entre la sorcellerie et le vol. La première est plus facilement attribuée aux anciens, alors que le vol, de par la violence physique qu'il implique, est conçu comme une pratique réservée aux jeunes: un ancien ne pourra courir, ni frapper assez vite pour mener à bien une agression physique. C'est ce que souligne Suzette Heald: «Whereas the younger generation are feared for their tendency to resort to physical violence and theft, the senior generation are feared for their malevolent use of supernatural power» (Heald 1989: 119). Si ces propos s'appliquent à la gestion de la violence chez les Gîsus, ils peuvent très bien s'étendre aux Kikuyus, car la reproduction sociale et les pratiques sociales afférentes à la violence de ces deux sociétés présentent de nombreuses similarités. La malédiction parentale, qui dans un sens large peut être conçue comme une pratique sorcellaire, dont la puissance grandit avec l'âge, mais dont l'étendue reste théoriquement limitée à la famille consanguine, peut apporter quelques confirmations au lien qui unit puissance sorcellaire et ancienneté. De plus, la crainte des anciens ne s'arrête pas à ses propres parents, car elle s'applique à l'ensemble des personnes âgées qui sont – en raison du principe classificatoire – potentiellement des parents.

En outre, les connaissances secrètes des procédures rituelles (*kîrîra*), réservées aux anciens, étaient absolument nécessaires pour éviter la souillure (*thahu*) qui menait peu à peu à la mort. Or, le *kîrîra* constituait un autre moyen, qui émarge à l'univers sorcellaire, à la disposition des anciens pour contrôler la fougue des jeunes générations. En effet, ne pas tenir compte d'un précepte indispensable au bon déroulement d'un rituel conduisait les participants à indisposer certaines «puissances», dont les conséquences équivalaient, peu ou prou, à une forme d'ensorcellement. Des liens implicites existaient bel et bien entre gestion (voire rétention) du savoir et activités sorcellaires, ce qui explique qu'âge et sorcellerie étaient associés dans l'imaginaire kikuyu, puisque l'âge permettait d'acquérir des savoirs et des pratiques qui participaient de l'univers sorcellaire.

A la suite d'un relevé statistique des crimes commis parmi les Gisuus, Suzette Heald souligne, outre la relation qui unit vol et jeunesse ou ancienneté et sorcellerie, un nouvel élément qui donne un sens à cette corrélation. Il s'agit du lien qui associe ressources socio-économiques et positions sociales: «However, I argue that these accusations are [...] related to the life cycle of individuals and to the underlying competition for resources. At certain points in their life Gisu men become vulnerable to accusation and liable to be killed as a consequence if they fail to gain or maintain control over sufficient resources to establish their position. This is most likely to happen at the two extreme ends of the adult life cycle» (Heald 1989: 107). Jeunes voleurs et vieux sorciers sont des personnes en marge de l'âge adulte. Les uns en raison de leur insertion encore précaire dans la vie adulte, car ils n'ont souvent pas encore fondé de famille et ne sont, en conséquence, pas considérés comme de «vrais» adultes. Les autres eu égard à leur proximité de la mort et du monde des «esprits» qui interviennent encore aujourd'hui – bien que de façon implicite – dans la vie quotidienne des migrants du plateau de Laikipia. Or, la marge est toujours associée au désordre (Van Gennep 1909), lieu de déchaînement de la violence, et le contrôle social a si l'on en croit René Girard (1972), comme ultime finalité l'appropriation de la violence. Ces deux constances rendent compte des liens intimes qui unissent vol et sorcellerie.

Ainsi, si notre compréhension des causes de la violence qui enveloppe les pratiques sociales des migrants kikuyus est correcte, il faut s'attendre à trouver aujourd'hui de vieux voleurs et de jeunes sorciers, qui seront autant d'indices supplémentaires du désordre généralisé ou des tribulations qui précèdent le *millenium*. Dans ce cadre symbolique, ce qui participe de la marge s'étendrait maintenant à toutes les positions sociales, puisque les perspectives de réalisation de soi sont toujours plus compromises, tant d'un point de vue social qu'écologique ou politique. Or, c'est bien ce que nous apprennent les journaux: des personnes de tout âge sont maintenant accusées et brûlées en raison de pratiques sorcellaires ou en raison de vols. Il n'y a plus de corrélation systématique entre jeunesse et vol, ni entre ancienneté et sorcellerie. Néanmoins, le grand âge demeure un signe de puissance sorcellaire, et les jeunes sorciers restent plus rares que les vieux, à l'instar des jeunes voleurs qui sont plus communs que les voleurs âgés. L'association entre d'une part jeunesse et vol et d'autre part âge et sorcellerie conserve une certaine pertinence, mais elle s'affaiblit et les signes du désordre généralisé apparaissent déjà. Les explications «générationnelles» de la sorcellerie et du vol ont aujourd'hui tendance à être dépassées par des événements tenus pour des indices de l'imminence de la fin des temps.

Mais revenons au déchaînement de violence pour l'associer plus étroitement au désarroi qui conduit aux pratiques millénaristes. En effet, ce n'est pas l'élimination physique et brutale des voleurs ou des sorciers

– déjà relativement ordinaire avant la Colonisation – qui apparaît liée à l'ambiance millénariste, mais bien l'aveuglement dans lequel ces exécutions s'effectuent. Cette frénésie meurtrière induit une prolifération de la violence et indique bien l'incertitude dans laquelle vit la population kenyane. Aujourd'hui, la foule prend souvent l'initiative d'éliminer les sorciers, sans en référer ni aux agents de l'État, ni aux conseils des anciens qui disposaient, seuls, du pouvoir d'autoriser le lynchage. En effet, ces conseils ont disparu et ni les chefs, ni la police ne parviennent à remplir ce rôle de modérateur de la violence publique. Mentionnons à titre d'exemple le cas d'une réunion de sorciers, car il nous paraît symptomatique du déchaînement aveugle de la violence³³⁶.

Dans le nord de la province Centrale, plus de trois cents personnes ont assisté à l'enterrement d'un homme d'affaires, décédé subitement. A la fin des cérémonies, elles ont soudainement décidé d'éliminer l'origine présumée du décès: des sorciers. La foule déchaînée s'est rendue à la résidence des sorciers et a incendié la maison qui les abritait en leur interdisant de sortir du brasier. Les personnes qui rendaient visite au «sorcier» ont été battues à mort, sans aucune discrimination ni pour l'âge, ni pour le sexe. Aux yeux de la foule, leur présence sur les lieux les a immédiatement fait passer pour des participantes à un rite sorcier! Cette absence de discernement dans les pratiques meurtrières est, en premier lieu, la conséquence de la disparition progressive du contrôle qui s'exerçait sur les pratiques sociales et judiciaires au sein des communautés. En second lieu, elle est le signe monstrueux des inquiétudes, concrétisation des incertitudes sociales, écologiques et politiques que nous avons décrites. Aujourd'hui, la multiplication des actes de violence, tant de la part des délinquants que de la foule, peut être comprise comme un signe annonciateur des tribulations qui doivent précéder le *millennium*. Le déchaînement de la violence devient ainsi légitime et toutes les pratiques meurtrières sont justifiées par leur fonction purificatrice: il faut préparer la venue du Messie. Dans un autre domaine, celui des relations intra-familiales, le désarroi s'exprime par la crainte d'un renversement du contrôle de la violence légitime. Ainsi, les pères craignent d'être battus par leurs fils, les belles-mères de se voir rossées par leurs belles-filles et les maris d'être violentés par leurs épouses (Brinkman 1996: 79). Ce renversement fantasmatique représente bien une inversion de l'ordre des choses, un effacement de la division sexuelle des tâches ou de l'ordre générationnel, qui peuvent également se comprendre comme un préalable à l'établissement d'un Age d'or.

³³⁶ *Nation* (22 septembre 1993: IV).

En conclusion, la violence débridée, tant des agents de l'Etat, des délinquants que de la population, est souvent associée à la corruption généralisée qui enveloppe les contacts avec les fonctionnaires pour bien faire ressortir les tribulations que vit actuellement la population. L'Etat, de patron protecteur peut ainsi se transformer en monarque inique. D'une part, les personnalités politiques sont courtisées afin qu'elles distribuent «au bon endroit» les richesses nationales. Plus concrètement, pour qu'elles mettent à la disposition des communautés locales les moyens nécessaires à la réalisation de projets de développement dans la droite ligne des relations clientélistes. D'autre part les autorités sont soupçonnées, soit de participer aux Eglises sataniques, soupçon que nous considérons comme une réponse à la corruption généralisée qui règne au sein de l'administration, soit de protéger les voleurs en les emprisonnant. Ainsi, le Président et son sérail politique représentent à la fois le lieu hypostasié d'une attente millénariste (l'arrivée d'un Président rédempteur) et un groupe menaçant. En outre, le déchaînement de la violence et l'effacement des distinctions de genre ou de génération sont l'expression d'un désarroi qui provient des conditions sociales, écologiques et politiques. Certes, il plonge ses racines dans des pratiques ancrées dans des procédures précoloniales de gestion de la violence, mais la généralisation et l'aveuglement des actes meurtriers met en évidence l'absence de contrôle social et renforce le climat d'attentes millénaristes qui prévaut actuellement.

LE MILLÉNARISME: L'IMAGINAIRE DU SCÈME MIGRATOIRE

Ainsi, les pratiques migratoires qui permettaient aux Kikuyus de se réaliser en tant qu'homme accompli sont aujourd'hui dans une impasse, tant du point de vue sociologique qu'écologique ou politique. Ces tentatives de réalisation personnelle – et de plus en plus souvent, de simple survie – aboutissent à l'établissement d'unités domestiques condamnées à la famine ou à l'expulsion, en raison des troubles «ethniques». Les migrants gèrent cette situation en projetant dans l'imaginaire religieux et sorcellaire – seul lieu où ils conservent une possibilité concrète d'action – l'espoir d'une solution aux difficultés vécues aujourd'hui et leur donnent ainsi un sens «socialement correct». Ils attendent une intervention divine qui modifie le régime des précipitations atmosphériques ou un sauveur politique – ou messianique – qui leur «rende» le pouvoir national qui leur est «dû». Ces migrants expliquent la situation socio-politique défavorable en attribuant l'origine de leurs déboires politiques, économiques et écologiques à Satan dont le pouvoir politique kalenjji serait l'émanation.

L'analyse des rumeurs incessantes, consacrées à l'existence de sectes sataniques liées au pouvoir temporel, nous a montré le désarroi face aux «injustices» de l'écologie et de la politique. Celles-ci sont le signe, aux yeux

de certains croyants³³⁷, de l'approche de la fin des temps, du *millenium*. Selon nous, elles expriment les impasses où s'est égarée la morale kikuyu: le *mûramati* devient peu à peu un idéal inaccessible à la grande majorité des Kikuyus. Les impasses écologiques et politiques n'offrent plus d'autre échappatoire que la fuite dans l'imaginaire millénariste³³⁸. Le migrant n'a plus alors comme but la seule acquisition de terres concrètes, mais il reporte ses espoirs vers les espaces imaginaires que représentent l'obtention du salut éternel ou la seconde venue du Messie. Ainsi s'expliquent, d'une part l'attente millénariste de la pluie dans les régions semi-arides ou l'abandon de l'avenir entre les mains de Dieu, et d'autre part la conversion à quelque nouvelle Eglise annonciatrice du Jugement dernier. L'accomplissement de soi passe maintenant par l'excellence religieuse. En effet, seuls les élus seront sauvés lorsque le Messie se fera incessamment connaître, car il vit déjà caché parmi nous, affirment certains mouvements religieux. Alors, les justes vivront, sur cette terre ou au paradis, une vie pleine qui contraste totalement avec les sombres conditions qui prévalent actuellement.

La vogue des Eglises pentecôtistes, dans sa composante millénariste – elles annoncent une prochaine fin du monde, la venue de l'apocalypse ou du jugement dernier – confirme cette interprétation. Outre leur prétention à protéger leurs fidèles de la sorcellerie sous toutes ses formes, ces mouvements religieux proposent un ultime recours face à une situation apparemment sans issue et permettent aux migrants de survivre dans des conditions sociales, politiques et écologiques autrement inacceptables. Parallèlement à l'éclosion de nouveaux mouvements religieux, la vitalité des groupes de prières catholiques ou anglicans trouve également là son explication. De même, le succès des divers prophètes qui haranguent les foules dans la rue – ou offrent leurs services, voire organisent des séminaires, par voie d'annonces dans la presse – s'expliquent par les incertitudes afférentes au futur écologique ou politique immédiat. Tous luttent contre

³³⁷ Seule une partie des migrants sont membres de mouvements pentecôtistes, et tous n'attendent pas le *millenium*. Pourtant, la foi en la puissance de Dieu est omniprésente, à l'instar de l'attente de la pluie. En outre, cette interprétation s'attache à une *tendance* à représenter les événements sous un aspect millénariste, et ne cherche pas à quantifier ce mouvement.

³³⁸ Soulignons que la situation que nous avons analysée ne se borne ni au plateau de Laikipia, ni aux migrants. Pour les terres riches – mais fatiguées – de la province Centrale ce n'est certes pas la sécheresse qui interdit la réalisation de soi, mais bien l'exiguïté des parcelles et la densité démographique. En outre, les nombreuses relations qui se maintiennent entre les migrants et leur famille restée dans la communauté d'origine ne permettent pas d'effectuer une distinction tranchée entre la reproduction sociale des communautés de migrants et celle qui prévaut dans les régions d'origine. Ainsi, une détermination géographique ou écologique ne permet pas d'expliquer les pratiques sociales. Le lieu et l'écosystème jouent bien un rôle, mais il est essentiel de les considérer au même titre que l'ethos kikuyu, que la situation politique ou que les conditions socio-économiques, entre autres facteurs également déterminants.

le complexe sorcellaire qui lie richesse et politique, succès sportifs et stade chinois, descendance et pouvoir, longévité physique ou politique et pouvoir occulte. Tous expriment le désarroi actuel des migrants kikuyus et tentent de leur fournir une échappatoire dans l'imaginaire. Les incertitudes quotidiennes, amplifiées par les conditions écologiques, mais surtout par l'atmosphère politique, trouvent une explication dans les rumeurs sorcellaires et le futur s'entrouvre grâce à la perspective millénariste qui propose une réalisation de soi accessible «aux hommes de bonne volonté».

Il s'agit là d'une nouvelle métamorphose du schème migratoire, qui après s'être euphémisé dans une ascension sociale, «s'intériorise» en attente individuelle de la Rédemption divine et «s'extériorise» en violence aveugle. Au cours de ce siècle, l'accent est passé, au sein des pratiques propres au schème migratoire, d'un accomplissement personnel centré sur le domaine foncier, à une perspective principalement économique et sociale. L'accent se porte maintenant sur les aspects religieux: la réalisation de soi s'effectue par un investissement de capital économique et symbolique dans le champ du religieux, plus précisément du millénarisme. Il s'agit, pragmatiquement, de donner une réponse aux incertitudes polymorphes qui assaillent le migrant. Bref, de gérer la dynamique angoissante en suscitant l'espérance d'une vie meilleure qui autorise une réalisation de soi. Cet espoir est le résultat de l'articulation du schème migratoire avec les conditions socio-économiques, écologiques, politiques et religieuses. Le migrant n'a plus alors comme but l'acquisition de terres ou de positions administratives, mais il reporte ses espoirs vers les espaces imaginaires que représentent l'obtention du salut éternel et, entretemps, il élimine brutalement sorciers et voleurs.

Dénouements

L'AVENIR DES MIGRANTS SUR LE PLATEAU DE LAIKIPIA

Quel avenir pour les migrants du plateau de Laikipia ? Nous les avons vus prisonniers d'un ethos qui les conduit à s'établir en des lieux peu hospitaliers, et surtout à persister dans des pratiques sociales inadaptées à leur nouvel environnement social, écologique et politique. En dépit de leurs prétentions à un accomplissement personnel (aujourd'hui reporté dans l'imaginaire) la situation actuelle, dans son ensemble, aboutit à un cul-de-sac: la densité de peuplement est trop faible pour permettre l'établissement d'une communauté, le développement des infrastructures ou pour assurer aux unités domestiques une certaine sécurité face aux périls qui menacent les migrants; les conditions écologiques ne garantissent pas leur subsistance à partir d'un lopin de terre exigü et les échanges provenant des régions d'origine vont inévitablement se tarir. Rien ne permet de prévoir une amélioration de la situation économique qui offrirait des emplois aux migrants et les perspectives politiques, en raison du pourrissement des conflits ethniques, sont peu encourageantes. Bref, tout semble conduire les migrants à l'échec de leur tentative d'établissement d'unités domestiques viables et prospères.

La circulation familiale, sous l'aspect de la transhumance personnelle ou de l'archipel vertical, représente une stratégie de survie utilisée tant par l'unité domestique que par l'individu. La famille patrimoniale, par son éparpillement spatial, actualise l'archipel vertical qui permet d'offrir à ses membres un niveau de vie plus élevé que celui auquel ils pourraient prétendre s'ils étaient contraints de vivre au sein de la même niche géographique et socio-économique. L'individu conserve un certain éventail de possibilités qui laisse entrouverte la perspective d'une réussite en un lieu ou un autre, pour autant qu'il puisse saisir les occasions qui se présentent à lui. Il pourra alors, peut-être, réaliser l'idéal du *mûramati*, de l'homme accompli, et conserver des terres pour ses descendants, tout en offrant une éducation à ses enfants. Ce processus de migration a abouti, jusqu'à présent, à la constitution d'établissements permanents: les migrants s'installent sur de nouvelles terres et y sont enterrés, leurs enfants héritent alors de portions de la parcelle subdivisée, ce qui induit une nouvelle migration. Or, après quelques années, si l'installation dans une nouvelle région est couronné de succès, les liens avec les régions d'origine semblent se distendre, et le coût du

transport devient un argument – qui dissimule souvent des conflits ou des prétentions à l'indépendance – pour limiter les visites et les échanges. La transhumance personnelle décroît en corrélation avec la raréfaction des visites et la famille recentre ses relations sur la nouvelle communauté, ainsi que le veut le processus de fission des unités domestiques. Un nouvel archipel vertical se crée grâce aux lieux de migration récente des enfants et une autre transhumance personnelle devient le lot des membres de la famille patrimoniale qui se déploie spatialement et géographiquement. Tel était, brièvement décrit, la période glorieuse des pratiques migratoires kikuyus.

Or, aujourd'hui, le réservoir de terres disponibles est épuisé et les dernières parcelles libres nécessitent, pour une installation durable, une modification des pratiques culturelles et une augmentation de la quantité et de la qualité de l'élevage, ce qui revient à adopter certaines pratiques propres aux Maasaïs. Cela ne semble pas impossible si l'on se souvient des relations intimes, bien que conflictuelles qui liaient les Maasaïs aux Kikuyus à la fin du XIX^e siècle. Pourtant cette évolution, encore imperceptible dans les pratiques culturelles mais déjà insidieusement présente en ce qui concerne l'élevage, n'est envisageable qu'à la condition de maintenir une densité démographique faible et une transhumance des troupeaux en cas de sécheresse prolongée. Les Kikuyus n'ont aucune expérience dans ce domaine, car les pratiques migratoires favorisent toujours les établissements permanents et relativement denses. Si le processus migratoire s'accroît, l'élevage deviendra problématique en raison de densités de peuplement élevées, alors que les pluies erratiques ne permettent pas une agriculture telle que les migrants kikuyus la pratiquent actuellement. Or, ces pratiques culturelles, inadaptées à la savane semi-aride, sont essentielles à la reproduction de l'identité ethnique des migrants et nous voyons mal, dans le contexte politique actuel, des Kikuyus adopter des pratiques propres aux Maasaïs: leurs «ennemis» politiques et imaginaires.

D'un point de vue écologique, hors des zones bien arrosées, situées aux frontières ouest et sud-est du district et aux abords de cours d'eau précaires, il n'y a pas d'avenir pour les cultivateurs kikuyus sur le plateau de Laikipia. En effet, les conditions climatiques ont plutôt tendance à se détériorer, comme le montre la diminution du débit des cours d'eau dont une partie toujours plus importante est détournée illégalement vers des entreprises agricoles commerciales, ou la diminution des surfaces forestières, encore défrichées pour l'établissement de nouvelles communautés ou pour des coupes de bois sous couvert d'entretien des réserves forestières.

Du point de vue économique, après une intégration progressive à l'économie mondiale, les cultivateurs kikuyus, dans leur ensemble, se voient peu à peu marginaliser hors des échanges marchands. Outre l'effondrement du cours des matières premières et la détérioration des termes de l'échange, ce processus d'exclusion trouve son origine dans la diminution, proportionnellement au nombre de cultivateurs, des surfaces destinées

aux cultures de rente. Il est loisible de comprendre cette évolution comme un renversement du processus de modernisation et d'un «retour» à une situation précoloniale où les populations restaient confinées dans une économie de subsistance. Dans les régions de migrations, les conditions démographiques, économiques et surtout écologiques suffisent à interdire les cultures de rente, car il n'y a tout simplement plus assez de terres fertiles, adaptées à la culture du thé ou du café. Il ne s'agit cependant pas – encore ? – d'une pure économie de subsistance, car les migrants conservent un lien ténu avec l'économie nationale. En effet, la vente de quelques produits agricoles, le commerce de bétail, ou l'apport financier des enfants employés garantit un accès restreint au numéraire qui leur permet de payer, en priorité, les frais de scolarité. Ainsi, l'argent disponible est investi dans l'éducation des enfants sous diverses formes: construction ou amélioration des infrastructures scolaires, paiement des écolages, des fournitures et des uniformes scolaires. Pourtant, l'école permet de moins en moins de trouver un emploi salarié, générateur de numéraire et cet investissement pourrait être considéré, d'un point de vue strictement économique, comme une dépense irrationnelle, voire le gaspillage d'une ressource rare.

Dans cette perspective, au vu des débouchés extrêmement restreints que les titres scolaires proposent, il est tentant de considérer l'investissement scolaire comme une forme de potlatch en l'honneur de la modernité ou de la civilisation, ou comme une façon de reproduire un capital scolaire inadéquat ou un capital de prestige détaché des «réalités» économiques, voire de la consommation de la «part maudite» gage du sens³³⁹. Les Kikuyus sont déterminés à conserver leur position dominante dans le domaine de l'éducation, car elle fait, aujourd'hui, partie de leur identité ethnique, au même titre que leurs pratiques culturelles. Dans un domaine proche, la participation aux groupes d'entraide constitue une autre forme d'investissement, cette fois «économiquement productif», bien que le retrait – sous la pression des bailleurs de fonds – de la contribution de l'Etat aux projets de développement locaux diminue grandement les réalisations concrètes des groupes d'entraide³⁴⁰. Rappelons, pour compléter ce tableau socio-économique, les menaces de troubles ethniques qui pèsent sur le plateau de Laikipia et renforcent l'affirmation ostentatoire – ou la cristallisation – de marqueurs identitaires, bloquant ainsi les perspectives d'adaptation des pratiques agricoles. Les Kikuyus pourraient alors devenir des intrus au sein de «leur» propre district, comme ce fut le cas dans la vallée du Rift (Molo, Enosupukia, Burnt Forest, etc.). Les impasses écologiques se conjuguent aux pratiques sociales et politiques pour rendre le processus migratoire kikuyu toujours plus incertain.

³³⁹ En l'occurrence, il s'agirait de l'identité ethnique, voir Bataille (1967).

³⁴⁰ Ng'ethe (1983), Barkan et Holmquist (1986) et Wacker (1996).

En conséquence, l'investissement symbolique et économique dans les territoires imaginaires de l'accomplissement religieux est, aujourd'hui, le dernier recours des migrants. Le relevé des activités auxquels nous avons procédé à Nyakinyua a mis en exergue la fréquence des réunions de prières et des services religieux. Ainsi, les habitants investissent du temps, mais aussi de l'argent dans le champ du sacré (construction d'églises, collecte publique, groupe d'entraide basé sur une communauté de croyance). Cet investissement « inutile » – trop souvent perçu comme un gaspillage irrationnel – exprime bien l'espoir d'une intervention divine induite par la prière. La providence divine prendrait la forme, soit de modifications des conditions climatiques rendant alors possible une agriculture « kikuyu » (maïs, haricots, pommes de terre) génératrice de surplus, soit d'un mariage improbable avec une famille mieux lotie, censé renflouer les caisses de la famille de la bru, soit encore d'un emploi salarié, générateur de numéraire, obtenu sur recommandation divine.

Il nous paraît plus approprié de considérer ces investissements – éducation, groupe d'entraide et religion – comme un pari de la dernière chance, tant le degré d'incertitude quant à la réussite est grand. Ces paris risqués révèlent bien la gravité de la situation économique et culturelle dans laquelle se trouvent les migrants kikuyus: le numéraire est présent en quantité si faible dans les nouvelles communautés que tout investissement productif paraît impensable. La circulation familiale a atteint les limites de ses possibilités et, en dépit des stratégies employées pour exploiter au mieux les différentes occasions, elle n'est plus à même de répondre aux pressions économiques, écologiques et sociales qui pèsent sur les migrants kikuyus. Les tentatives qu'ils mettent en œuvre – la transhumance personnelle ou l'archipel vertical – pour ne pas se laisser exclure du système économique, ou plus prosaïquement pour survivre, ne leur permettent plus de faire face à la situation actuelle. Seul l'emploi judicieux (écolage, voyage vers un employeur possible, don pour la construction d'une église) des quelques centaines de shillings à disposition du migrant kikuyu est à même de maintenir entrouverte la possibilité de rejoindre un jour l'économie de marché et d'améliorer alors la condition sociale et économique. En effet, un succès scolaire inespéré, un emploi rémunérateur ou l'intégration dans une hiérarchie religieuse maintiennent la perspective de rejoindre le champ de l'économie monétaire.

En outre, l'idéal de l'accomplissement de soi – aujourd'hui impossible économiquement et politiquement – s'euphémise dans une réalisation religieuse qui permet, certes, aux migrants d'accepter provisoirement les conditions actuelles, mais qui reste un pis-aller par rapport à l'idéal du *mũramati*, tant il est vrai que: « En deçà d'un certain seuil au contraire, les aspirations sont flottantes, décrochées de la réalité et parfois un peu folles, comme si, quand rien n'est vraiment possible, tout devenait possible; comme si tous les discours sur l'avenir, prophéties, divinations, prédictions, annonces

millénaristes, n'avaient d'autre fin que de combler un des plus douloureux, sans doute des besoins: le manque d'avenir» (Bourdieu 1997: 267). L'idéal de soi, exprimé dans l'ethos kikuyu, comportait bien un aspect religieux ou éthique, puisque la compassion (*tha*) qui conduit à la redistribution des richesses matérielles était un élément essentiel à la réalisation personnelle; mais surtout il impliquait une large reconnaissance sociale du statut d'homme accompli, tant du voisinage ou des pairs, que de la famille étendue. Or, au vu des divisions religieuses, une telle reconnaissance dans le cas d'un accomplissement personnel religieux n'est pas imaginable sur un plan aussi large. Ainsi, la réalisation de soi limitée au domaine religieux ne comporte pas une extension de la redistribution matérielle – qui soutenaient précisément cette reconnaissance – aussi importante que celle qui prévalait dans les réalisations de soi antérieures, puisque le don est limité à ses coreligionnaires. On pourrait même opposer cette réalisation religieuse à l'accomplissement du *mûramati*, car la première divise la communauté sur des lignes d'obédiences religieuses, alors que le second avait plutôt tendance à l'unir par une reconnaissance unanime du nouveau statut. Ce renversement des conséquences de l'accomplissement personnel est à mettre en parallèle avec la transformation du sens de la clitoridectomie, qui passe d'un rite d'institution de l'âge adulte et de la Kikuyuité à un facteur de division au sein des femmes kikuyus, symbolisée par la forme de dédain réciproque que se portent les circoncises et les incirconcises. En conséquence, nous pouvons émettre quelques doutes quant à la persistance, à moyen terme, de l'ethos du *mûramati*. A moins d'un changement notable des conditions économiques, écologiques ou politiques, tout laisse penser que le développement des communautés de migration récente relève de l'acte de foi, constatation de mauvaise augure pour les prétendants au statut de *mûramati*.

LE SCHÈME MIGRATOIRE ET LA RÉALISATION DE SOI

Au cours de ce travail, nous avons souvent associé au schème migratoire, l'ethos du *mûramati*, passant parfois subrepticement de l'un à l'autre. En effet, il n'est pas concevable de parler du premier sans évoquer le second, car les deux concepts maintiennent de nombreuses relations qu'il nous faut élucider maintenant.

Le schème migratoire informe des pratiques sociales très diverses, cependant, en dépit de ce caractère structurel, il ne peut être réduit à un élément d'une structure formelle, détaché de tout ancrage symbolique. Nous estimons que tout schème nécessite une «enveloppe» éthique – l'estée d'affectivité – pour pouvoir continuer à informer des pratiques sociales. En effet, hormis les cas de contrainte, patente ou discrète, l'homme n'agit de telle ou telle façon que s'il le juge bon, sans toujours pouvoir argumenter ni

expliciter les raisons de ce jugement de valeur. Les principes se fondent toujours sur des valeurs, puisqu'ils doivent être considéré comme issus d'une autorité légitime – donc bonne – pour être mis en pratique. L'exemple canonique des enquêtes ethnologiques: «les ancêtres faisaient ainsi!» justifie une pratique par le respect des anciens, considérés comme les garants de l'ordre moral, il ne s'agit donc pas d'un aveuglement «irrationnel» ni d'une soumission absolue aux «croyances», mais bien d'un jugement de valeur. Dans le cadre qui nous occupe, le schème migratoire trouve dans l'ethos du *mûramati* le soutien moral et symbolique qui l'autorise(ait) à perdurer tout en se métamorphosant, moyennant l'accentuation pondérée de l'un ou l'autre de ses aspects. C'est donc cet ethos qui insuffle l'élan vital ou le poids symbolique, voire la charge affective, nécessaire à la persistance de ce schème, en dépit de conditions trop souvent adverses.

Revenons aux pratiques migratoires concrètes, soit à la circulation familiale. Elles ressortissent bien sûr de l'ensemble, formé par le schème migratoire et l'ethos du *mûramati*, mais ces pratiques nous font saisir une dimension supplémentaire – celle du social proprement dit – qui nous conduit à insérer ces deux concepts dans un univers plus vaste. En effet, il ne s'agit pas seulement de déplacements personnels ou de la gestion de niches écologiques, mais bien de pratiques sociales issues des expériences passées et de l'ethos de la «société kikuyu», dans ses aspects individuels (les agents sociaux) et véritablement sociaux (les unités domestiques ou les groupes locaux), soit de la kikuyuité en tant que telle. Nous pouvons ainsi réunir les points de vue de l'archipel vertical et de la transhumance personnelle en les subsumant sous le concept d'*habitus*. En effet, il n'existe pas d'unité domestique qui planifie une stratégie de mise à profit de l'espace social, écologique et économique, voire imaginaire (la stratégie de l'archipel vertical); mais bien des agents sociaux, qui par leurs pratiques sociales (la transhumance personnelle) choisissent, parmi les options qui se présentent – et en fonction de leur *habitus* – les «meilleures» solutions, tant pour eux-mêmes que pour la famille patrimoniale dont ils sont issus, qui les soutient et qu'ils reproduisent.

Il existe ainsi une interdépendance essentielle entre l'unité domestique et l'individu, car: «Il est certain que la famille et les stratégies de reproduction ont partie liée: sans famille, il n'y aurait pas de stratégies de reproduction; sans stratégies de reproduction, il n'y aurait pas de famille [...] Il faut que la famille existe – ce qui ne va pas de soi – pour que les stratégies de reproduction soient possibles; et les stratégies de reproduction sont la condition de la perpétuation de la famille, cette création continuée. La famille dans la forme particulière qu'elle revêt en chaque société est une *fiction sociale* [...]» (Bourdieu 1994: 11). C'est cette interdépendance – trop souvent perçue sous un seul de ses aspects – entre famille et individu qui nous semble essentielle pour comprendre les pratiques sociales que nous avons conçues comme une circulation familiale. Or, la circulation

familiale est, elle-même, l'expression d'un habitus que nous aimerions qualifier de migratoire dans sa structure profonde. Le schème migratoire est un élément particulier qui informe de nombreuses pratiques, et, à ce titre, nuance l'habitus de tout Kikuyu. Il n'est toutefois pas question de réduire l'ensemble des pratiques sociales des Kikuyus à leur aspect migratoire, et c'est pour cette raison que nous parlons de schème migratoire et non d'habitus en tant que tel. En effet, ce dernier comprend bien d'autres dimensions que celles, focalisées sur la migration, que nous avons mises en évidence dans notre travail.

Les pratiques sociales considérées de ce point de vue sociologique prennent un sens complémentaire aux différentes stratégies d'acteurs individuels obnubilés par l'accomplissement personnel; mais elles tendent à réifier, voire à individualiser les objets construits (unité domestique) et à leur prêter parfois une autonomie qui transcende les individus. Néanmoins, les individus constituent bien le lieu objectif des pratiques sociales, car eux seuls existent objectivement et non pas seulement comme «fiction sociale». Ils sont à la fois soumis à l'ensemble non choisi des principes de tout choix (l'habitus) et le modifient continuellement par leurs propres pratiques qui s'ajustent – par un processus constant de paris, de replis sur soi, de succès et d'échecs – à la réalité sociale. Or, si dans le cas de la circulation familiale, les stratégies des individus répondent à celles des unités domestiques, ce n'est ni un heureux hasard, ni la soumission aveugle des acteurs aux déterminismes sociaux. Bien au contraire, il s'agit de l'expression du schème migratoire, qui reste ajusté, tant bien que vaille, aux conditions sociales et à la trajectoire individuelle des migrants kikuyus, car: «le rapport pratique qu'un agent particulier entretient avec l'avenir et qui commande sa pratique présente se définit dans la relation entre d'un côté son habitus et en particulier des structures temporelles et des dispositions à l'égard de l'avenir qui se sont constituées dans la durée d'une relation particulière à un univers particulier de probables, et d'autre part un état déterminé des chances qui lui sont objectivement accordées par le monde social [...] Principe d'une perception sélective des indices propres à le confirmer et à le renforcer plutôt qu'à le transformer et matrice génératrice de réponses d'avance adaptées à toutes les conditions objectives identiques ou homologues aux conditions (passées) de sa production, l'habitus se détermine en fonction d'un avenir probable qu'il devance et qu'il contribue à faire advenir parce qu'il le lit directement dans le présent du monde présumé, le seul qu'il puisse jamais connaître» (Bourdieu 1980: 108). Ce monde présumé composé, par exemple, de pratiques culturelles inadaptées ou d'établissements absurdes de colonies de migrants, ressortit tant du schème migratoire que de l'ethos du *mûramati*. Nous avons montré que les prétentions identitaires de ces pratiques (distinguer les Kikuyus des autres groupes ethniques) expliquent partiellement leur persistance, mais elles constituent également un exemple poignant de la force sociale du «monde

présupposé» qui interdit aux migrants kikuyus des pratiques culturelles plus en accord avec leur nouvel environnement.

Toutefois, les conditions extérieures risquent fort de faire voler en éclat ce monde présupposé ou, pour le moins, de le contraindre à se modifier fortement. Il n'existe donc pas une forme d'autisme de l'habitus, qui, enfermé dans un monde idéaliste, se détacherait des réalités objectives, mais bien plutôt une interdépendance, une relation qui peut parfois se distendre – pour prendre la forme d'un hiatus – avant de se réajuster, entre l'environnement socio-économique, écologique ou politique et les pratiques sociales issues d'un habitus. C'est dans cette tension, exprimée parfois par une inadéquation des pratiques «traditionnelles» au monde objectif, que l'inertie de l'habitus (l'hysteresis) apparaît avec le plus de force. Ainsi, c'est bien parce que le schème migratoire, dans certains de ses aspects actuels, ne correspond plus aujourd'hui au monde réel, que nous pouvons observer l'exacerbation du hiatus – exprimé par les rumeurs sorcellaires – qui existe entre les pratiques sociales et le contexte dans lequel vivent les migrants du plateau de Laikipia. A moins qu'il ne faille considérer que ce hiatus, souligné par l'investissement millénariste, exprime un détachement du «jeu social»; en d'autres termes que «les ambitions rêvées et les espérances millénaristes qu'expriment parfois les plus démunis témoignent que [...] l'impuissance qui, en anéantissant les potentialités, anéantit l'investissement dans des enjeux sociaux encourage à créer de toutes pièces l'illusion» (Bourdieu 1997: 263). Les migrants kikuyus n'auraient plus alors de pouvoir sur le contexte socio-économique, écologique ou politique et se réfugieraient dans «[d]es conduites souvent désordonnées, voire incohérentes, et sans cesse contredites par le discours, [propres à] ces hommes sans avenir, livrés aux aléas de ce qui leur advient au jour le jour et voués à l'alternance de l'onirisme et de la démission, de la fuite dans l'imaginaire et de la soumission fataliste aux verdicts du donné» (*ibid.* 262).

Si les stratégies sociales – les diverses expressions du schème migratoire – que nous avons mises en évidence sont l'expression d'un principe organisateur des pratiques migratoires que nous assimilons à un habitus, c'est bien parce qu'elles vont au-delà, tant des visées d'acteurs tels que l'individualisme méthodologique les construit, que du déterminisme sociologique, que certains lecteurs hâtifs ont pu, paradoxalement, déceler dans la souplesse et la fluidité qui se dégage du concept d'habitus. L'ethos du *mûramati*, dont certaines caractéristiques sont parfois incompatibles avec les conditions extérieures, n'aurait pu continuer à informer les pratiques sociales s'il ne correspondait pas à la «meilleure» des solutions, tant pour l'individu qui recherche l'accomplissement personnel que pour les unités domestiques – ou les familles – qui tentent de se reproduire, ou encore pour les différents groupes locaux qui constituent aujourd'hui les «Kikuyus» en tant que groupe ethnique. Seul, le concept d'habitus nous permet de faire ainsi le lien entre l'ensemble des éléments qui constituent

le «social» des migrants kikuyus du plateau de Laikipia, que ce soient les actions des communautés locales constituées d'unités domestiques ou d'individus insérés dans un processus de quête identitaire; que ce soient les pratiques sociales et l'ethos qui s'étayent l'un l'autre; ou qu'il s'agisse, dans le cas particulier, de la transhumance personnelle ou de l'archipel vertical qui, ensemble, constituent la circulation familiale; ou encore, qu'il s'agisse d'associer le schème migratoire à ses différentes expressions, géographiques, sociales et imaginaires pour l'insérer dans l'univers ordinaire des pratiques sociales.

ASPECTS GÉOGRAPHIQUES, SOCIAUX ET IMAGINAIRES DES PRATIQUES MIGRATOIRES

Cette parenté du changement géographique et du changement de statut social constitue une des catégories de prédilection de la pensée symbolique kikuyu. (Neckebrouck 1978: 316)

La forme d'argumentation, que nous avons choisie pour distinguer les différents aspects du schème migratoire, comportait le risque de ne voir qu'une succession de pratiques sociales distinctes, là où un même principe persiste effectivement, mais sous une forme légèrement modifiée. Certes, les pratiques sociales se transmutent les unes dans les autres: le défrichement de la Frontière pionnière devient réalisation sociale au sein de l'administration ou du monde politique kenyan, puis accomplissement religieux. Pourtant, si le défrichement forestier ne peut être dissocié de l'acquisition d'un statut social valorisé, la richesse économique d'aujourd'hui, dans la majorité des cas, ne peut pas non plus être dissociée de son investissement foncier. De plus, les expressions imaginaires du schème migratoire, tant dans leurs aspects religieux que sorcellaires sont intimement liées à l'acquisition de richesses économiques et de domaines fonciers. En effet, fonder un nouveau mouvement religieux implique la possession – au nom de l'Église – d'un territoire pour y bâtir un lieu de culte et la collecte de richesse matérielle pour les célébrations religieuses. Enfin, les rumeurs sorcellaires, intimement liées à la richesse et au pouvoir temporel, voire à la survie au-delà du terme prévu (le président qui «vend» la vie de ses administrés pour prolonger la sienne), sont autant d'indices de la persistance de la relation entre accomplissement personnel, terre, et survie *post-mortem*. L'attente du *millenium* prend souvent des formes très matérielles: les «justes» verront leurs terres produire des récoltes opulentes et seront couverts de bienfaits et de reconnaissance de la part de Dieu. En d'autres termes, ils jouiront d'un capital de prestige issu du champ religieux, mais dont l'efficacité symbolique est limitée aux individus qui adhèrent au même

mouvement religieux. Dans une certaine mesure, cette image reprend précisément celle du *mûramati* précolonial, qui voit son travail se concrétiser dans une maisonnée florissante et une renommée qui, s'étendant au loin, attire des dépendants.

Le schème migratoire, dans ses différentes expressions, se trouve ainsi au centre des pratiques sociales des migrants kikuyus. Nous l'avons tout d'abord présenté dans ses aspects observables aujourd'hui – la circulation familiale –, puis nous avons montré comment ce schème pouvait s'instrumentaliser en donnant matière à un mythe d'origine supposé fonder le groupe ethnique des Kikuyus. Cet emploi du schème migratoire avait des motifs politiques, mais aussi personnels, puisqu'il s'agissait de la réalisation de soi tant de Jomo Kenyatta que de Louis Leakey. Il était dès lors important de retrouver, dans les pratiques précoloniales, et coloniales, l'ancrage foncier et l'ethos qui ont soutenu l'invention – ou l'imagination pour reprendre les termes de Terence Ranger (1993) et d'Inge Brinkman (1996) – des Kikuyus, à partir de groupes locaux distincts. Ainsi, le schème migratoire s'est exprimé dans son univers paradigmatique: le défrichage de nouveaux territoires et la réalisation de soi en tant que *big man*. Nous l'avons vu inséparable de l'ethos du *mûramati* qui impliquait déjà un profond désir de différenciation sociale et d'acquisition de richesses matérielles et symboliques, lesquelles conduisaient à une réalisation de soi couronnée par une mort paisible consacrée par un enterrement, symbole éclatant de l'accomplissement personnel achevé du *mûhomori*. Inscrite au cœur de la «société kikuyu» et associée aux trois régimes qui informaient la reproductions sociale (parenté, classes d'âge et générations), cette hiérarchisation sociale fondée sur la vertu individuelle était un élément essentiel à l'organisation sociale précoloniale. Le lien intime entre schème migratoire et ethos a mis en évidence les motifs sous-jacents aux pratiques migratoires kikuyus, soit leur moteur: la volonté de se réaliser personnellement pour acquérir une forme de survie *post-mortem* garantie par la réminiscence du nom, voire par son inscription singulière en donnant naissance à un nouveau *mbari*.

Ce n'est donc pas la seule migration pionnière qui constituent les Kikuyus, mais bien ce désir viscéral de dépasser la mort grâce au souvenir. D'où l'importance des deux formes de dation du nom: la continuation du phylum familial en nommant une descendance nombreuse et, pour les plus audacieux, la fondation d'un nouveau *mbari*, moyen unique de survie *post-mortem* en tant qu'entité individuellement différenciée. Il s'agissait là de la seule forme d'immortalité individuelle, puisqu'elle garantit que le nom personnel sera porté, en sus des noms récurrents, selon l'équation suivante: Untel fils de Untel du *mbari* du Fondateur. Ainsi, le fondateur de *mbari* donnait son nom personnel au *mbari*, donc à l'ensemble de ses descendants et de ses adoptés, ce qui distingue ce procédé singulier de la pseudo-réincarnation des noms de génération en génération. Remarquons

qu'aujourd'hui, cette survie individuelle peut également être assurée par le succès politique (Jomo Kenyatta), à l'instar du succès prophétique (Mûgo wa Kibirû) des temps précoloniaux, ou par la fondation d'un nouveau mouvement religieux, à l'instar du christianisme qui porte d'ailleurs le nom de son fondateur³⁴¹.

Or, lorsque les conditions socio-économiques ou écologiques ont mis un terme au défrichement de terres vierges et arrêté définitivement le processus de création de nouvelles sociétés pionnières (Kopytoff 1987), la conversion, l'éducation et l'emploi sont devenus les moyens privilégiés de l'accomplissement personnel. La réalisation de soi s'est ainsi convertie en différenciation sociale, dont les germes étaient déjà intrinsèques aux pratiques sociales de défrichement forestier (Kershaw 1997). C'est ce point qu'il est important de souligner: l'intrication des diverses expressions du schème migratoire au sein des pratiques sociales, qu'elles participent d'un défrichement forestier, d'une accumulation économique ou d'une manipulation mythique ou religieuse. Dans tous ces cas, le schème migratoire conduit à la fois à l'obtention de richesses matérielles ou sociales, et à la mise en valeur de domaines fonciers: deux conditions nécessaires à la réalisation de soi. A proprement parler, il n'y a pas de transformation essentielle du schème migratoire au cours de ce siècle, mais il s'agit bien plutôt du passage de pratiques sociales portées sur la mise en valeur du domaine foncier à l'accentuation de pratiques destinées à accumuler des richesses économiques et des positions administratives, voire religieuses.

Toutefois, cette inclination nouvelle des pratiques migratoires sur l'accomplissement matériel s'est accompagné d'un basculement irréversible: alors que la richesse sociale et économique ne s'héritait que dans une faible mesure, ce qui limitait grandement la portée, à moyen terme, des effets de la différenciation sociale, les richesses matérielles ont commencé à s'autonomiser du contrôle moral auquel elles étaient soumises, puisque les moyens d'acquisition du numéraire étaient complètement étrangers aux groupes locaux. Cette indépendance, tout d'abord relative, des biens matériels et des relations sociales a accentué la tendance à l'exclusion impliquée dans tout processus de différenciation sociale: la redistribution suscitée par la compassion se faisait incertaine et les pratiques anti-sorcélaïres sont devenues impuissantes à modérer cette dérive marchande³⁴². Ainsi, la pondération nouvelle des divers éléments qui constituent le schème migratoire n'est pas sans conséquence sur la reproduction sociale kikuyu, puisqu'elle autorise aujourd'hui le renforcement d'une différenciation sociale déjà très prononcée.

³⁴¹ Faut-il voir là une des raisons qui explique l'engouement des Kikuyus pour cette religion sous ses multiples formes ?

³⁴² Voir Kershaw (1997).

En outre, l'accentuation de l'autonomie des richesses matérielles s'est accompagnée d'une intensification du processus d'individualisation des pratiques sociales d'accomplissement personnel, car l'attente du Salut ne peut être, en dernière analyse, que personnelle. Cet espoir «paradisial» ne concerne presque plus le groupe familial puisque le prétendant au Salut peut s'affranchir des faits et gestes de sa famille en soulignant que le jugement de Dieu dépend de la qualité de la «vraie» foi, et non pas de la réputation des hommes. Cet accomplissement personnel est ainsi libre des contraintes propres au processus de fondation d'un *mbari*, qui ne voit la survie *post-mortem* du fondateur n'être possible que par la transmission du nom, donc essentiellement médiatisée par la survie et la renommée de sa descendance. A l'instar de l'affaïssement de la famille étendue sur la famille patrimoniale, avec le rétrécissement de l'extension des relations sociales impliquées, l'individualisation croissante de l'accomplissement de soi prend la forme d'un déclin des échanges et du contrôle social. Ainsi, le déplacement d'un même schème conceptuel des pratiques sociales vers l'imaginaire s'accompagne d'une réduction du nombre de personnes impliquées dans les relations sociales et de la substitution d'une immortalité sociale par une vie éternelle individuelle. Alors qu'auparavant, pour obtenir le statut de *mûramati*, la collaboration de l'ensemble du groupe familial était nécessaire, aujourd'hui, l'attente millénariste du jugement dernier dépend essentiellement de la foi individuelle. Cependant, parmi les communautés de migrants du plateau de Laikipia, nous ne sommes pas encore en présence d'individus autonomes arrachés aux réseaux des relations sociales. Le pouvoir exercé par la famille patrimoniale sur ses membres est un exemple de la dépendance à l'égard de la famille, qui reste toujours très forte dans les pratiques sociales; de même, les groupes d'entraide, issus des mouvements religieux, font preuve d'une très réelle efficacité socio-économique et d'un fort contrôle social, voire d'une éthique puritaine.

En définitive, nous n'avons pas affaire à trois états successifs du schème migratoire (foncier, social et imaginaire), mais bien à trois expressions différentes – et souvent conjointes – d'un même schème qui informent les pratiques sociales, à des degrés divers, selon l'environnement dans lequel celles-ci peuvent se développer. Les trois aspects du schème migratoire sont effectivement présents dans les pratiques sociales tout au long du siècle et seule des différences d'accent, porté sur l'un ou l'autre de ces aspects, nous ont permis de définir des expressions distinctes d'un même schème. Comme nous venons de le souligner, nous pouvons craindre aujourd'hui, à l'instar de ce qui se produit avec la circulation familiale, que les conditions actuelles ne permettront bientôt plus au schème migratoire de s'exprimer dans les pratiques sociales. Deux éléments renforcent cette crainte, tout d'abord l'individualisation croissante des pratiques sociales, qui s'exprime par l'extension toujours plus limitée des réseaux de parenté, risque fort de mettre à mal les possibilités matérielles de la migration.

Ensuite, la dissociation de la richesse matérielle du capital social (due à l'indépendance des moyens d'obtenir des richesses matérielles), et la disparition progressive de l'ancrage foncier qui présidait à l'accomplissement de soi (fuite des capitaux investis à l'étranger et non plus dans la propriété foncière), laissent présager un découplément du schème migratoire de l'ethos du *mûramati* qui l'accompagnait jusqu'à aujourd'hui.

Bibliographie

ABBOT Susan

- 1974 *Full time farmers and weekend wives: change and stress among rural Kikuyu women.*- Chapel Hill: Univ. of North Carolina.- 227 p.

ABRAMS P.D.

- 1979 *Kenya's land resettlement story.*- Nairobi: Challenge.- 76 p.

ACQUIER Jean-Louis

- 1983 «Reconstitution de l'enclos des tambourinaires de Gishora».- *Culture et société* (Bujumbura) 6, p. 105-109

ADAM Michel

- 1994 «Une revanche post-coloniale: caféiculteurs du Kenya», in: Jean-Christian TULET [et al.], *Les paysanneries du café des hautes terres d'Afrique et d'Amérique latine.*- Paris: Karthala.- 368 p.
- 1995 «Espace et temps chez les Gikuyu du Kenya», in: Isabelle DAILLANT, Nicolas GOVOROFF, *L'espace et le temps.*- Nanterre: Société d'ethnologie
- 1997 «Espace et temps chez les Kikuyu du Kenya».- *L'homme* (Paris) 142, p. 33-48

ADAM Michel, KURIA Michael

- 1991 *La terre en miettes: notes sur le système foncier traditionnel chez les Gikuyu.*- Nairobi: Centre de recherches, d'échanges et de documentation universitaire (CREDU): Institut français de recherches en Afrique (IFRA).- 26 p.- (Travaux et documents)

AHLBERG Beth Maina

- 1991 *Women, sexuality and the changing social order: the impact of government policies on reproductive behaviour in Kenya.*- Philadelphia [etc.]: Gordon and Breach.- 274 p.
- 1994 «Is there a distinct African sexuality? a critical response to Caldwell».- *Africa* (London) 64(2), p. 220-241

AKE Claude

- 1984 «Ideology and objective conditions», in: Joel BARKAN, *Politics and public policy in Kenya and Tanzania*, p. 127-139.- Nairobi: Heinemann Kenya.- 375 p.

MIGRATIONS KIKUYUS

AKIVAGA S. Kichamu, KULUNDU-BITONYE Wanyama, OPI Martin W.

1985 *Local authorities in Kenya*.- Nairobi: Heinemann Kenya.- 89 p.

ALILA Patrick O., KINYANJUI Kabiru, WANJOHI Gatheru

1993 *Rural landlessness in Kenya: dynamics, problems and policies*.- Nairobi: Institute for development studies, Univ. of Nairobi.- 85 p.- (Occasional paper 57)

AMBLER Charles

1985 «Population movement, social formation and exchange: central Kenya in the nineteenth century».- *International journal of African historical studies* (Boston) 18, p. 201-222

1988 *Kenyan communities in the age of imperialism: the central region in the late nineteenth century*.- New Haven [etc.]: Yale Univ. Press.- 181 p.

1995 «"What is the world going to come to?" prophecy and colonialism in central Kenya», in: David ANDERSON, Douglas H. JOHNSON, *Revealing prophets: prophecy in Eastern African history*, p. 221-239.- London: Currey; Nairobi: East African Educational Publ. (EAEP) [etc.].- 310 p.

AMNESTY INTERNATIONAL

1994 *Kenya: abusive use of the law: Koigi wa Wamwere and three other prisoners of conscience on the trial for their lives*.- London: Amnesty International.- 18 p. (AI Index: AFR 32/15/94; Nov.)

AMSELLE Jean-Loup, M'BOKOLO Elikia

1985 *Au cœur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*.- Paris: La découverte.- 225 p.

ANDERSON Benedict

1996 *L'imaginaire national*.- Paris: La découverte.- 215 p. [Trad. de: *Imagined communities*, 1983]

ANDERSON David, JOHNSON Douglas H.

1991 «Diviners, seers and spirits in Eastern Africa: towards an historical anthropology».- *Africa* (London) 61(3), p. 293-297

1995 «Revealing prophets», in: David ANDERSON, Douglas H. JOHNSON, *Revealing prophets: prophecy in Eastern African history*, p. 1-26.- London: Currey; Nairobi: EAEP [etc.].- 310 p.

ANDERSON William B.

1988 *The Church in East Africa 1840-1974*.- Nairobi; Dodoma: Central Tanganyika Press, Centenary Publ.- 197 p. [1^e éd. 1977]

ANONYME

1994 «Kenya: after multi-party politics, a one-party style».- *Africa confidential* (London) 35(14), p. 1-3

BIBLIOGRAPHIE

ANONYME

1995 «Kenya's clothes».- *Africa confidential* (London) 36(11), p. 26-27

ARENS W.

1976 «Changing patterns of ethnic identity and prestige in East Africa», in: W. ARENS, *A century of change in Eastern Africa*, p. 65-75.- La Haye; Paris: Mouton.- 309 p.

ATIENO ODHIAMBO E.S.

1976 «"Seek ye first the economic kingdom": a history of the Luo thrift and trading corporation».- *Hadith* (Nairobi) 5, p. 221-260

1976 «The movement of ideas: a case study of intellectual responses to colonialism among the Liganua peasants».- *Hadith* (Nairobi) 6, p. 165-185

1981 «The political economy of the Asian problem in Kenya, 1888-1939».- *Transafrican journal of history* (Nairobi), p. 135-149

1987 «Democracy and the ideology of order in Kenya», in: Michael G. SCHATZBERG, *The political economy of Kenya*, p. 177-201.- New York [etc.]: Praeger.- 245 p.

BACHMANN Felicitas

1993 *Landnutzungsstrategien kleinbäuerlicher Haushalte und ihre Haltung gegenüber Konservierungstechniken und Agroforestwirtschaft: dargestellt an den Untersuchungsgebieten Kangaita und Kihato im Laikipia Distrikt, Kenya*.- Berne: Univ. de Berne.- 136 p. [Diplomarbeit, Ethnologisches Institut]

BALANDIER Georges

1960 «Préface», in: Jomo KENYATTA, *Au pied du Mont Kenya*, p. 7-21.- Paris: Maspero.- 248 p.

BARKAN Joel

1984 «Legislators, elections, and political linkage», in: Joel BARKAN, *Politics and public policy in Kenya and Tanzania*, p. 71-101.- Nairobi: Heinemann Kenya.- 375 p.

1992 «The rise and fall of a governance realm in Kenya», in: Goran HYDEN, Michael BRATTON, *Governance and politics in Africa*, p. 167-192.- Boulder: L. Rienner.- 329 p.

BARKAN Joel, HOLMQUIST Frank

1986 *Politics and the peasantry in Kenya: the lessons of Harambee*.- Nairobi: Institute for development studies.- 35 p.- (Working paper 440)

BARLEY Nigel

1983 *The innocent anthropologist: notes from a mud hut*.- London: Penguin Books.- 190 p.

MIGRATIONS KIKUYUS

BARLOW Arthur Ruffell, BENSON Thomas Godfrey

1975 *English-Kikuyu dictionary*.- Oxford: Clarendon Press.- 332 p.

BARNETT Donald J., NJAMA Karari

1966 *Mau Mau from within: autobiography and analysis of Kenya's peasant revolt*.- New York; London: Monthly Review Press.- 512 p.

BARRA G.

1960 *1000 Kikuyu proverbs*.- Nairobi: Kenya literature Bureau.- 123 p.
[1^e éd. 1939]

BARRETT David B., MAMBO George K., MCLAUGHIN Janice, MCVEIGH Malcolm

1973 *Kenya Churches handbook: the development of Kenyan Christianity 1498-1973*.- Kisumu: Evangel Publ. House.- 349 p.

BARTH Frederik

1969 *Ethnic groups and ethnic boundaries: the social organization of culture difference*.- Bergen; Oslo: Universitets-forlaget; London: George Allen & Unwin.- 153 p.

BATAILLE Georges

1987 *La part maudite*.- Paris: Minuit.- 231 p.

BATES Robert

1987a «The agrarian origins of Mau Mau: a structural account».- *Agricultural history* (Berkeley) 61(1), p. 1-28

1987b «The politics of food crisis in Kenya», in: Michael G. SCHATZBERG, *The political economy of Kenya*, p. 75-114.- New York [etc.]: Praeger.- 245 p.

1990 «Capital, kinship, and conflict: the structuring influence of capital in kinship societies».- *Canadian journal of African studies = Revue canadienne d'études africaines* (Toronto) 24(2), p. 151-164

BAUR John

1990 *The Catholic Church in Kenya: a centenary history*.- Nairobi: St. Paul Publ. Africa.- 256 p.

BAYART Jean-François

1981 «Le politique par le bas en Afrique noire».- *Politique africaine* (Paris) 1, p. 53-81

1989 *L'Etat en Afrique: la politique du ventre*.- Paris: Fayard.- 439 p.

1992 «L'afropessimisme par le bas: réponse à Achille Mbembe, Jean Copans et quelques autres», in: Jean-François BAYART [et al.], *Le politique par le bas en Afrique noire: contributions à une problématique de la dénucléaire*, p. 257-265.- Paris: Karthala.- 268 p.

BIBLIOGRAPHIE

BAYART Jean-François

1993 *Religion et modernité politique en Afrique noire: Dieu pour tous et chacun pour soi.*- Paris: Karthala.- 312 p.

BAYART Jean-François, MBEMBE Achille [et al.]

1992 *Le politique par le bas en Afrique noire: contributions à une problématique de la démocratie.*- Paris: Karthala.- 268 p.

BEECH Mervyn Worcester Howard

1913a «A ceremony at a Mugumo or sacred fig-tree of East Africa».- *Man* (London) 13(51), p. 86-89

1913b «Suicide amongst the A-Kikuyu of East Africa».- *Man* (London) 13(30), p. 56-57

1913c «The sacred fig-tree of the A-Kikuyu of East Africa».- *Man* (London) 13(3), p. 4-6

1917 «Kikuyu system of land tenure».- *Journal of African society* (London) 17, p. 46-59

BEECHER Leonard James

1938 «The stories of the Kikuyu».- *Africa* (London) 11(1), p. 80-87

BENNETT George

1969 «Tribalism in politics», in: Philip H. GULLIVER, *Tradition and transition in East Africa: studies of the tribal element in the modern era*, p. 59-87.- London: Routledge and Kegan Paul.- 378 p.

BENNETT Patrick R., BIERSTECKER Ann [et al.]

1985 *Gikuyu ni kioigire: a first course in Kikuyu.*- Madison: Univ. of Wisconsin.- 3 vol. (1300 p.)

BENSON G. Patrick

1995 «Ideological politics versus biblical hermeneutics: Kenya's Protestant Churches and the Nyayo State», in: Holger Bernd HANSEN, Michael TWADDLE, *Religion and politics in East Africa: the period since independence.*- London: Currey; Athens: Ohio Univ. Press.- 278 p.

BENSON Thomas Godfrey

1964 *Kikuyu-English dictionary.*- Oxford: Clarendon Press.- 562 p.

BERGER Peter

1989 *Rainfall and agroclimatology of the Laikipia Plateau, Kenya.*- Berne: Inst. of geography, Univ. of Berne.- 102 p.- (African studies series A7)

BERMAN Bruce

1990 *Control and crisis in colonial Kenya: the dialectic of domination.*- London: Currey; Nairobi: Heinemann Kenya; Athens: Ohio Univ. Press.- 479 p.

MIGRATIONS KIKUYUS

BERMAN Bruce, LONSDALE John

- 1991 «Louis Leakey's Mau Mau: a study in the politics of knowledge».- *History and anthropology* (Cambridge) 5(2), p. 143-204
- 1992 *Unhappy valley: conflict in Kenya and Africa*.- London: Currey; Nairobi: Heinemann Kenya [etc.]- 2 vol. (504 p.)

BERNARDI Bernardo

- 1987 «Jomo Kenyatta and the myth of origins of the Kikuyu: the cosmic order as an expression of political argument».- *Studia fennica* (Helsinki) 32, p. 127-135
- 1989 *The Mugwe: a blessing prophet: a study of a religious and public dignitary of the Meru of Kenya*.- Nairobi: Gideon S. Were Press.- 225 p.
[1^e éd. en 1959 sous le titre *The Mugwe: a failing prophet*]

BERRY Sara

- 1986 «Macro-policy implications of research on rural households and farming systems», in: Joyce L. MOOCK, *Understanding Africa's rural household and farming systems*, p. 199-215.- Boulder: Westview.- 234 p.
- 1989a «Access, control and use of resources in African agriculture: an introduction».- *Africa* (London) 59(1), p. 1-5
- 1989b «Social institutions and access to resources».- *Africa* (London) 59(1), p. 41-55

BILSBORROW Richard, OUCHO John, MOLYNEAUX John W.

- 1986 «Economic and ethnic factors in Kenyan migration and movements».- *Eastern African economic review* 2(1), p. 31-50

BOGONKO Sorobea Nyachio

- 1982 «Catholicism and Protestantism in the socio-economic and political progress of Kenya 1920-1963».- *Journal of Eastern African research and development* (Nairobi) 12, p. 83-123
- 1983 «Education as a tool of colonialism in Kenya, 1911-1935: the case of the first government African schools».- *Transafrican journal of history* (Nairobi) 12, p. 1-32
- 1985 «Colonial chiefs and African development in Kenya with special reference to secular education».- *Transafrican journal of history* (Nairobi) 14, p. 1-20
- 1992 *A history of modern education in Kenya (1895-1991)*.- Nairobi: Evans Brothers.- 208 p.

BONNKE Reinhard

- 1992 *The Holy Spirit baptism: what it is and how to receive it*.- [Halesowen?]: CfAN.- 27 p.

BIBLIOGRAPHIE

BOTTIGNOLE Silvana

- 1984 *Kikuyu traditional culture and Christianity: self examination of an African Church*.- Nairobi: Heineman Educational Books.- 233 p.

BOURDIEU Pierre

- 1980 *Le sens pratique*.- Paris: Minuit.- 475 p.
1987 *Choses dites*.- Paris: Minuit.- 231 p.
1994 «Stratégies de reproduction et modes de domination».- *Actes de la recherche en sciences sociales* (Paris) 105, p. 3-12
1996 «Des familles sans nom».- *Actes de la recherche en sciences sociales* (Paris) 113, p. 3-5
1997 *Méditations pascaliennes*.- Paris: Seuil.- 318 p.

BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude

- 1970 *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*.- Paris: Minuit.- 281 p.

BOURMAUD Daniel

- 1988 *Histoire politique du Kenya: Etat et pouvoir local*.- Paris: Karthala.- 326 p.
1993 «Les élections au Kenya: victoire ou répit?».- *Politique africaine* (Paris) 49, p. 141-146
1995 «Le pouvoir au risque du sexe».- *Politique africaine* (Paris) 59, p. 145-152

BRINKMAN Inge

- 1996 *Kikuyu gender norms and narratives*.- Leiden: Research School CNWS.- 312 p.

BROOKFIELD Harold C.

- 1970 «Dualism and the geography of developing countries», Presidential address delivered to Section 21 (geographical sciences), Port Moresby, PNG, Australian and New Zealand Assoc. for the Advancement of Science

BROWNE Dallas

- 1991 «Christian missionaries, western feminists, and the Kikuyu clitoridec-tomy controversy», in: Breit WILLIAMS, *The politics of culture*, p. 243-272.- Washington; London: Smithsonian Institution Press.- 272 p.

BUGEAU Frédéric

- 1911 «La circoncision au Kikuyu (British East Africa)».- *Anthropos* (St. Augustin) 6, p. 616-627
1943 «Les Wakikouyoux et la guerre».- *Annali Lateranensi* (Rome) 7, p. 183-226

MIGRATIONS KIKUYUS

BUUTENHUIJS Robert

- 1971 *Le mouvement Mau Mau: une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique noire.*- La Haye; Paris: Mouton.- 426 p.
- 1982 *Essays on Mau Mau: contributions to Mau Mau historiography.*- Leiden: African studies Centre.- 224 p.
- 1992 «Anthropologie et impérialisme: où en sommes-nous aujourd'hui?».- *Politique africaine* (Paris) 48, p. 139-142

BUJRA Janet

- 1970 *Ethnicity and religion: a case-study from Pumwani, Nairobi.*- Nairobi: Institute of African studies.- 20 p.- (Discussion paper 13)
- 1975 «Women "entrepreneurs" of early Nairobi».- *Canadian journal of African studies = Revue canadienne d'études africaines* (Toronto) 19(2), p. 213-234
- 1986 «"Urging women to redouble their efforts": class, gender and capitalist transformation in Africa», in: Claire ROBERTSON, Iris BERGER, *Women and class in Africa*, p. 117-140.- New York; London: Africana Pub. Co.- 310 p.

BUNCHE Ralph Johnson

- 1941 «The Irua ceremony among the Kikuyu of Kiambu District, Kenya».- *Journal of Negro history* (Washington) 26, p. 46-65

CAGNOLO C.

- 1933 *The Akiknyu: their customs, traditions and folklore.*- Nyeri: Mission Printing School.- 326 p.

CALLAWAY Helen

- 1993 «Purity and exotica in legitimating the Empire: cultural constructions of gender, sexuality and race», in: Terence RANGER, Olufemi VAUGHAN, *Legitimacy and the State in twentieth-century Africa: essays in honour of A. H. M. Kirk-Greene*, p. 31-61.- London: Macmillan Press; Oxford: St. Antony's College.- 284 p.

CAMPBELL David J.

- 1981 «Land use competition at the margins of the rangelands: an issue in development strategies for semi-arid areas», in: Glen NORDCLIFF, Tom PINFOLD, *Planning African development*, p. 39-61.- Boulder: Westview; London: Croom Helm.- 201 p.
- 1993 «Land as ours, land as mine: economic, political, and ecological marginalization in Kajiado District», in: Thomas SPEAR, Richard WALLER, *Being Maasai: ethnicity and identity in East Africa*, p. 258-272.- London: Currey [etc.].- 322 p.

CASTORIADIS Cornelius

- 1975 *L'institution imaginaire de la société.*- Paris: Seuil.- 503 p. [5^e éd.]

BIBLIOGRAPHIE

CASTRO Alfonso Peter

- 1991 «Indigenous Kikuyu agroforestry: a case study of Kirinyaga, Kenya».- *Human ecology* (New York) 19(1), p. 1-18

CAVICCHI Edmondo

- 1977 *Problems of change in Kikuyu tribal society*.- Milan: EMI.- 297 p.
[Le texte date de 1953]

CEPPI Jean-Philippe

- 1995 «Comment la corruption a mis le Kenya à genoux».- *Le nouveau quotidien* (Genève) 24 janvier, p. 9

CHEGE Michael

- 1987 «The political economy of agrarian change in Central Kenya», in: Michael G. SCHATZBERG, *The political economy of Kenya*, p. 93-116.- New York: Praeger.- 245 p.
- 1988 «The State and labour: industrial relations in independent Kenya», in: Peter COUGHLIN, Gerrishon K. IKIARA, *Industrialization in Kenya: in search of a strategy*, p. 169-189.- Nairobi: Heinemann Kenya; London: Currey.- 328 p.

CHITERE Preston O.

- 1988 «The women's self help movement in Kenya: a historical perspective, 1940-80».- *Transafrican journal of history* (Nairobi) 17, p. 50-68

CHRÉTIEN Jean-Pierre

- 1977 «Les deux visages de Cham: points de vue français du XIX^e siècle sur les races africaines d'après l'exemple de l'Afrique orientale», in: Pierre GUIRAL, Etienne TEMIME, *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, p. 171-199.- Paris: CNRS.- 281 p.
- 1984 «Nouvelles hypothèses sur les origines du Burundi: les traditions du Nord», in: Léonidas NDORICIMPA, Claude GUILLET, *L'Arbre-mémoire: traditions orales du Burundi*, p. 11-52.- Paris: Karthala; Bujumbura: Centre de civilisation burundaise (CCB).- 249 p.
- 1985 «Les Bantous, de la philologie allemande à l'authenticité africaine: un mythe racial».- *Vingtième siècle* (Paris) octobre-décembre, p. 43-66
- 1987 «Démographie et écologie en Afrique orientale à la fin du XIX^e siècle: une crise exceptionnelle?».- *Cahiers d'études africaines* (Paris) 105-106, p. 43-59
- 1993 «Conversion et crise de légitimité politique: Muyaga, poste missionnaire catholique, et la société de l'est du Burundi (1896-1916)», in: Jean-Pierre CHRÉTIEN, Claude-Hélène PERROT [et al.], *L'invention religieuse en Afrique: histoire et religion en Afrique noire*, p. 347-371.- Paris: Karthala: ACCT.- 487 p.

MIGRATIONS KIKUYUS

- CHRISTIANSSON Carl, DRAKE Hans, KINLUND Peter, WAHLIN Lars, ASE Lars-Eric
1988 *Geographical studies in Highland Kenya 1987-1988: report from a geographical field course in Enderasha and Othaya, Nyeri District, April-May 1987 and April-May 1988.*- Stockholm: Department of physical and human geography, Univ. of Stockholm.- 168 p.
- CHRISTIANSSON Carl, KINLUND Peter, LARSON Meta, WAHLIN Lars, OSTMAN Peter
1987 *Geographical studies in Highland Kenya 1986: report from a geographical field course in Enderasha and Othaya, Nyeri District, April-May 1986.*- Stockholm: Department of physical and human geography, Univ. of Stockholm.- 162 p.
- CLARION, Centre for Law and Research International
1994 *The anatomy of corruption: legal, political and socio-economic perspectives.*- Nairobi: CLARION.- 319 p.- (Clarion research monograph 7)
- CLARK Carolyn M.
1971 *Patterns of conflict in Kikuyu kinship.*- Nairobi: Institute of African studies.- 9 p.- (Discussion paper 26)
1980 «Land, food, women and power in nineteenth century Kikuyu».- *Africa* (London) 50(4), p. 357-360
1989 «Louis Leakey as ethnographer: on the southern Kikuyu before 1903».- *Canadian journal of African studies = Revue canadienne d'études africaines* (Toronto) 23(3), p. 380-398
- CLASTRES Pierre
1974 *La société contre l'Etat: recherches d'anthropologie politique.*- Paris: Minuit.- 187 p.
- CLIFFORD James, MARCUS George E.
1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography.*- Berkeley [etc.]: Univ. of California press.- 305 p.
- COHEN David William
1994 «Reading the Minister's remains: investigation into the death of the Honourable Minister John Robert Ouko in Kenya, February 1990».- *Passages* (Evanston) 7, p. 14-18
- COHEN David William, ATIENO ODHIAMBO E.S.
1989 *Siaya: the historical anthropology of an African landscape.*- London: Currey; Athens: Ohio Univ. Press; Nairobi: Heinemann Kenya.- 152 p.
1992 *Burying SM: the politics of knowledge and the sociology of power in Africa.*- Nairobi: EAEP; Portsmouth: Heinemann; London: Currey.- 159 p.
- COQUERY-VIDROVITCH Catherine
1996 «L'anthropologie, ou la mort du phénix?».- *Le débat* (Paris) 90, p. 114-128

BIBLIOGRAPHIE

COWEN Michael

- 1989 «Before and after Mau Mau in Kenya».- *Journal of peasant studies* (London) 16(2), p. 260-275

COY Michael W.

- 1988 «Tugen monopoly: capitalism and conflict in the mountains of Kenya».- *Anthropology and humanism quarterly* (Washington) 13(2), p. 40-47

CROUCH Margaret

- 1993 *A vision of Christian mission: reflections on the Great Commission in Kenya 1943-1993*.- Nairobi: National Council of Churches of Kenya (NCCCK).- 274 p.

CRUISE O'BRIEN Donald B.

- 1995 «Coping with the Christians: the Muslim predicament in Kenya», in: Holger Bernt HANSEN, Michael TWADDLE, *Religion and politics in East Africa: the period since independence*, p. 200-219.- London: Currey; Athens: Ohio Univ. Press.- 278 p.

DAUCH Gene

- 1983 «L'université et le pouvoir au Kenya».- *Politique africaine* (Paris) 12, p. 80-98

DAUCH Gene, MARTIN Denis

- 1985 *L'héritage de Kenyatta: la transition politique au Kenya (1975-1982)*.- Aix-en-Provence: Presses univ. d'Aix-Marseille; Paris: L'Harmattan.- 220 p.

DAVISON Jean

- 1985 «Achievements and constraints among rural Kenyan women: a case study».- *Journal of Eastern African research and development* (Nairobi) 15, p. 268-279
- 1987 «"Without land we are nothing": the effect of land tenure policies and practices upon rural women in Kenya».- *Rural africana* (East Lansing) 27, p. 19-33
- 1988 «Who owns what? land registration and tensions of gender relations of production in Kenya», in: Jean DAVISON, *Agriculture, women and land*, p. 157-176.- Boulder; London: Westview.- 278 p.
- 1989 *Voices from Mutira: lives of rural Giknyu women*.- Boulder: L. Rienner.- 235 p.

DE CERTEAU Michel

- 1980 *L'invention du quotidien: arts de faire*.- Paris: Union générale d'éditions.- 375 p.

DECURTINS Silvio

- 1992 *Hydrogeographical investigations in the Mount Kenya subcatchment of the Ewaso Ng'iro River*.- Berne: Institute of geography, Univ. of Berne.- 151 p.- (African studies series A10)

DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre

1978 *Les ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs.*- Paris: Flammarion.- 316 p.

DEWEES Peter A.

1995 «Trees and farm boundaries: farm forestry, land tenure and reform in Kenya».- *Africa* (London) 65(2), p. 217-235

DOZON Jean-Pierre

1995 *La cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporaine.*- Paris: Seuil.- 300 p.

DROZ Yvan

1988a «Première approche d'une séance de thérapie traditionnelle dans les Andes septentrionales de l'Equateur».- *Ethnologica helvetica* (Berne) 12, p. 73-92

1988b «Contrôle du pouvoir du Yachac taita».- *Bulletin de la Société suisse des américanistes* (Genève) 52, p. 72-73

1993 «Errances thérapeutiques dans les collines».- *Ethnologica helvetica* (Berne) 17/18, p. 481-504

1994a «Esprits, sorts et pièges au Burundi: esquisse d'une typologie des causes du malheur».- *Anthropos* (St. Augustin) 89(1), p. 200-207

1994b «Suppôts de Satan et politique au Kenya».- *UniPress* (Berne) 81, p. 12-15

1995a «Transhumance personnelle et archipel vertical: migrations comme stratégie de survie chez les Kikuyus du Kenya», in: Beat SOTTAS, Lilo ROOST VISCHER, *L'Afrique part tous les matins – Überleben in afrikanischen Alltag*, p. 177-186.- Bern [etc.]: Peter Lang.- 396 p.

1995b *Anthropological outline of a Kikuyu community (Laikipia District, Kenya).*- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 38 p.- (Laikipia-Mt. Kenya papers C-3)

1996 «Qui fait quoi? trois antinomies de la pratique ethnologique».- *Tsantsa: revue de la Société suisse d'ethnologie* (Berne) 1, p. 23-33

1997a «Si Dieu veut... ou Suppôts de Satan: incertitudes, millénarisme et sorcellerie parmi des migrants kikuyus».- *Cahiers d'études africaines* (Paris) 145, p. 85-117

1997b «Recension de l'ouvrage d'Inge Brinkman, *Kikuyu gender norms and narratives*».- *Cahiers d'études africaines* (Paris) 146, p. 717-721

1997c «Mondialisation duale? exclusion unique», in: Gilbert RIST, *La mondialisation des anti-sociétés: espaces rêvés et lieux communs*, p. 111-115.- Paris: PUF; Genève: IUED.- 219 p.- (Nouveaux cahiers de l'Institut universitaire d'études du développement 6)

1997d «Jambihuasi: une tentative d'intégration de deux médecines, Otavalo, Equateur».- *Bulletin de la Société suisse des américanistes* (Genève) 61-62, p. 91-98

1998 «Recension de l'ouvrage de Greet Kershaw *Mau Mau from Below*».- *Cahiers d'études africaines* (Paris) 149, p. 175-178

BIBLIOGRAPHIE

DROZ Yvan, SOTTAS Beat

- 1996 «Circulation familiale comme stratégie de survie face aux effets de la globalisation de l'économie: l'exemple des migrants kikuyus au Kenya» in: Stève HONSBERGER (éd.), *Les stratégies des groupes sociaux victimes de la globalisation de l'économie*, p. 128-146.- Neuchâtel: EDES.- 371 p.
- 1997 «Partir ou rester? partir et rester: migrations des Kikuyus au Kenya».- *L'homme* (Paris), 142, p. 69-88
- à paraître «From lineage to confined family: transformations of kinship relations among Kikuyu migrants».- 20 p.

DU TOIT Brian M.

- 1990 «People on the move: rural-urban migration with special reference to the third world: theoretical and empirical perspectives».- *Human organization* (Oklahoma City) 4, p. 305-319

DURAND Gilbert

- 1969 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale*.- Paris: Dunod.- 536 p.

DUTTO Carl A.

- 1975 *Nyeri townsmen, Kenya*.- Kampala [etc.]: East African literature Bureau.- 265 p.

ESHIWANI George S.

- 1985 «Women's access to higher education in Kenya: a study of opportunities and attainment in science and mathematics education».- *Journal of Eastern African research and development* (Nairobi) 15, p. 91-110
- 1993 *Education in Kenya since independence*.- Nairobi: EAEP.- 229 p.

FASHOLE-LUKE Edward, GRAY Richard, HASTING Adrian, TASIE Godwin

- 1978 *Christianity in independent Africa*.- London: Rex Collins.- 630 p.

FERRARO Gary

- 1976 «Changing patterns of bridewealth among the Kikuyu of East Africa», in: W. ARENS, *A century of change in Eastern Africa*, p. 101-113.- La Haye; Paris: Mouton.- 309 p.

FLEURET Anne

- 1988 «Food aid and development in rural Kenya», in: David W. BROKENSHA, Peter D. LITTLE, *Anthropology of development and change in East Africa*, p. 77-97.- Boulder; London: Westview Press.- 258 p.

FLURY Manuel

- 1987 *Rain-fed agriculture in the Central Division Laikipia District, Kenya*.- Berne: Institute of geography, Univ. of Berne.- 71 p.- (African studies series A6)

Fox Roddy

- 1996 «Bleak future for multi-party elections in Kenya».- *The Journal of modern African studies* (Cambridge) 34(4), p. 597-607

FRAUCHIGER Franziska

- 1994 *Women headed households in Laikipia District, Kenya*.- Bern: Ethnologisches Institut, Univ. Bern.- 35 p.

FUREDI Frank

- 1973 «The African crowd in Nairobi: popular movements and elite politics».- *Journal of African history* (Cambridge) 14(2), p. 275-290
- 1976 «The Kikuyu squatters in the Rift Valley: 1918-1929».- *Hadith* (Nairobi) 5, p. 180-197.
- 1989 *The Mau Mau war in perspective*.- Nairobi: Heinemann Kenya; London: Currey; Athens: Ohio Univ. Press.- 239 p.

GACHATHI Francis Norman

- 1989 *Kikuyu botanical dictionary of plant names and uses*.- Nairobi: AMREF.- 242 p.

GAHAMA Joseph

- 1983 *Le Burundi sous administration belge*.- Paris: ACCT; Karthala; CRA.- 465 p.

GAKAARA WA WANJAU

- 1988 *Mau Mau author in detention*.- Nairobi: Heinemann Kenya.- 252 p.

GALATY John G.

- 1979 «Pollution and pastoral antipraxis: the issue of Maasai inequality».- *American ethnologist* (Washington) 6, p. 803-816
- 1993a «Maasai expansion and the new East African pastoralism», in: Thomas SPEAR, Richard WALLER, *Being Maasai: ethnicity and identity in East Africa*, p. 61-86.- London: Currey [etc.] - 322 p.
- 1993b «"The eye that wants a person, where can it not see?" inclusion, exclusion, and boundary shifters in Maasai identity», in: Thomas SPEAR, Richard WALLER, *Being Maasai: ethnicity and identity in East Africa*, p. 174-194.- London: Currey [etc.] - 322 p.

GATHERU Mugo R.

- 1964 *Child of two worlds: a Kikuyu's story*.- New York [etc.]: Praeger.- 216 p.

GAUCHET Marcel

- 1977 «La dette du sens ou les racines de l'Etat».- *Libre* (Paris) 2, p. 5-43
- 1985 *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*.- Paris: Gallimard.- 307 p.

BIBLIOGRAPHIE

GECAGA Mareka B.

1994 *A short Kikuyu grammar*.- Nairobi: Macmillan.- 156 p. [1^e éd. en 1953]

GESCHIERE Peter

1995 *Sorcellerie et politique en Afrique: la viande des autres*.- Paris: Karthala.- 303 p.

1996 «Sorcellerie et politique: les pièges du rapport élite-village».- *Politique africaine* (Paris) 63, p. 82-96

GIFFORD Paul

1987 «"Africa shall be saved": an appraisal of Reinhard Bonnke's Pan-African crusade».- *Journal of religion in Africa* (Leiden) 17(1), p. 63-92

1992 «Reinhard Bonnke's mission to Africa, and his 1991 Nairobi crusade», in: Paul GIFFORD, *New dimension in African Christianity*, p. 157-182.- Nairobi: All African Conference of Churches

GIRARD René

1972 *La violence et le sacré*.- Paris: Grasset.- 534 p.

GLAZIER Jack

1984 «Mbeere ancestors and the domestication of death».- *Man* (London) 19(1), p. 133-147

1985 *Land and the uses of tradition among the Mbeere of Kenya*.- Lanham; London: Univ. Press of America.- 334 p.

GOOD Charles M.

1987 *Ethnomedical systems in Africa: patterns of traditional medicine in rural and urban Kenya*.- New York; London: Guilford Press.- 354 p.

GOOD Charles M., KIMANI V., LAWRY J.M.

1980 «Gũkunũra mũndũ mũgo: the initiation of a Kikuyu medicine man».- *Anthropos* (St. Augustin) 75(1), p. 87-116

GOODY Jack

1958 «The fission of domestic groups among the Lodagaba», in: Jack GOODY, *The developmental cycle in domestic groups*, p 53-91.- Cambridge: Cambridge Univ. Press.- 145 p.

GOULD William T.S.

1985 «Circulation and schooling in East Africa» in: R. Mansell PROTHERO, Murray CHAPMAN, *Circulation in third world countries*.- London [etc.]: Routledge et Kegan Paul.- 480 p.

MIGRATIONS KIKUYUS

GOULD William T.S., PROTHERO R. Mansell

- 1975a «Space and time in African population mobility», in Leszek A. KOSINSKI, R. Mansell PROTHERO, *People on the move: studies on internal migration*, p. 39-49.- London: Methuen.- 393 p.
- 1975b «Population mobility in tropical Africa», in: Rowland Percy MOSS, Richard J.A.R RATHBONE. *The population factor in African studies*, p. 95-106.- London: Univ. of London Press.- 240 p.

GOUROU Pierre

- 1954 «Une paysannerie africaine au milieu du XX^e siècle: les Kikuyu et la crise Mau-Mau».- *Cahiers d'outre-mer* (Paris) 7, p. 417-341

GREEN Maia

- 1990 «Mau Mau oathing rituals and political ideology in Kenya: a re-analysis».- *Africa* (London) 60(1), p. 69-87

GRIGNON François

- 1993 «Kenya: l'opposition peut-elle survivre à la défaite?».- *Politique africaine* (Paris) 52, p. 117-122
- 1993 *Le multipartisme au Kenya? reproduction autoritaire, légitimation, et culture politique en mutation (1990-1992)*.- Nairobi: CRELU-IFRA.- 81 p.

GUICHAOUA André

- 1989 *Destins paysans et structures agraires en Afrique centrale, tome 1: l'ordre paysan des hautes terres centrales du Burundi et du Rwanda*.- Paris: L'Harmattan.- 208 p.

GUILLET Claude

- 1986 «Récits et traditions populaires».- *Culture et société* (Bujumbura) 8, p. 6-38

GUILLET Claude, NDAYISHINGUJE Pascal

- 1987 *Légendes historiques du Burundi*.- Paris: Karthala; Bujumbura: CCB.- 289 p.

GULLIVER Phillip H.

- 1969 «Introduction», in: Philip H. GULLIVER. *Tradition and transition in East Africa: studies of the tribal element in the modern era*, p. 5-38.- London: Routledge and Kegan Paul.- 378 p.

GUNNING Isabelle R.

- 1992 «Arrogant perception, world-travelling and multicultural feminism: the case of female genital surgeries».- *Columbia human rights law review* (Washington) 23(2), p. 189-248

BIBLIOGRAPHIE

GUYER Jane I. (éd.)

- 1995 *Money matters: instability, values and social payments in the modern history of West African communities.*- London: Currey, Portsmouth: Heineman.- 331 p.

HAKE Andrew

- 1977 *African metropolis: Nairobi's self-help city.*- London: Sussex Univ. Press.- 284 p.

HANSEN Holger Bernt, TWADDLE Michael

- 1991 *Changing Uganda: the dilemmas of structural adjustment and revolutionary change.*- London: Currey [etc.]- 403 p.

HARNISCHFEGER Johannes

- 1994 «"Ethnische Säuberungen" in Kenia».- *Internationales Afrikaforum* (Hamburg) 30(3), p. 261-273

HAUGERUD Angelique

- 1983 «The consequences of land tenure reform among smallholders in the Kenya highlands».- *Rural africana* (East Lansing) 15-16, p. 65-89
- 1989 «Land tenure and agrarian change in Kenya».- *Africa* (London) 59(1), p. 61-90
- 1995 *The culture of politics in modern Kenya.*- Cambridge: Cambridge Univ. Press.- 266 p.

HEALD Suzette

- 1982 «The making of men: the relevance of vernacular psychology to the interpretation of a Gisu ritual».- *Africa* (London) 52(1), p. 15-36
- 1986 «Mafias in Africa: the rise of drinking companies and vigilant groups in Bugisu District, Uganda».- *Africa* (London) 56(4), p. 446-466
- 1986 «Witches and thieves: deviant motivations in Gisu society».- *Man* (London) 21, p. 65-78
- 1989 *Controlling anger: the sociology of Gisu violence.*- Manchester: Manchester Univ. Press; New York: St Martin's Press.- 296 p.
- 1991 «Divinatory failure: the religious and social role of Gisu diviners».- *Africa* (London) 61(3), p. 299-315
- 1995 «The power of sex: some reflections on the Cladwells' "African sexuality"».- *Africa* (London) 65(4), p. 490-505

HEDLUND Hans

- 1992 *Coffee, co-operative and culture: an anthropological study of a coffee co-operative in Kenya.*- Nairobi; Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press.- 205 p.

HERREN Urs

- 1987 *The people of Mukogodo division, Laikipia district: a historical and anthropological baseline*.- Berne: Institute of geography, Univ. of Berne.- 44 p.- (Laikipia report 9)
- 1990 «Socioeconomic stratification and small stock production in Mukodogo division, Kenya».- *Research in economic anthropology* (Greenwich CT) 12, p. 111-148
- 1991 «Das Kalb der Kuh und das rote Kind: zur Methodik sozio-ökonomischer Feldforschung bei den Nomaden in Mukogodo, Kenya», in: Thomas KOHLER, *Sozio-ökonomische Feldforschung in der Dritten Welt: 8 Referate zu Methodik und Umfeld von laufenden Forschungsarbeiten*, p. 15-24.- Bern: Gruppe für Entwicklung und Umwelt.- 78 p.
- 1991 *Socioeconomic strategies of pastoral Maasai households in Mukogodo, Kenya*.- Berne: Univ. de Berne.- 475 p. [Thèse de doctorat]

HERZOG John D.

- 1973 «Initiation and high school in the development of Kikuyu youths' self-concept».- *Ethos* (Washington) 1, p. 478-489

HEUSCH Luc de

- 1996 «Maintenir l'anthropologie».- *Le débat* (Paris) 90, p. 129-146

HIMBARA David

- 1993 «Myths and realities of Kenyan capitalism».- *The journal of modern African studies* (Cambridge) 31(1), p. 93-107
- 1994 *Kenya capitalists, the State, and development*.- Nairobi: EAEP.- 191 p.

HOBLEY Charles William

- 1922 *Bantu beliefs and magic*.- London: H.F. and G. Witherby.- 312 p.

HOBSBAWN Eric, RANGER Terence O.

- 1983 *The invention of tradition*.- Cambridge [etc.]: Cambridge Univ. Press.- 319 p.

HOLMQUIST Frank

- 1984 «Class structure, peasant participation, and rural self-help», in: Joel BARKAN, *Politics and public policy in Kenya and Tanzania*, p. 171-197.- Nairobi: Heinemann Kenya.- 375 p.

HOLMQUIST Frank W., WEAVER Frederick S., FORD Michael D.

- 1994 «The structural development of Kenya's political economy».- *African studies review* (Los Angeles) 37(1), p. 69-105

HOORWEG Jan, NIEMEYER Rudo

- 1980 «Preliminary studies on some aspects of Kikuyu food habits».- *Ecology of food and nutrition* (New-York) 9, p. 139-150

BIBLIOGRAPHIE

HOUSE William, REMPEL Henry

- 1980 «The determinants of interregional migration».- *World development* (Washington) p. 25-35

HOWARD ROSS Marc, WEISNER Thomas S.

- 1977 «The rural-urban migrant network in Kenya: some general implications».- *American ethnologist* (Washington) 4(2), p. 359-375

HUGHES O.E.B.

- 1955 «Villages in the Kikuyu country».- *Journal of African administration* (London) 7(4), p. 170-174

HYDEN Goran

- 1978-79 «Cooperatives and local leadership patterns».- *Rural africana* (East Lansing) 3, p. 43-59

- 1984 «Administration and public policy», in: Joel BARKAN, *Politics and public policy in Kenya and Tanzania*, p. 103-124.- Nairobi: Heinemann Kenya.- 375 p.

- 1986 «The invisible economy of smallholder agriculture in Africa», in: Joyce L. MOOCK, *Understanding Africa's rural household and farming systems*, p. 11-35.- Westview: Boulder.- 234 p.

- 1987 «Capital accumulation, resource distribution, and governance in Kenya: the role of the economy of affection», in: Michael G. SCHATZBERG, *The political economy of Kenya*, p. 117-136.- New York [etc.]: Praeger.- 245 p.

- 1992 «Governance and the study of politics», in: Goran HYDEN, Michael BRATTON, *Governance and politics in Africa*, p. 1-26.- Boulder: L. Rienner.- 329 p.

- 1995 «Bringing voluntarism back in», in: Joseph SEMBOJA, Ole THERKILDSEN, *Service provision under stress in East Africa: the State, NGOs and people's organizations in Kenya, Tanzania and Uganda*, p. 35-50.- Copenhagen: Centre for development research; Nairobi: EAEP [etc.]- 242 p.

IKALIKHA Musambayi C.

- 1995 *By accident and design: contextualizing the success and dominance of the Kikuyu as entrepreneur in Kenya*.- Nairobi: IFRA.- 78 p.- (Travaux et documents 24-26)

IKIARA Gerrishon

- 1994 «Réformes politico-économiques au Kenya».- *Politique africaine* (Paris) 56, p. 66-76

IZUAKOR Levi I.

- 1983 «Kenya: the unparamount African paramountcy, 1923-1939».- *Journal of Eastern African research and development* (Nairobi) 12, p. 33-50

MIGRATIONS KIKUYUS

JÄTZOLD Ralph, SCHMIDT Helmut

1982 *Farm management handbook of Kenya*.- Nairobi: Ministry of agriculture, GAT

JAMIN Jean

1977 *Les lois du silence: essai sur la fonction sociale du secret*.- Paris: Maspéro.- 131 p.

JOHNSON George Edwards, WHITELAW W.Ed.

1973 «Urban rural income transfers in Kenya: an estimated-remittances function».- *Economic development and cultural change* (Chicago) 22(1)

KABIRA Wanjiku Mukabi, NZIOKI Elizabeth Akinyi

1993 *Celebrating women's resistance*.- Nairobi: African women's perspective.- 108 p.

KABWEGYERE Tarsis B.

1976 «Land and the growth of social stratification in Uganda: a sociological interpretation».- *Hadith* (Nairobi) 6, p. 111-133

KANOGO Tabitha

1987 *Squatters and the roots of Mau Mau 1905-63*.- Nairobi: Heinemann Kenya; London: Currey; Athens: Ohio Univ. Press.- 206 p.

1993 «Mission impact on women in colonial Kenya», in: Fiona BOWIE, Deborah KIRKWOOD, Shirley ARDENER, *Women and mission: past and present: anthropological and historical perceptions*, p. 165-186.- Providence [etc.]: Berg.- 279 p.

KARIUKI Obadiah

1985 *A bishop facing Mount Kenya: an autobiography, 1902-1978*.- Nairobi: Uzima Press.- 125 p.

KATZ Sydney S., KATZ Selig H.

1981 «The evolving role of traditional medicine in Kenya».- *African urban studies* (Michigan) 9, p. 1-12

KATZ Sydney S., KATZ Selig H., KIMANI Violet N.

1982 «The making of a urban mganga: new trends in traditional medicine in urban Kenya».- *Medical anthropology* (South Salem) Spring, p. 91-112

KAYONGO-MALE Diane

1985 «Problems and prospects of integrating women into development planning and process in Kenya».- *Journal of Eastern African research and development* (Nairobi) 15, p. 280-296

KAYONGO-MALE Diane, WALJI P.

1984 *Children at work in Kenya*.- Nairobi: Oxford Univ. Press Kenya.- 187 p.

BIBLIOGRAPHIE

KENNY Michael

- 1981 «Mirror in the forest: the Dorobo hunter-gatherers as an image of the Other».- *Africa* (London) 51(1), p. 477-495

KENYATTA Jomo

- 1937 «Kikuyu religion, ancestor-worship, and sacrificial practices».- *Africa* (London) 10(3), p. 308-328
- 1966 *My people of Kikuyu*.- Nairobi; Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press.- 59 p. [1^{er} éd. 1942]
- 1978 *Facing Mount Kenya: the traditional life of the Gikuyu*.- London [etc.] Heinemann.- 339 p. [1^{er} éd. 1938]

KERSHAW Greet

- 1972 *The land is the people: a study of Kikuyu social organization in historical perspective*.- Chicago: Univ. of Chicago Press.- 330 p. [PhD thesis]
- 1973 «The Kikuyu of central Kenya», in: Angela MOLNOS, *Cultural source, material for population planning in East Africa* (vol. 3), p.47-59.- Nairobi: East African Publishing House.- 451 p.
- 1975-76 «The changing roles of men and women in the Kikuyu family by socio-economic strata».- *Rural africana* (East Lansing) 29, p. 173-194
- 1997 *Mau Mau from below*.- London: Currey; Nairobi: EAEP; Athens: Ohio Univ. Press.- 354 p.

KETER Sammy

- 1988 *Youth polytechnic trained craftsmen: training and work experience: a tracer study of leavers from youth polytechnics in Laikipia District (Kenya)*.- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 86 p.
- 1989 *Household economy in peasant type small-holder farms in Laikipia District*.- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 31 p.
- 1994 *Actors in community participation: the case study of households in arid and semi-arid lands of Laikipia, Kenya*.- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 18 p.- (Discussion papers)
- 1994 *Adopting to the new: factors influencing use of appropriate techniques of farming in arid and semi-arid lands*.- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 23 p.- (Discussion papers)
- 1994 *HOLDERS of power in decision-making: the case study of households in Laikipia District, Kenya*.- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 23 p.- (Discussion papers)

KIBICHO Gakibi Samuel

- 1972 *The Kikuyu conception of God, its continuity into the Christian era, and the questions it raises for the Christian idea of revelation*.- Nashville: Vanderbilt Univ. [Unpubl. PhD thesis]
- 1978 «The continuity of the African conception of God into and through Christianity: a Kikuyu case-study», in: Edward FASHOLE-LUKE [et al.], *Christianity in independent Africa*, p. 370-388.- London: Rex Collins.- 630 p.

KIBICHO Gakihi Samuel

- 1990 «African religion», in: Jesse Ndigwa Kanywa MUGAMBI, *A comparative study of religions*, p. 33-51.- Nairobi: Nairobi Univ. Press.- 311 p.

KING Kenneth

- 1976 «Education and social change: the impact of technical training in colonial Kenya».- *Hadiith (Nairobi)* 6, p. 145-164
- 1996 *Jua kali Kenya: change and development in an informal economy, 1970-95*.- London: Currey; Nairobi: EAEP; Athens: Ohio Univ. Press.- 236 p.

KINYANJUI Elijah

- 1973 «The rise and persecution of the Aroti prophets, 1927-1948», in: David B. BARRETT [et al.], *Kenya Churches handbook: the development of Kenyan Christianity 1498-1973*, p. 124-127.- Kisumu: Evangel Publ. House.- 349 p.

KINYATTI Maina wa

- 1980 *Thunder from the mountains: Mau Mau patriotic songs*.- London: Zed Press; Nairobi: Midi-Teki Publ.- 116 p.

KIOGORA Timothy G.

- 1992 «Amnesty in Africa: ethical aberration or useful public policy instrument?», in: George C. BOND, Joan VINCENT, *Moral and ethical issues in African Christianity: exploratory essays in moral theology*, p. 185-196.- Nairobi: Initiatives Publ.- 233 p.
- 1993 «Angels, demons and spirits in African Christianity», in: Anne NASIMIYU-WASIKE, Douglas W. WARUTA, *Mission in African Christianity: critical essays in missiology*, p. 52-66.- Nairobi: Uzima Press.- 184 p.

KITCHING Gavin

- 1980 *Class and economic change in Kenya: the making of an African petite-bourgeoisie*.- New Haven: Yale Univ. Press.- 479 p.

KITEME Boniface P.

- 1993 *The potential of smallscale enterprises in West Laikipia, Kenya*.- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 21 p.- (Discussion papers D-8)

KLEEMEIER Elizabeth

- 1991 «L'aide française au Kenya: à qui profite-t-elle?».- *Cahiers d'études africaines* (Paris) 31(1-2), p. 175-189

KNOWLES James C., ANKER Richard

- 1977 *An analysis of income transfers in a developing country: the case of Kenya*.- Genève: ILO.- 43 p.- (Population and employment project, World employment programme, working paper 59)

BIBLIOGRAPHIE

KOHLER Thomas

- 1987a *Land-use in transition: aspects and problems of small scale farming in a new environment: the example of Laikipia District, Kenya*.- Berne: Institute of geography, Univ. of Berne.- 134 p.
- 1987b *West Laikipia: report on smallscale farming and how it could be assisted in development*.- Berne: Institute of geography, Univ. of Berne.- 45 p.- (Laikipia report 8)
- 1987c *Wiyumiririe: portrait of a smallscale farming community in Laikipia District, Kenya, and suggestions on how it could be assisted in its development*.- Berne: Institute of geography, Univ. of Berne.- 73 p.- (Laikipia report 7)
- 1988 «Landbesitz und Landnutzung im Umbruch: das Beispiel des Laikipia Distrikts nordwestlich des Mt. Kenya».- *Erdkunde: Archiv für wissenschaftliche Geographie* (Bern) 42, p. 37-49
- 1991 «Farming in two different ecozones on the western slopes of Mount Kenya», in: Francis F. OJANY, Walter LUISIGI, Johannes Reinhard RHEKER [et al.], *Proceedings of the International Workshop on ecology and socio-economy of Mount Kenya area*, p. 83-93.- Berne: Institute of geography.- 204 p.

KOIGI WA WAMWERE

- 1992 *The people's representative and the tyrants*.- Nairobi: New Concept Type-setters.- 182 p.

KOPP EGSMOSE Ragna

- 1990 «Conflicting values between the traditional socialization system and the modern formal educational system and the consequences for the girls: with the case of the Kikuyu».- *Journal of Eastern African research and development* (Nairobi) 20, p. 95-103

KOPYTOFF Igor

- 1987 «The internal African frontier: the making of African political culture», in: Igor KOPYTOFF, *The African frontier: the reproduction of traditional African societies*, p. 3-84.- Bloomington [etc.]: Indiana Univ. Press.- 288 p.

KOYUGI B.O., KIMANI M.

- 1988 «Demographic models applied at the population studies and research institute», in: Simeon OMINDE, *Kenya's population growth and development to the year 2000*, p. 1-11.- Nairobi: Heinemann Kenya; London: Currey; Athens: Ohio Univ. Press.- 141 p.

KUNATH Wolfgang

- 1995 «Stammesfehden.- Kenias hässliche Seite: Nacht- und Nebelaktion: wehrlose Menschen verjagt und erneut vertrieben».- *Der Bund* (Bern) 3 Februar

MIGRATIONS KIKUYUS

KUSHNER Gilbert

1965 «An African revitalization movement: Mau Mau».- *Anthropos* (St. Augustin) 60, p. 763-802

LABURTHE-TOLRA Philippe

1993 «Nouvelles réflexions sur les messianismes», in: Gabriel GOSSELIN, *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie: autour de Georges Balandier*, p. 239-248.- Paris: L'Harmattan.- 304 p.

LALANDE André

1985 *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*.- Paris: PUF.- 1323 p.

LAMBERT Harold Ernest

1956 *Kikuyu social and political institutions*.- Nairobi; Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press.- 149 p.

LAPLANTINE François

1974 *Les trois voix de l'imaginaire: le messianisme, la possession et l'utopie*.- Paris: Ed. Universitaires.- 256 p.

LAWREN William L.

1968 «Masai and Kikuyu: an historical analysis of culture transformation».- *Journal of African history* (Cambridge) 9(4), p. 571-583

LE BRETON David

1991 *Passions du risque*.- Paris: Métailié.- 186 p.

LEAKEY Louis Seymour Bazett

1931 «The Kikuyu problem of the initiation of girls».- *Journal of the royal anthropological Institute* (London) 61, p. 277-285

1934 «Some problems arising from the part played by goats and sheep in the social life of the Kikuyu».- *Journal of African society* (London) 33, p. 70-79

1952 *Mau Mau and the Kikuyu*.- London: Methuen.- 114 p.

1954 *Defeating Mau Mau*.- London: Methuen.- 151 p.

1977 *The Southern Kikuyu before 1903*.- London [etc.]: Academic Press.- 3 vol. (1340 p.)

LEONARD David K.

1984 «Class formation and agricultural development», in: Joel BARKAN, *Politics and public policy in Kenya and Tanzania*, p. 141-170.- Nairobi: Heinemann Kenya.- 375 p.

1991 *African successes: four public managers of Kenyan rural development*.- Berkeley [etc.]: Univ. of California Press.- 375 p.

BIBLIOGRAPHIE

LEYS Colin

- 1996 *The rise and fall of development theory*.- Nairobi: EAEP; Bloomington: Indiana Univ. Press; London: Currey.- 205 p.

LONSDALE John

- 1978 *Mission Christianity and settler colonialism*.- Nairobi.- 31 p.
- 1990 «Le passé de l'Afrique au secours de son avenir».- *Politique africaine* (Paris) 39, p. 135-154
- 1990 «Mau Maus of the mind».- *Journal of African history* (Cambridge) 31(3), p. 416-419
- 1992 «The moral economy of Mau Mau: wealth, poverty and civic virtue in Kikuyu political thought», in: Bruce BERMAN, John LONSDALE, *Unhappy valley: conflict in Kenya and Africa*, p. 315-504.- London: Currey; Nairobi: Heinemann Kenya [etc.]
- 1995 «The prayers of Waiyaki: political uses of the Kikuyu past», in: David ANDERSON, Douglas H. JOHNSON, *Revealing prophets: prophecy in Eastern African history*, p. 240-291.- London: Currey; Nairobi: EAEP [etc.]- 310 p.
- 1996a «"Listen while I read": the orality of Christian literacy in the young Kenyatta's making of the Kikuyu», in: Louise de LA GORGENDIÈRE, Kenneth KING, Sarah VAUGHAN, *Ethnicity in Africa: roots, meanings and implications*, p. 17-53.- Edinburgh: Centre of African studies
- 1996b «Ethnicité morale et tribalisme politique».- *Politique africaine* (Paris) 61, p. 98-115

LONSDALE John, BOOTH-CLIBBORN Stanley, HAKE Andrew

- 1978 «The emerging pattern of Church and State cooperation in Kenya», in: Edward FASHOLE-LUKE [et al.], *Christianity in independent Africa*, p. 267-284.- London: Rex Collins.- 630 p.

MAAS Maria

- 1986 *It is always a good thing to have land*.- Leiden: African studies Centre.- 85 p.- (Research report 26)

MACHARIA Kinuthia

- 1992 «Slum clearance and the informal economy in Nairobi».- *The journal of modern African studies* (Cambridge) 30(2), p. 221-236
- 1993 *The State and the informal sector in Nairobi, Kenya*.- Nairobi: CREDU-IFRA.- 40 p.

MACHARIA Rawson

- 1991 *The truth about the trial of Jomo Kenyatta*.- Nairobi: Longman Kenya.- 316 p.

MACKENZIE Fiona

- 1986 «Local initiatives and national policy: gender and agricultural change in Murang'a District, Kenya».- *Canadian journal of African studies = Revue canadienne d'études africaines* (Toronto) 20(3), p. 377-401
- 1989 «Land and territory: the interface between two systems of land tenure, Murang'a District, Kenya».- *Africa* (London) 59(1), p. 91-109
- 1990 «Gender and land rights in Murang'a District, Kenya».- *The journal of peasant studies* (London) 17(4), p. 609-643

MACKENZIE Fiona, TAYLOR David Ruxton Fraser

- 1989 «Inequality in Murang'a District, Kenya: local organization for change», in: Kenneth SWINDELL, J.M. BABA, Michael J. MORTIMORE, *Inequality and development: case studies from the third world*, p. 112-139.- London: Macmillan.- 390 p.

MALOBA Wunyabari O.

- 1993 *Mau Mau and Kenya: an analysis of a peasant revolt*.- Bloomington: Indiana Univ. Press; London: Currey.- 228 p.

MAMBO George K.

- 1973 «The revival fellowship (brethren) in Kenya», in: David B. BARRETT [et al.].- *Kenya Churches handbook: the development of Kenyan Christianity 1498-1973*, p. 110-117.- Kisumu: Evangel Publ. House.- 349 p.

MARSHALL Ruth

- 1993 «"Power in the name of Jesus": social transformation and Pentecostalism in Western Nigeria "revisited"», in: Terence RANGER, Olufemi VAUGHAN, *Legitimacy and the State in twentieth-century Africa: essays in honour of A.H.M. Kirk-Greene*, p. 213-246.- London: Macmillan; Oxford: St. Antony's College.- 284 p.

MASINDANO Peter Wangila

- 1994 *Security of subsistence among small scale migrant farmers: the case of Thome settlement scheme Laikipia District*.- Nairobi: Institute of African studies.- 73 p. [MA thesis]
- 1995 *Security of subsistence for small scale migrant farmers: the case of Thome settlement scheme in Laikipia District*.- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 17 p.- (Discussion papers 21)

MATHU George

- 1970 «Gikuyu marriage: beliefs and practices».- *Mila* (Nairobi) 2(1), p. 19-62 et 2(2), p. 9-22
- 1976 «Proverbs of the Gikuyu».- *Mila* (Nairobi) 5(2), p. 29-41

BIBLIOGRAPHIE

MAUSS Marcel

- 1983 «Essai sur le don», in: Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, p. 143-279.- Paris: PUF. [1^e pub. en 1923-1924]

MAXON Robert M.

- 1989 *East Africa: an introductory history*.- Nairobi: Heinemann Kenya.- 289 p.
1994 «The colonial roots», in: Walter O. OYUGI, *Politics and administration in East Africa*, p. 33-67.- Nairobi: EAEP.- 548 p.

MAZIRE Dominique

- 1994 «Une organisation de femmes au Kenya: maendeleo ya Wanawake».- *Politique africaine* (Paris) 53, p. 139-143

MBEMBE Achille

- 1992 «Pouvoir, violence et accumulation», in: Jean-François BAYART [et al.], *Le politique par le bas en Afrique noire: contributions à une problématique de la démocratie*, p. 233-256.- Paris: Karthala.- 268 p.

MBITHI Phillip M.

- 1982 *Rural sociology and rural development: its application in Kenya*.- Nairobi: Kenya literature Bureau.- 229 p.

MBITHI Phillip M., BARNES Carolyn

- 1975 *The spontaneous settlement problem in Kenya*.- Kampala [etc.]: East African literature Bureau.- 192 p.

MBITHI Phillip M., RASMUSSEN Rasmus

- 1977 *Self reliance in Kenya: the case of Harambee*.- Uppsala: Scandinavian Institute of African studies.- 177 p.

MBOYA Tom J.

- 1969 «The impact of modern institutions on the East African», in: Philip H. GULLIVER, *Tradition and transition in East Africa: studies of the tribal element in the modern era*, p. 89-103.- London: Routledge and Kegan Paul.- 378 p.

MCCALL John C.

- 1995 «Rethinking ancestors in Africa».- *Africa* (London) 65(2), p. 256-270

MÉDARD Claire

- 1994 *Stratégies territoriales: territoire ethnique et territoire étatique au Kenya*.- Bordeaux: CREA.- 25 p. [Communication au colloque "Politique des territoires"]

MIGRATIONS KIKUYUS

MÉDARD Jean-François

- 1987 «Charles Njonjo: portrait d'un "big man" au Kenya», in: Emmanuel TERRAY, *L'Etat contemporain en Afrique*. p. 49-87.- Paris: L'Harmattan.- 418 p.

MEYER Birgit

- 1994 «Beyond syncretism: translation and diabolization in the appropriation of Protestantism in Africa», in: Charles STEWART, Rosalind SHAW, *Syncretism/antisyncretism: the politics of religious synthesis*, p. 45-68.- London; New York: Routledge.- 225 p.
- 1995 «"Delivered from the powers of darkness": confessions of satanic riches in Christian Ghana».- *Africa* (London) 65(2), p. 236-255

MIDDLETON John

- 1954 *Les Kikouyou et les Kamba du Kenya*.- Paris: Payot.- 158 p.

MIDDLETON John, KERSHAW Greet

- 1965 *The central tribes of the north-eastern Bantu: (the Kikuyu, including Embu, Meru, Mbere, Chuka, Mwimbi, Tharaka, and the Kamba of Kenya)*.- London: International African Institute.- 103 p.

M'IMANYARA Alfred M

- 1992 *The restatement of Bantu origin and Meru history*.- Nairobi: Longman Kenya.- 170 p.

MIRACLE Marvin P.

- 1974a *Myths about the behavior of Kikuyu labourers in the early colonial period*.- Nairobi: Institute for development studies.- 11 p.- (Working papers 157)
- 1974b *Economic change among the Kikuyu, 1895 to 1905*.- Nairobi: Institute for development studies.- 32 p.- (Working papers 158)

MOLNOS Angela

- 1968 *Attitudes towards family planning in East Africa*.- München: Weltforum Verlag.- 424 p.

MOOR Peter

- 1995 *Aspects of livestock production and livestock husbandry in three small-scale farming areas in Laikipia District, Kenya*.- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 44 p.

MOROVICH Barbara

- 1995 «Les Wakorino aujourd'hui: stratégies sociales et religieuses».- *Bulletin = Newsletter* (Nairobi) 3(1), p. 6-8
- 1996 «Les Akorino de Riruta Satellite et Kawangware: un prophétisme kenyan en milieu urbain».- *IFRA Les Cahiers* (Nairobi) 2, p. 49-74

BIBLIOGRAPHIE

MUCUTHI Martin M.

- 1992 *Some economic aspects of small ruminant production by small scale farmers in the ASAL: a case study of West Laikipia.*- Nairobi: Univ. of Nairobi.- 152 p. [MA thesis]

MUCUTHI Martin M., MUNEI Kipnei

- 1993 *Some constraints to small ruminant production for small scale farmers in Laikipia West (an ASAL).*- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 11 p.- (Laikipia-Mt. Kenya papers D-12)

MUCUTHI Martin M., MUNEI Kipnei, SHARMA Kailash C.

- 1992 *The contribution of small ruminant production to household incomes, for small-scale farmers in Laikipia West (an ASAL).*- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 14 p.- (Laikipia-Mt. Kenya papers D-6)

MUDIMBE Valentin Y.

- 1988 *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge.*- Bloomington: Indiana Univ. Press; London: Currey.- 241 p.

MUGAMBI Jesse Ndigwa Kanywa, MAGESA Laurenti

- 1990 *The Church in African Christianity: innovative essays in ecclesiology.*- Nairobi: Initiatives Publ.- 205 p.

MUGAMBI Jesse Ndigwa Kanywa, NASIMIYU-WASIKE Anne

- 1992 *Moral and ethical issues in African Christianity: exploratory essays in moral theology.*- Nairobi: Initiatives Publ.- 233 p.

MUGO E.N.

- 1982 *Kikuyu people: a brief outline of their customs and traditions.*- Nairobi: Kenya literature Bureau.- 44 p.

MUGYENY J. Meddi

- 1979 «The sources of collective rebellion: nationalism in Buganda and Kikuyu land».- *Transafrican journal of history* (Nairobi) 8, p. 94-104

MÜHLMANN Wilhelm E.

- 1968 *Messianismes révolutionnaires du tiers monde.*- Paris: Gallimard.- 389 p.

MUHOMBE Charles Oduko

- 1994 *An evaluation of social network ties and leadership structure in Laikipia District: a case of central Division.*- Nairobi: Institute of African studies.- 164 p. [MA thesis]

MUKABI KABIRA Wanjiku

- 1983 *The oral artist.*- London [etc.]: Heinemann.- 105 p.

MUKABI KABIRA Wanjiru, KAREGA wa M'UTHATI

1988 *Gikâyû oral literature*.- Nairobi: Heinemann Kenya.- 167 p.

MUKRAS Mohamed S., OUCHO John O., BAMBERGER Michael

1985 «Resource mobilization and the household economy in Kenya».- *Canadian journal of African studies* = *Revue canadienne d'études africaines* (Toronto) 19(2), p. 409-421

MUNROE Ruth H., MUNROE Robert L.

1980 «Infant experience and childhood affect among the Logoli: a longitudinal study».- *Ethos* (Washington) 8(4), p. 295-315

MUNROE Ruth H., MUNROE Robert L., KOEL Amy [et al.]

1983 «Time allocation in four societies».- *Ethnology* (Pittsburgh) 22(4), p. 355-370

MUORIA Henry

1994 *I, the Gikuyu and the white fury*.- Nairobi: EAEP.- 186 p.

MURIUKI Godfrey

1974 *A history of the Kikuyu 1500-1900*.- Nairobi; Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press.- 190 p.

MURRA John

1981 «Socio-political and demographic aspects of multi-altitude land use in the Andes», in: *L'homme et son environnement à haute altitude = Environmental and human population problems at high altitude*, p. 129-135.- Paris: CNRS.- 163 p.

MURRAY Jocelyn

1973 «Varieties of Kikuyu independent Churches», in: David B. BARRETT [et al.]- *Kenya Churches handbook: the development of Kenyan Christianity 1498-1973*, p. 128-134.- Kisumu: Evangel Publ. House.- 349 p.

1973 «The Kikuyu spirit Churches».- *Journal of religion in Africa* (Leiden) 5, p. 198-234

1974 *The Kikuyu female circumcision controversy: with special reference to the Church Missionary Society's "sphere of influence"*.- Los Angeles: Univ. of California.- 388 p. [PhD thesis]

1976 *The origins and spread of the «Dini ya Kaggia»*.- Aberdeen: Univ. of Aberdeen.- 6 p.- (Institute of Commonwealth studies)

MUTUNGI Onesmus K.

1977 *The legal aspects of witchcraft in East Africa: with particular reference to Kenya*.- Nairobi: East African literature Bureau, Kenya.- 123 p.

BIBLIOGRAPHIE

MWANGI Meja

- 1973 *Kill me quick.*- Nairobi: EAEP.- 151 p.
1974 *Carcase for hounds.*- Nairobi: EAEP.- 134 p.
1976 *Going down River Road.*- Nairobi: EAEP.- 215 p.

MWANGI Rose

- 1970 *Kikuyu folktales: their nature and value.*- Nairobi: Kenya literature Bureau.- 131 p.

MWOROHA Emile

- 1977 *Peuples et rois de l'Afrique des lacs: le Burundi et les royaumes voisins au XIXe siècle.*- Dakar; Abidjan: Nouvelles éditions africaines.- 352 p.

MWOROHA Emile, CHRÉTIEN Jean-Pierre, GAHAMA Joseph [et al.]

- 1987 *Histoire du Burundi: des origines à la fin du XIXe siècle.*- Paris: Hatier.- 272 p.

NATIONAL COUNCIL OF CHURCHES OF KENYA

- 1983 *A Christian view of politics in Kenya: love, peace and unity.*- Nairobi: Uzima Press.- 73 p.

NATSOULAS Theodore

- 1988 «The rise and fall of the Kikuyu Karing'a education Association of Kenya, 1929-1952».- *Journal of Asian and African studies* (Leiden) 23(3-4), p. 219-233

NDEGWA Elijah N.D.

- 1995 «Grassroots participation in development planning in Kenya: empowering local communities», in: Beat SOTTAS, Lilo ROOST VISCHER, *L'Afrique part tous les matins - Überleben im afrikanischen Alltag.*- Bern [etc.]: Peter Lang.- 396 p.

NDIONE Emmanuel Seyni

- 1992 *Le don et le recours: ressorts de l'économie urbaine.*- Dakar: ENDA.- 210 p.- (Recherches populaires 151/153)

NDORICIMPA Léonidas

- 1984 «Du roi fondateur au roi rebelle: le récit de rebelle dans les traditions orales du Burundi», in: Léonidas NDORICIMPA, Claude GUILLET, *L'arbre-mémoire: traditions orales du Burundi.* p. 59-93.- Paris: Karthala; Bujumbura: CCB.- 251 p.

NDORICIMPA Léonidas, GUILLET Claude

- 1984 *L'arbre-mémoire: traditions orales du Burundi.*- Paris: Karthala; Bujumbura: CCB.- 251 p.

MIGRATIONS KIKUYUS

NECKEBROUCK Valeer

- 1978 *Le onzième commandement: étiologie d'une église indépendante au pied du mont Kenya.*- Immensee: Nouvelle revue de science missionnaire.- 634 p.- (Nouvelle revue de science missionnaire. Supplementa 17)
- 1983 *Le peuple affligé: les déterminants de la fissionarité dans un mouvement religieux au Kenya central.*- Immensee: Nouvelle revue de science missionnaire.- 501 p.- (Nouvelle revue de science missionnaire. Supplementa 32)
- 1989 «Un aspect de la créativité religieuse en Afrique subsaharienne: les nouveaux mouvements religieux indépendants: le problème de la terminologie».- *Eglise et mission* (Bruxelles) 255, p. 2-21

NELSON Nici

- 1978 «Female centred households: changing patterns of marriage and family among the Buzaa brewers in Mathare Valley».- *African urban studies* (Michigan) 3
- 1987 «"Selling her kiosk": Kikuyu notions of sexuality and sex for sale in Mathare Valley, Kenya», in: Pat CAPLAN, *The cultural construction of sexuality*, p. 217-239.- London: Tavistock.- 307 p.

NEUBERT Dieter

- 1986 «Städtische Arme auf der Suche nach Sicherheit und die kenyanische Sozialpolitik».- *Zeitschrift für Soziologie* (Stuttgart) 15(4), p. 246-258
- 1990 «Von der traditionellen Solidarität zur Nicht-Regierungsorganisation: eine steuerungstheoretisch Analyse von Formen der Solidarität in Kenya», in: Karl-Heinz KOHL, Heinzarnold MUSZINSKI, Ivo STRECKER, *Die Vielfalt der Kultur: ethnologische Aspekte von Verwandtschaft, Kunst und Weltauffassung*, p. 548-571.- Berlin: Dietrich Reimer.- 678 p.
- 1996 «Westliche politische Ideen und deren Verwirklichung in Afrika: Demokratisierung und Menschenrechte in Kenia und Ruanda».- *Peripherie* (Münster) 61, p. 43-64

NG'ETHE Njuguna

- 1983 «Politics, ideology and the underprivileged: the origins and nature of the Harambee phenomenon in Kenya».- *Journal of Eastern African research and development* (Nairobi) 13, p. 150-170

NGŪGĪ WA THIONG'O

- 1964 *Wcep noi, child.*- Nairobi: EAEP.- 136 p.
- 1965 *The river between.*- Nairobi: EAEP.- 152 p.
- 1967 *A grain of wheat.*- Nairobi: EAEP.- 280 p.
- 1977 *Petals of blood.*- Nairobi: EAEP.- 345 p.
- 1981a *Decolonising the mind: the politics of language in African literature.*- Nairobi: EAEP; London: Currey.- 114 p.
- 1981b *Detained, a writer's prison diary.*- Nairobi: EAEP.- 232 p.

BIBLIOGRAPHIE

NGŪGÍ WA THIONG'O

- 1993 *Moving to the centre: the struggle for cultural freedoms.*- Nairobi: EAEP; London: Currey.- 184 p.
1993 *Secret lives and other stories.*- Nairobi: EAEP.- 144 p.
1994 *Matigari.*- Nairobi: EAEP.- 175 p. [1^e éd. 1987]

NGŪGÍ WA THIONG'O, NGŪGÍ WA MRIL

- 1982 *I will marry when I want.*- Nairobi: EAEP.- 122 p.

NJAGI David

- 1993 *The last Mau Mau field marshals (Kenya's freedom war 1952-1963 and beyond).*- Meru: Ngwataniro self help Group.- 120 p.

NJERI Philomena

- 1984 *The Akurinus Churches: a study of the history and some of the basic beliefs of the Holy Ghost Church of Africa, 1926-1980.*- Nairobi: Univ. of Nairobi.- 301 p. [MA thesis]

NJERU J.L., LJNIGER H.P.

- 1994 *The influence of vegetation on the water resources of the Naro Moru catchment: a water balance approach.*- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 34 p.- (Laikipia-Mt. Kenya papers D-16)

NJOYA Timothy M.

- 1993 «Christians in Kenya today», in: Margaret CROUCH, *A vision of Christian mission: reflections on the Great Commission in Kenya 1943-1993*, p. 199-228.- Nairobi: National Council of Churches of Kenya.- 274 p.

NJŪRŪRI Ngũmbú

- 1983 *Gikũyũ proverbs.*- 130 p. [Autre éd. London: Macmillan, 1969.- 149 p.]

NSANZE Augustin

- 1980 *Un domaine royal au Burundi: Mbuye: env. 1850-1945.*- Paris: Société d'histoire d'outre-mer; Bujumbura: CCB.- 93 p.

NTHAMBURI Zablon

- 1991 «The beginning and development of Christianity in Kenya: a general survey», in: Zablon NTHAMBURI, *From mission to Church: a handbook of Christianity in East Africa*, p. 1-36.- Nairobi: Uzima Press.- 144 p.
1991 *The African Church at the crossroads: strategy for indigenization.*- Nairobi: Uzima Press.- 151 p.

NYAMWAYA David

- 1992 *African indigenous medicine: an anthropological perspective for policy makers and primary health care manager.*- Nairobi: African medical research Foundation.- 44 p.

NYANGIRA Nicholas

- 1987 «Ethnicity, class, and politics in Kenya», in: Michael G. SCHATZBERG, *The political economy of Kenya*, p. 14-31.- New York [etc.]: Praeger.- 245 p.

OBURA Anna P.

- 1991 *Changing images: portrayal of girls and women in Kenyan textbooks*.- Nairobi: African Centre for technology studies.- 169 p.

OCHOLLA-AYAYO Andrew B.C.

- 1988a «Sustainable agricultural development in Kenya and competing needs for agricultural land to the year 2000 AD», in: Simeon OMINDE, *Kenya's population growth and development to the year 2000*, p. 66-86.- Nairobi: Heinemann Kenya; London: Currey; Athens: Ohio Univ. Press.- 141 p.
- 1988b «The Kenyan family and attitudes towards family formation», in: Simeon OMINDE, *Kenya's population growth and development to the year 2000*, p. 57-65.- Nairobi: Heinemann Kenya; London: Currey; Athens: Ohio Univ. Press.- 141 p.

OGINGA Odinga

- 1967 *Not yet Uhuru: an autobiography*.- London [etc.]: Heinemann.- 323 p.

OJIAMBO Julia A.

- 1978 *The trees of Kenya*.- Nairobi: Kenya literature Bureau.- 105 p.

OJWAND Jackton Boma, MUGAMBI Jesse Ndigwa Kanywa

- 1989 *The S.M. Otieno case: death and burial in modern Kenya*.- Nairobi: Nairobi Univ. Press.- 192 p.

OKALI Christine

- 1989 «Issues of resource access and control: a comment».- *Africa* (London) 59(1), p. 56-60

OKOTH-OGENDO Hastings W.O.

- 1989 «Some issues of theory in the study of tenure relations in African agriculture».- *Africa* (London) 59(1), p. 6-17
- 1991 *Tenants of the crown: evolution of agrarian law and institutions in Kenya*.- Nairobi: African Centre for technology studies.- 197 p. [PhD thesis 1978]

OLANG¹ Festo

- 1991 *An autobiography*.- Nairobi: Uzima Press.- 58 p.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre

- 1996 «L'économie morale de la corruption en Afrique».- *Politique africaine* (Paris) 63, p. 97-115

BIBLIOGRAPHIE

OMOSULE Monone

- 1989 «Kalenjin: the emergence of a corporate name for the "Nandi speaking tribes" of East Africa».- *Genève-Afrique* (Genève) 27(1), p. 75-88

OPONDO Johnie Chrisostom

- 1993 *Some aspects of labour utilization among immigrants in an ASAL region: the case of Laikipia District.*- Nairobi: Institute of African studies.- 90 p.
- 1994a *Report on labour issues.*- Nanyuki.- 17 p. [ms.]
- 1994b *Smallholder household labour characteristics, its availability and utilization in three settlements of Laikipia District, Kenya.*- Nairobi: Institute of African studies.- 74 p. [MA thesis]

OSBORN Tommy Lee

- 1977 *How to receive miracle healing.*- Nairobi: Evangel Publ. House.- 222 p.

OTIENO Kevina

- 1994 *Social changes and kinship ties among the Kikuyu.*- Nairobi: Univ. of Nairobi.- 39 p. [MA thesis]
- 1995 *Changes in kin relations among Agikuyu migrants of Laikipia District.*- Nanyuki; Nairobi: Laikipia research programme.- 13 p.- (Discussion papers)

OUCHO John O., MUKRAS Mohamed S.

- 1984 *Migration, transfers, and rural development: a case study.*- Nairobi: Univ. of Nairobi.- 158 p.

OVERTON John

- 1988 «The origins of the Kikuyu land problem: land alienation and land use in Kiambu, Kenya 1895-1920».- *African studies review* (Los Angeles) 31(2), p. 109-127

PALA Achola O.

- 1983 «Women's access to land and their role in agriculture and decision-making on the farm: experience of the Joluo of Kenya».- *Journal of Eastern African research and development* (Nairobi) 13, p. 69-87

PALA Achola O., LY Madina

- 1979 *La femme africaine dans la société précoloniale.*- Paris: UNESCO.- 255 p.

PARKER Melissa

- 1995 «Rethinking female circumcision».- *Africa* (London) 65(4), p. 511-522

PARNWELL Mike

- 1993 *Population movements and the third world.*- London; New York: Routledge.- 158 p.

MIGRATIONS KIKUYUS

PEATRIK Anne-Marie

- 1991 «Le chant des hyènes tristes: essai sur les rites funéraires des Meru du Kenya et des peuples apparentés».- *Systèmes de pensée en Afrique Noire* (Paris) 11, p. 103-130
- 1993a «Age, génération et temps chez les Meru Tigania-Igembe du Kenya».- *Africa* (London) 63(2), p. 241-261
- 1993b «Ages de la vie, temps de la société: le dilemme des sociétés à système d'âge et de génération d'Afrique orientale».- Nairobi: IFRA.- 21 p.- (Travaux et documents 13)
- 1994 «Un système composite: l'organisation d'âge et de génération des Kikuyu pré-coloniaux».- *Journal des africanistes* (Paris) 64(1), p. 3-36
- 1995 «La règle et le nombre: les systèmes d'âge et de génération d'Afrique orientale».- *L'homme* (Paris) 134, p. 13-49

PÉRON Xavier

- 1994 «Flamands roses, éléphants blancs et idées noires: conservation en pays maasaï».- *Politique africaine* (Paris) 53, p. 37-51

PEPERKAMP Gijsbertus

- 1986 *Land-use competition and conflicts in Kenya's marginal areas as exemplified by the situation in Laikipia and Meru Districts: an introduction*.- Nijmegen: Institute for geography and planning of the Catholic Univ.- 116 p. (Publication of the study group for human geography of developing countries 45)

POLANYI Karl

- 1984 *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*.- Paris: Gallimard.- 419 p.

PRESLEY Cora Ann

- 1988 «The Mau Mau rebellion: Kikuyu women, and social change».- *Canadian journal of African studies = Revue canadienne d'études africaines* (Toronto) 22(3), p. 502-527
- 1992 *Kikuyu women, the Mau Mau rebellion, and social change in Kenya*.- Boulder [etc.]: Westview Press.- 213 p.

PRICE Neil

- 1996 «The changing value of children among the Kikuyu of Central Province, Kenya».- *Africa* (London) 66(3), p. 411-436

PRINS Adriaan Hendrik Johan

- 1953 *East African age-class systems: Galla, Kipsigis, Kikuyu*.- Groningen [etc.]: J.B. Wolters.- 135 p.

BIBLIOGRAPHIE

PROTHERO R. Mansell, CHAPMAN Murray

1985 *Circulation in third world countries*.- London [etc.]: Routledge et Kegan Paul.- 480 p.

PRUNIER Gérard

1983 «Le magendo: essai sur quelques aspects marginaux des échanges commerciaux en Afrique orientale».- *Politique africaine* (Paris) 9, p. 53-62

1987 «Mythes et histoire: les interprétations du mouvement Mau Mau de 1952 à 1986».- *Revue française d'histoire d'outre-mer* (Paris) 74(277), p. 401-429

PUGLIESE Cristiana

1993 «Un intellectuel organique au Kenya: Gakaara wa Wanjau».- *Politique africaine* (Paris) 51, p. 98-109

1993 *Gikuyu political pamphlets and hymn books*.- Nairobi: CREDU-IFRA.- 114 p.

1994 *The first company of writers in Kenya: the African Book Writers Ltd. (Karatina 1946-1947)*.- Nairobi: IFRA.- 13 p.- (Travaux et documents 16)

1995 *The life and writings of Gakaara wa Wanjau: author, publisher and Gikuyu nationalist*.- Bayreuth: Bayreuth African studies; Nairobi: IFRA.- 270 p.- (Bayreuth African studies 37)

RANGER Terence O.

1975 *Dance and society in Eastern Africa: the Beni Ngoma*.- London [etc.]: Heinemann.- 176 p.

1986 «Religious movements and politics in Sub-Saharan Africa».- *African studies review* (Los Angeles) 29(2), p. 1-69

1993 «The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa», in: Terence RANGER, Olufemi VAUGHAN, *Legitimacy and the State in twentieth-century Africa: essays in honour of A. H. M. Kirk-Greene*, p. 62-111.- London: Macmillan Press; Oxford: St. Antony's College.- 284 p.

1994 «Protestant missions in Africa: the dialectic of conversion in the American Methodist Episcopal Church in Eastern Zimbabwe, 1900-1950», in: Thomas D. BLAKELY, Walter E. A. VAN BEEK, Dennis L. THOMSON, *Religion in Africa: experience and expression*, p. 275-313.- London: Currey; Portsmouth: Heineman.- 512 p.

RASHEED Sadig, OLOWU Dele

1993 *Ethics and accountability in African public services*.- [S.I.]: ICIPE Science Press.- 308 p.

REMPEL Henry, HARRIS John Rees, TODARO Michael P.

1970 *Rural-to-urban labour migration: a tabulation of responses to the questionnaire used in the migration survey*.- Nairobi: Institute for development studies.- 180 p.- (Discussion paper 92)

MIGRATIONS KIKUYUS

REPUBLIC OF KENYA

- 1965 *African socialism and its application to planning in Kenya*.- Nairobi: Republic of Kenya.- 56 p.
- 1981 *Compendium to volume 1 1979 population census*.- Nairobi: Ministry of economic planning and development.- 24 p.
- 1983 *Population projections for Kenya 1980-2000*.- Nairobi: Central Bureau of statistics: UNICEF.- 172 p.
- 1991 *Economic survey 1991*.- Nairobi: Central Bureau of statistics.- 175 p.
- 1993 *Development plan 1994-1996*.- Nairobi: Government of Kenya.- 290 p.
- 1993 *Economic survey 1993*.- Nairobi: Central Bureau of statistics.- 199 p.
- 1993 *Environmental action plan for Laikipia District, Kenya*.- Nairobi: Ministry of land reclamation, regional and water development.- 37 p.
- 1994 *Economic survey 1994*.- Nairobi: Central Bureau of statistics.- 198 p.
- 1994 *Kenya population census 1989*.- Nairobi: Central Bureau of statistics.- Vol. I
- 1994 *LAIKIPIA, District development plan 1994-1996*.- Nairobi: Office of the Vice-President and Ministry of planning.- 149 p.

RHEKER Johannes Reinhard

- 1992 *Forest management and timber industry at Mount Kenya*.- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 64 p.- (Laikipia-Mt. Kenya report 16)

ROBBINS Thomas

- 1988 *Cults, converts and charisma: the sociology of new religious movements*.- London; Sage.- 252 p.

ROBINSON Joyce

- 1987 «Kenya: les appétits s'aiguisent».- *Politique africaine* (Paris) 25, p. 115-120

RODRIGUEZ-TORRES Deyssi

- 1992 *Le développement urbain à Nairobi hier et aujourd'hui: espace et société des bidonvilles*.- Nairobi: CRELU-IFRA.- 41 p.
- 1995a *Lutte pour la vie et lutte pour la ville: crise urbaine, politique urbaine et pauvreté à Nairobi*.- Bordeaux: Univ. de Bordeaux.- 480 p.
- 1995b *Nairobi: le bidonville face à la ville*.- Louvain-la-Neuve: CIDEP: Academia-Bruylant.- 83 p.
- 1996 «Le gang Serena: origine et production d'une contre-société de la rue à Nairobi».- *Politique africaine* (Paris) 63, p. 61-71

ROGERS Peter

- 1979 «The British and the Kikuyu, 1890-1905: a reassessment».- *Journal of African history* (Cambridge) 20, p. 255-269

BIBLIOGRAPHIE

ROSBERG Carl G., NOTTINGHAM John

1985 *The myth of "Mau Mau": nationalism in colonial Kenya*.- Nairobi: Transafrica Press.- 427 p. [1^{re} éd. 1966]

ROUTLEDGE William Scoresby, ROUTLEDGE Katherine Pease

1910 *With a prehistoric people: the Akikuyu of British East Africa*.- London: Edward Arnold.- 392 p.

SABAR-FRIEDMAN Galia

1995 «The Mau Mau myth: Kenyan political discourse in search of democracy».- *Cahiers d'études africaines* (Paris) 35(1), p. 101-131

SAHLINS Marshall

1968 *Tribesmen*.- Englewood Cliffs: Prentice-Hall.- 118 p.

1976 *Age de pierre, âge d'abondance. l'économie des sociétés primitives*.- Paris: Gallimard.- 411 p.

SANDGREN David P.

1989 *Christianity and the Kikuyu: religious divisions and social conflict*.- Bern [etc.]: Peter Lang.- 201 p.

SCHALZBERG Michael G.

1986 «Two faces of Kenya: the researcher and the State».- *African studies review* (Los Angeles) 29(4), p. 1-15

SEMBOJA Joseph, THERKILDSEN Ole

1995 *Service provision under stress in East Africa: the State, NGOs and people's organizations in Kenya, Tanzania and Uganda*.- Copenhagen: Centre for development research; Nairobi: EAEP [etc.]- 242 p.

SHISANYA Chris A.

1990 «The 1983-1984 drought in Kenya».- *Journal of Eastern African research and development* (Nairobi) 20, p. 127-148

SIHINGEREJE Vincent

1986 «Le Muganuro de Kilima».- *Culture et société* (Bujumbura) 8, p. 90-99

SIMMANCE A.J.F.

1961 «Land redemption among the Fort Hall Kikuyu».- *Journal of African law* (London) 5(2), p. 75-81

SINDZINGRE Nicole

1977 «Le plus et le moins: à propos de l'excision».- *Cahiers d'études africaines* (Paris) 65, p. 65-75

1979 «Un excès par défaut: excision et représentation de la féminité».- *L'homme* (Paris) 19(3-4), p. 171-187

SMITH OBOLER Regina

- 1980 «Is the female husband a man? woman/woman marriage among the Nandi of Kenya».- *Ethnology* (Pittsburgh) 19, p. 69-88

SOBANIA Neal

- 1993 «Defeat and dispersal: the Laikipiak and their neighbours at the end of the nineteenth century», in: Thomas SPEAR, Richard WALLER, *Being Maasai: ethnicity and identity in East Africa*, p. 105-119.- London: Currey [etc.] - 322 p.

SORRENSON Maurice Peter Keith

- 1967 *Land reform in the Kikuyu country*.- Nairobi; Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press.- 266 p.
- 1968 *Origins of European settlement in Kenya*.- Nairobi; Oxford [etc.]: Oxford Univ. Press.- 320 p.

SOTTAS Beat

- 1992a «Aspects of a peasant mode of production: exchange and the extent of sufficiency among smallholders in West Laikipia, Kenya».- *Journal of Asian and African studies* (Leiden) 27(3-4), p. 271-295
- 1992b *Afrika entwickeln und modernisieren: Paradigmen, Identitätsbildung und kleinbäuerliche Überlebensstrategien*.- Freiburg: Universitätsverlag.- 322 p. - (Studia ethnographica friburgensis 18)
- 1995 «Informelle Aktivitäten und Versorgungssicherheit: Möglichkeiten und Grenzen von Krisenstrategien», in: Beat SOTTAS, Lilo ROOST VISCHER, *L'Afrique part tous les matins – Überleben in afrikanischen Alltag*, p. 355-370.- Bern [etc.]: Peter Lang.- 396 p.

SOTTAS Beat, DROZ Yvan

- 1995a «Effekte der Globalisierung, Ethnizität und Versorgungssicherheit, Familiäre Zirkulation bei migrierenden Kikuyu in Kenia».- *Peripherie* (Münster) 59/60, p. 155-179
- 1995b *Towards a new confinement of kinship relations among Kikuyu migrants - Nanyuki*; Nairobi; Berne: Univ. of Nairobi and Berne.- 24 p. (Discussion papers D-32)

SOTTAS Beat, WIESMANN Urs

- 1993 «Ausmass, Richtung und Gewichtung von Unterstützungsleistungen bei Kleinbauern im kenyanischen Hochland».- *Anthropos* (St. Augustin) 88(2), p. 375-392

SPEAR Thomas

- 1981 *Kenya's past: an introduction to historical method in Africa*.- London; New York: Longman.- 155 p.
- 1993 «Being "Maasai", but not "people of cattle": Arusha agricultural Maasai in the nineteenth century», in: Thomas SPEAR, Richard WALLER, *Being Maasai: ethnicity and identity in East Africa*, p. 120-136.- London: Currey [etc.] - 322 p.

BIBLIOGRAPHIE

STALKER Peter

- 1994 *The work of strangers: a survey of international labour migration*.- Genève: ILO.- 327 p.

STAMP Patricia

- 1975-76 «Perceptions of change and economic strategy among Kikuyu women of Mitero, Kenya».- *Rural africana* (East Lansing) 29, p. 43-19
- 1986 «Kikuyu women's self-help groups», in: Claire ROBERTSON, Iris BERGER, *Women and class in Africa*, p. 27-46.- New York; London: Africana Pub. Co.- 310 p.
- 1986 «Local government in Kenya: ideology and political practice, 1895-1974».- *African studies review* (Los Angeles) 29(4), p. 17-42

STAUDT Kathleen A.

- 1978-79 «Rural women leaders: late colonial and contemporary contexts».- *Rural africana* (East Lansing) 3, p. 5-21

STICHTER Sharon

- 1975-76 «Women and the labor force in Kenya 1895-1964».- *Rural africana* (East Lansing) 29, p. 45-67
- 1982 *Migrant labour in Kenya: capitalism and African response 1895-1975*.- London; New York: Longman.- 210 p.
- 1987 «Women and the family: the impact of capitalism in Kenya», in: Michael G. SCHATZBERG, *The political economy of Kenya*, p. 137-160.- New York [etc.]: Praeger.- 245 p.

STRANDES Julius

- 1961 *The Portuguese period in East Africa*.- Nairobi: Kenya literature Bureau.- 325 p. [Trad. de *Die Portugiesenzeit von Deutsch- und Englisch-Ostafrika*, 1899]

STRAYER Robert W.

- 1978 *The making of mission communities in East Africa: Anglicans and Africans in colonial Kenya, 1875-1935*.- London: Heinemann.- 174 p.

STROBEL Margaret

- 1976 «From Ielemama to lobbying: women's associations in Mombasa, Kenya».- *Hadith* (Nairobi) 6, p. 207-235

SUNGHOON MYUNG James

- s.d. *Spiritual dimension of Church growth: the ministry philosophy of Yoido Full Gospel Church*.- Nairobi: Yoido Enterprises.- 2 vol. (132, 189 p.)

TAYLOR Charlotte

- 1992 *Femmes et quotidienneté paysanne des Kikuyu au Kenya: évolution d'une territorialité spécifique entre tradition et modernité, ruptures et régulations.*- Genève: Univ. de Genève, Fac. des sciences économiques et sociales.- 171 p. [Mémoire de licence]

TAYLOR D.R.F.

- 1974 «Land reform in Kenya: a reappraisal».- *Rural africana* (East Lansing) 23, p. 79-90
- 1978 «The concept of invisible town and spatial organisation in East Africa».- *Comparative urban research* (New York) 5(213), p. 44-64

TEMPELS Placide

- 1949 *La philosophie bantoue.*- Paris: Editions africaines.- 125 p.

THOMAS-SLAYTER Barbara P.

- 1988 «Household strategies for adaptation and change: participation in Kenyan rural women's associations».- *Africa* (London) 58(4), p. 401-422
- 1992 «Politics, class, and gender in African resource management: the case of rural Kenya».- *Economic development and cultural change* (Chicago) 40(4), p. 809-828

THROUP David W.

- 1987a *Economic and social origins of Mau Mau.*- Nairobi: Heinemann Kenya; London: Currey; Athens: Ohio Univ. Press.- 304 p.
- 1987b «The construction and destruction of the Kenyatta State», in: Michael G. SCHATZBERG, *The Political economy of Kenya*, p. 33-74.- New York [etc.]: Praeger.- 245 p.
- 1991 «Kenya's relations with Museveni's Uganda», in: Holger Bernt HANSEN, Michael TWADDLE, *Changing Uganda: the dilemmas of structural adjustment and revolutionary change*, p. 197-209.- London: Currey [etc.]- 403 p.
- 1993 «Elections and political legitimacy in Kenya».- *Africa* (London) 63(3), p. 371-396
- 1995 «"Render unto Caesar the things that are Caesar's": the politics of Church-State conflict in Kenya 1978-1990», in: Holger Bernt HANSEN, Michael TWADDLE, *Religion and politics in East Africa: the period since independence*, p. 143-176.- London: Currey; Athens: Ohio Univ. Press.- 278 p.

TIETMEYER Elisabeth

- 1991 *Gynaegamie im Wandel: die Agikuyu zwischen Tradition und Anpassung.*- Münster; Hamburg: Lit Verlag.- 225 p.

TIGNOR Robert L.

- 1976 *The colonial transformations of Kenya: the Kamba, Kikuyu and Maasai from 1900 to 1939.*- Princeton: Princeton Univ. Press.- 372 p.

BIBLIOGRAPHIE

TOSTENSEN Arne

- 1986 *Between Shamba and factory: preliminary results from a study of oscillatory labour migration in Kenya.*- Nairobi: Institute for development studies.- 26 p.- (Working paper 423)

TWADDLE Michael

- 1995 «The character of politico-religious conflict in Eastern Africa», in: Holger Bernt HANSEN, Michael TWADDLE, *Religion and politics in East Africa: the period since independence*, p. 1-15.- London: Currey; Athens: Ohio Univ. Press.- 278 p.

VAN GENNEP Arnold

- 1909 *Les rites de passages aujourd'hui.*- Paris: A. et J. Picard.- 288 p.

VANSINA Jan

- 1985 *Oral tradition as history.*- Nairobi: EAEP.- 258 p.
1990 *Path in the rainforests: toward a history of political tradition in equatorial Africa.*- London: Currey.- 428 p.

VERDON Michel

- 1982 «Where have all their lineages gone? cattle and descent among the Nuer».- *American anthropologist* (Washington) 84, p. 566-579

VILLE Jean-Luc

- 1985 «Age et succession générationnelle chez les Kikuyu».- *Production pastorale et société* (Paris) 17, p. 83-89

WACHANGA Henry Kahinga

- 1975 *The swords of Kirinyaga: the fight for land and freedom.*- Nairobi: Kenya literature Bureau.- 206 p.

WACHEGE P.N.

- 1992a «Jesus Christ our "mũthamaki" (ideal elder): an African christological study based on the Agikuyu understanding of elder».- Nairobi: Phœnix Publ.- 271 p.
1992b «Social ethics: a christocentric perspective», in: George C. BOND, Joan VINCENT, *Moral and ethical issues in African Christianity: exploratory essays in moral theology*, p. 29-36.- Nairobi: Initiatives Publ.- 233 p.
1994 *African single mothers, socio-ethical and religious investigations.*- Nairobi: Signal Press.- 233 p.

WACHTEL Eleanor

- 1975-76 «A farm of one's own: the rural orientation of women's group enterprises in Nakuru, Kenya».- *Rural africana* (East Lansing) 29, p. 69-80

WACKER Corinne

- 1986 *Women self help groups in Wiuniririe (Laikipia, Kenya).*- Zurich: C. Wacker.- 50 p.
- 1991 «Forschung mit Frauen-Selbsthilfegruppe im Laikipia Distrikt, Kenya», in: Thomas KOHLER, *Sozio-ökonomische Feldforschung in der Dritten Welt: 8 Referate zu Methodik und Umfeld von laufenden Forschungsarbeiten*, p. 57-65.- Bern: Gruppe für Entwicklung und Umwelt.- 78 p.
- 1996 *Peasant self-help groups in rural development: Laikipia, Kenya.*- Zürich: Argonaut Verlag.- 226 p.- (Zurich working papers in social anthropology 8)

WA-GITHUMO Mwangi

- 1983 «The quagmire of the urban poor in Nairobi».- *Journal of Eastern African research and development* (Nairobi) 13, p. 126-149

WALLER Richard

- 1993 «Acceptees and aliens: Kikuyu settlement in Maasailand», in: Thomas SPEAR, Richard WALLER, *Being Maasai: ethnicity and identity in East Africa*, p. 226-257.- London: Currey [etc.]- 322 p.
- 1995 «Kidongoi's kin: prophecy and power in Maasailand», in: David ANDERSON, Douglas H. JOHNSON. *Revealing prophets: prophecy in Eastern African history*, p. 28-65.- London: Currey; Nairobi: EAEP [etc.]- 310 p.

WAMBAA R.M., KING Kenneth

- 1976 «The political economy of the Rift Valley: a squatter perspective».- *Hadith* (Nairobi) 5, p. 198-220

WANJIRU Catherine

- 1991 *Some characteristics of rural migrants to Laikipia District: a case study of Mutirithia farm.*- Nairobi: Univ. of Nairobi.- 62 p. [MA thesis]

WANJOHI Gerald Joseph

- 1994 «Attitude to work as expressed in Gikuyu proverbs».- *Wajibu: a journal of social and religious concern* (Nairobi) 9(2), p. 8-10

WARUTA Douglas W.

- 1992 «Tribalism as a moral problem in contemporary Africa», in: George C. BOND, Joan VINCENT, *Moral and ethical issues in African Christianity: exploratory essays in moral theology*, p. 119-136.- Nairobi: Initiatives Publ.- 233 p.
- 1993 «The educational mission of the Church: an African perspective», in: Anne NASIMIYU-WASIKE, Douglas W. WARUTA, *Mission in African Christianity: critical essays in missiology*, p. 108-131.- Nairobi: Uzima Press.- 184 p.

WEISNER Thomas S.

- 1976 «Kariobangi: the case history of a squatter resettlement scheme in Kenya», in: W. ARENS, *A century of change in Eastern Africa*, p. 77-99.- La Haye: Paris: Mouton.- 309 p.

BIBLIOGRAPHIE

WEISNER Thomas S.

- 1976 «The structure of sociability: urban migration and urban-rural ties in Kenya».- *Urban anthropology* (Brockport) 5(2), p. 199-223
- 1979 «Urban-rural differences in sociable and disruptive behavior of Kenya children».- *Ethnology* (Pittsburgh) 18(2), p. 153-172

WEISNER Thomas S., ABBOTT Susan

- 1977 «Women, modernity, and stress: three contrasting contexts for change in East Africa».- *Journal of anthropological research* (Albuquerque) 33(4), p. 421-451

WELBOURN Frederick Burkewood

- 1961 *East African rebels: a study of some independent Churches*.- London: SCM Press.- 258 p.

WEMBAH-RASHID J.A.R., OPONDO John Chrisostome

- 1994 *Labour dynamics among small scale farmers in arid and semi-arid lands: experiences of Muramati settlement: Laikipia District, Kenya*.- Nanyuki; Berne; Nairobi: Laikipia research programme.- 27 p.- Unpublished manuscript

WHITE Luise

- 1983 «A colonial State and an African petty bourgeoisie: prostitution, property, and class struggle in Nairobi, 1936-1940», in: Frederick COOPER, *Struggle for the city: migrant labor, capital, and the State in urban Africa*, p. 165-191.- Beverly Hills; London: Sage.- 319 p.
- 1990a «Separating the men from the boys: constructions of gender, sexuality and terrorism in central Kenya 1939-1959».- *International journal of African historical studies* (Boston) 23(1), p. 1-26
- 1990b *The comforts of home: prostitution in colonial Nairobi*.- Chicago: Univ. of Chicago Press.- 298 p.
- 1990c «Bodily fluids and usufruct: controlling property in Nairobi, 1917-39».- *Canadian journal of African studies = Revue canadienne d'études africaines* (Toronto) 24(3), p. 418-438
- 1993 «Cars out of place: vampires, technology, and labor in East and Central Africa».- *Representation* (Berkeley) 43, p. 27-50
- 1994 «Blood brotherhood revisited: kinship relationship, and the body in East and Central Africa».- *Africa* (London) 64(3), p. 359-371

WIDNER Jennifer

- 1986 *Structuring institutions to enhance political stability in plural societies: patterns of ethnic group bargaining in Kenya, 1969-1985*.- Nairobi: IFRA(?).- 44 p.
- 1992 *The rise of a party-State in Kenya: from "Harambee!" to "Nyayo!"*.- Berkeley: Univ. of California Press.- 283 p.

WIESMANN Urs

- 1992 «Wasserentwicklungsplanung zwischen Ressourcenschonung und Bedürfnisorientierung: methodische Aspekte am Fallbeispiel Laikipia, Kenia».- *Geomethodica* 17, p. 123-152
- 1997 *Sustainable regional development in rural Africa: conceptual framework and case studies from Kenya*.- Bern: Univ. Bern. [Habilitationsthesis]

WIPPER Audrey

- 1975 «The Maendeleo ya Wanawake organisation: the co-optation of leadership».- *The African studies review* (Los Angeles) 18(3), p. 99-120
- 1975-76 «The Maendeleo ya Wanawake movement in the colonial period: the Canadian connection, Mau Mau, embroidery and agriculture».- *Rural africana* (East Lansing) 29, p. 195-214
- 1977 *Rural rebels: a study of two protest movements in Kenya*.- Nairobi [etc.]: Oxford Univ. Press.- 363 p.
- 1989 «Kikuyu women and the Harry Thuku disturbances: some uniformities of female militancy».- *Africa* (London) 59(3), p. 300-336

WORTHMAN Carol M., WHITING John W.M.

- 1987 «Social change in adolescent sexual behavior, mate selection, and premarital pregnancy rates in a Kikuyu community».- *Ethos* (Washington) 15(2), p. 145-165

Glossaire

<i>Aanake</i>	Voir <i>mwanake</i> .
<i>AFA</i>	The Apostolic Faith of Africa, Eglise pentecôtiste.
<i>Ahomori</i>	Voir <i>Mûhomori</i> .
<i>Ahoi</i>	Dépendants.
<i>AIM</i>	African Inland Mission.
<i>AIPCA</i>	African Independent Pentecostal Church of Africa, première Eglise indépendante kikuyu (1921), associée à la KISA.
<i>Akûrinû</i>	Membres d'une Eglise indépendante dont la <i>Holy Ghost Church of East Africa</i> représente une branche.
<i>Anabi</i>	Prophètes.
<i>Ando</i>	Hommes, êtres humains.
<i>Ando ago</i>	Voir <i>mûndo mûgo</i> .
<i>Arathi</i>	Prophètes.
<i>Arogi</i>	Sorciers maléfiques.
<i>Aroîi</i>	Rêveur, nom donné aux <i>akûrinû</i> .
<i>Askari (k)</i>	Soldats, gardiens (de nuit).
<i>Bûrûri</i>	Pays géographique, s'oppose à <i>ihî</i> . Ensemble des Kikuyus.
<i>CMS</i>	Church Missionary Society.
<i>CSM</i>	Church of Scotland Mission.
<i>CPK</i>	Church of the Province of Kenya.
<i>EAA</i>	East African Association. Organisation politique fondée par Harry Thuku, ancêtre de la KCA.
<i>Gicokio</i>	Fille-mère, femme divorcée.
<i>Gîkûyû na Mûûmbi</i>	Adam et Eve kikuyu, ancêtres fondateurs de la «tribu».
<i>Gûhaka</i>	Domaine foncier d'un mbari.
<i>GSM</i>	Gospel Society Mission (sécession de l'AIM, 1911).
<i>Hukûra</i>	Rituel de purification pour retirer la «rouille» de la mort au sein de la maisonnée.
<i>Irua</i>	Cérémonie de circoncision masculine et féminine (clitoridectomie).
<i>Ituika</i>	Cérémonie de succession générationnelle.
<i>jua kali (k)</i>	Littéralement «sous le soleil», utilisé pour l'ensemble du secteur informel.
<i>Itûûra</i>	«Endroit où vivent des gens», ensemble d'unités domestiques situées en un même lieu.
<i>KA</i>	Kikuyu Association. Organisation politique kikuyu composé essentiellement de chefs et de notables.
<i>KADU</i>	Kenya African Democratic Union. Parti politique opposé à la KANU lors de l'Indépendance, dissous en 1964.
<i>KANU</i>	Kenya African National Union. Parti politique au pouvoir depuis l'Indépendance.
<i>KAU</i>	Kenyan African Union. Parti politique, successeur de la KCA après la Seconde guerre mondiale. Interdit au cours de la Guerre civile.

<i>KCA</i>	Kikuyu Central Association. Organisation politique kikuyu qui s'est opposée au régime colonial.
<i>kiama</i>	Conseil des «anciens». Il en existait pour chaque statut social (masculin ou féminin).
<i>kibirira</i>	Lieu situé dans le collier de brousse qui entourait les habitations où les agonisants étaient conduits. Aujourd'hui, cimetière.
<i>kihĩ</i>	Jeune garçon non-circoncis.
<i>kĩruru</i>	Ombre, partie de l'esprit.
<i>kipande (k)</i>	«Passeport» de travail que tout africain devait porter autour du cou s'il se déplaçait hors de la réserve tribale qui lui était attribuée. Il contenait, dans un cylindre métallique, un relevé des emplois précédents avec les appréciations de l'employeur.
<i>kĩrira</i>	Ensemble de prescriptions régissant les rituels; connaissance réservée aux détenteurs d'un statut social élevé.
<i>kĩruni</i>	Malédiction du mourant sur son lit de mort; par extension malédiction parentale.
<i>KISA</i>	Kikuyu Independent School Association.
<i>KKEA</i>	Kikuyu Karing'a Educational Association.
<i>LRP</i>	Laikipia Research Programme.
<i>matajiri (k)</i>	Homme riche souvent lié au monde politique et administratif, se distingue de la petite bourgeoisie, de la paysannerie et des travailleurs.
<i>matatu (k)</i>	Minibus.
<i>mbarĩ</i>	«Lignage».
<i>mũgiro/mũgiro</i>	Malédiction, souillure posée sur la terre ou sur un objet.
<i>mũginda</i>	Champ cultivé; par extension, toute terre productive.
<i>Mũhĩrĩga/ mũhĩrĩga</i>	«Clan» qui regroupe l'ensemble des Kikuyus en dix groupes dont l'origine était attribuée aux filles de Mũũmbi.
<i>Mũhoi</i>	Dépendant.
<i>Mũhomori</i>	Homme accompli, mort paisiblement et enterré.
<i>Mũirĩtu</i>	Jeune fille initiée.
<i>Mũndo mũgo</i>	Thérapeute traditionnel; devin-guérisseur.
<i>Mũramati</i>	Homme accompli, d'âge mûr, ayant partiellement réalisé l'idéal de soi kikuyu.
<i>Mũratina</i>	<i>Kigelia Africana</i> , arbre dont les fruits sont les ferments de la bière de miel. Par extension, hydromel.
<i>Mũthamaki</i>	Sage, homme pleinement accompli.
<i>Mũthoni</i>	Membre de la famille alliée.
<i>Mũthoni/athoni</i>	Littéralement «lecteur». Terme appliqué à ceux qui avaient reçu un enseignement scolaire jusqu'au milieu du siècle.
<i>Mũthouwa</i>	Membre de la famille alliée (terme d'adresse).
<i>Mũthuri</i>	Homme marié, ayant des enfants et qui n'appartient plus au groupe des guerriers (<i>aanake</i>).
<i>Mũtiri</i>	Parrain de circoncision.
<i>Mũtumia</i>	Femme qui a donné naissance à un enfant au moins.
<i>Mwaki</i>	«Feu», ensemble de maisons reliées par une proximité géographique qui permet l'échange des braises du feu. Subdivision du <i>rũgongo</i> .
<i>mwana/ciana</i>	Enfant(s).
<i>mwanake</i>	Guerrier.
<i>Ndorobo</i>	Chasseur-cueilleurs supposés avoir précédés les Kikuyus et les Maasaïs au Kenya central. Egalement nommé Okiak.
<i>ndumo</i>	Danse réservée aux femmes.
<i>ndundu ya atomia</i>	Conseil des femmes.

GLOSSAIRE

<i>Ngai</i>	Dieu.
<i>ngoma</i>	Esprit.
<i>nguiko</i>	Relations sexuelles sans pénétration, réservées aux circoncis(es).
<i>ngwatio</i>	Groupe de travail: réunion d'adultes qui travaillent à tour de rôle pour l'un d'entre eux.
<i>NSD</i>	Projet de recherche <i>Familial Networks, Security of Subsistence and Social Differentiation in the Northwestern Footzones of Mount Kenya</i> .
<i>nyumba</i>	Maisonnée; par extension, l'unité domestique. Maison de la femme et des jeunes enfants.
<i>panga</i>	Machette.
<i>PCEA</i>	Presbyterian Church of East Africa.
<i>riika/mariika</i>	Trois sens distincts en français: 1) génération sociologique 2) régiment de guerriers 3) (sens actuel) groupe de jeunes circoncis(es) la même année.
<i>rûgongo</i>	Interfluve; épine de collines située entre deux cours d'eau.
<i>rûracio</i>	Assurance-mariage, prix de la fiancée ou compensation matrimoniale.
<i>shamba (k)</i>	Champ cultivé.
<i>tha</i>	Sentiment de compassion, forme de pitié qui incite à la générosité.
<i>thahu</i>	Souillure rituelle.
<i>thaka</i>	Ensemble des personnes décédées sans avoir procréé.
<i>thûngira</i>	Maison de l'homme dès sa circoncision. Par opposition à <i>nyumba</i> .
<i>thi</i>	Pays, territoire contrôlé par les régiments; souveraineté territoriale. S'oppose à <i>Bûrûri</i> .
<i>ugali (k)</i>	Polenta de maïs.
<i>ûrogi</i>	Sorcellerie.
<i>ûtûûro</i>	Endroit où la vie est possible, à rapprocher de <i>itûûra</i> . La recherche de l' <i>ûtûûro</i> est une des raisons de la quête de terre.
<i>wangata</i>	Qui ne profite à personne, lieu aride, stérile.
<i>wananchi (k)</i>	Citoyens, terme populiste du discours politique.

(k): terme kiswahili.

Index

A

ABBOT · 342
ABRAMS · 269, 282
ACQUIER · 89
ADAM et KURIA · 54, 60, 122, 254, 264, 269
AFA · voir Religion|AFA
AHLBERG · 149
AIPCA · voir Religion|AIPCA
AKIVAGA · 28
ALILA · 269, 277, 282
AMBLER · 60, 71, 85-87, 92, 94, 97-100, 103-104, 106-108, 111, 233, 237, 335, 345, 380
AMNESTY INTERNATIONAL · 377
ANDERSON · 84, 294, 344-346
Anglican · voir Religion|Anglican
Archipel vertical · voir Circulation |ami-
liale|Archipel vertical
Argent Richesse|Argent
Assurance-mariage · voir Mariage|Ritacio
ATIENO ODHIAMBO · 315

B

Bandit · voir Voleur
BARKAN · 21, 283-284, 325, 351, 378, 393
BARLEY · 19
BARNES · 264, 269, 277, 282-283
BARNETT · 272, 274, 317
BARRA · 200
BARRETT · 294, 339
BARTH · 91
BATES · 41, 269
BAUR · 294
BAYART · 320-322, 351, 369
BEECH · 136, 269
BENNETT · 32, 351
BENSON · 12, 185, 338
BERGER · 30, 36, 359
BERMAN · 77-78, 80-81, 233, 269, 272, 294, 322
BERRY · 269
Bière · 54, 59, 137, 147, 179, 259, 302

Billet de banque · voir Sorcellerie|Billet de
banque
BOGONKO · 294
BONNKE · 348
BOTTIGNOLE · 166, 269, 294
BOURDIEU · 65-66, 68, 134, 336, 355, 395-398
BOURMAUD · 32, 112, 282, 284, 290, 323-324, 351-352
BRINKMAN · 105, 185, 302, 331, 333, 366, 387, 400
BROWNE · 150-153, 155-158, 294
BUGEAU · 145, 165
BUIJTENHUIJS · 74, 123, 143, 146, 155, 169, 203, 233, 248, 252, 269, 272, 274, 277, 341, 343
BUNCHE · 315
Bûrûri · voir Terre|bûrûri

C

CAGNOLO · 73, 120, 234
CALLAWAY · 99, 260
Campagne · 44, 46, 74, 79, 261-262, 317, 348, 351, 353-354, 365, 369, 382
CAMPBELL · 269
CASTORIADIS · 332
CASTRO · 234
Catholicisme · voir Religion|catholicisme
Chine · voir Sorcellerie|Chine
CHITERE · 283
CHRÉTIEN · 87, 89, 90, 106, 297, 299
CHRISTIANSOON · 269
Cimetière · 67, 224-226, 228-229, 244, 246, 258, 365, 372
Kibîrîra · 204, 220-221, 229
Circoncision · 57, 115, 144-160, 164, 172, 187, 190, 184, 197, 202, 211, 267, 273-274, 305, 210, 272
Clitoridectomie · 57, 74, 144-145, 149, 150, 152-154, 156-158, 189, 271, 315, 336, 339-340, 373, 395
Incirconcis · 147-149, 153, 155, 158-159, 395
Parrain de circoncision · 147

Circulation familiale · 43-47, 60, 63, 65, 122, 391, 394, 396-397, 399-400, 402
 Archipel vertical · 39, 43-46, 48, 54, 59-63, 122, 134, 137, 139, 239, 269, 332, 391-392, 394, 396, 399
 Transhumance personnelle · 39, 43-48, 53-54, 61, 65, 332, 391-392, 394, 396, 399
 Clan · 65, 73-73, 77, 92, 94, 96, 98, 100, 107-108, 110, 117-118, 120-122, 128, 130, 132, 140, 157, 160, 190-191, 196, 207, 209, 215, 224, 245-255, 272, 291, 323
 Classe d'âge · voir Régime des classes d'âge
 Clitoridectomie · voir Circoncision/Clitoridectomie
 CLARION · 47, 240, 284, 316, 323-325, 351, 370, 384
 CLARK · 79, 81-82, 118, 269, 284
 CLASTRES · 102-103, 142, 342
 Clientélisme · 35, 108-109, 283, 311, 318, 320, 322-323, 328, 351, 377, 388
 CLIFFORD · 79
 COHEN · 229
 Communauté · 14-25, 32-41, 43, 47-49, 52, 57, 58-60, 63, 75, 99, 113, 126, 132, 149, 155-156, 185, 172, 177, 182, 189, 190, 192, 194, 199-200, 219, 252, 284, -285, 306-310, 312-314, 316, 320, 324-325, 329, 333, 342, 346, 352, 354, 357, 359, 361-363, 369-370, 375-376, 378, 379, 381-382, 387-389, 391-392, 394-395, 399, 402
 Compassion · 235, 237, 243, 246, 350, 376-377, 395, 401
 Conflit ethnique · voir Troubles ethniques
 Conseil des femmes · voir Conseil des anciens/*Ndundu ya atumia*
 Conseil des anciens · 145, 172, 185, 192, 217, 243, 253-255, 379
Ndundu ya atumia · 172, 181-182
 CONSOLATA · 294
 COQUERY-VIDROVITCH · 105
 Corruption · 47, 68, 475, 240, 310, 316, 321, 323, 326-328, 350, 363, 370, 377, 388
 COWEN · 272
 CROUCH · 294
 CRUISE O'BRIEN · 294

D
 Dansc · 147, 150, 155, 178, 284-285, 366, 382
Nduno · 147, 284
 DAUCH · 112, 351, 370
 DAVISON · 121, 145, 149-150, 156-157, 166, 189, 196-197, 251, 269, 277, 301
 de CERTEAU · 355
 DE HEUSCH · 105

DETIENNE · 356
 DEWEES · 61, 124, 190, 268-269, 281
 DOZON · 298, 335, 341, 357, 369
 DROZ · 12, 17, 37, 43, 47, 105, 111, 118, 146, 157-164, 289, 290, 333, 352, 360, 364
 DURAND · 331
 DUTTO · 269

E

Echange · voir Réciprocité/Echange
 Ecole · 16, 36, 38, 41-42, 47-49, 54-55, 58, 63, 67-68, 78, 88, 131-133, 137, 149-151, 156, 159, 171, 178, 200, 244-245, 260-261, 289, 293, 298-301, 303-310, 313-316, 318, 320, 336-337, 340, 355, 357-359, 362-363, 368-370, 373, 375, 378, 386, 393-394, 396, 398, 401
 Indépendante · 144, 300
 Ecologie · 30, 35, 39, 44-48, 59-61, 63, 65, 68, 99, 105, 113, 135, 351
 Eglise indépendante · voir Religion/Eglise indépendante
 Enfant · 19, 23, 37, 40-42, 48-49, 54-56, 58, 61, 63, 68, 74-75, 79, 116, 118, 122, 126-130, 132-135, 137-139, 146, 149-150, 153-154, 156-158, 160, 168-180, 182-187, 189-212, 218, 220, 222, 225-227, 230, 251, 260, 233-239, 242, 245-248, 251-252, 258-262, 287-289, 300, 303-308, 312-313, 320, 344, 356-357, 359, 363, 369, 372-373, 378, 380, 384, 382, 391-393
 Incirconcis · 147-179, 183, 155, 158-159, 385
Kihit · 148
 Ensorcellement · voir Sorcellerie
 Entretien · voir Méthode/Entretien
 ESHIWANI · 294
 Ethnicité · 91, 94-97, 102, 110
 Ethnie · 22-23, 32-34, 46-47, 67, 71, 73-74, 76, 84-85, 87, 89, 91-113, 116, 150-151, 155, 168, 201, 207, 229, 234, 262-263, 282, 288, 290, 295, 297, 303-304, 318, -319, 325, 327, 336-337, 351-354, 361, 368, 371, 373, 388, 391-393, 397-398, 400
 Ethos · 13, 43, 48, 61, 65-66, 69, 71, 84-85, 89, 104-102, 116, 147, 150, 164, 169, 190, 194, 223-224, 230, 233, 245, 253, 262, 267, 271, 274-275, 278, 302, 307, 312, 321-322, 327, 329, 332, 350, 356, 358, 333, 389, 391, 395-400, 403
 Evangéliste · voir Religion/Evangéliste

F

- Famille étendue · 37, 59, 61, 65-66, 117-118, 120-121, 123, 129-130, 132, 134-138, 140, 179, 153-155-156, 159, 160, 166, 169, 179, 188, 201, 211-212, 218, 222, 235-236, 239, 242, -243, 248-249, 254-257, 259, 266, 270, 290, 295-296, 301, 306-307, 319, 378-379, 295, 402
- Famille patrimoniale · 40, 44, 47-48, 60-61, 63, 65-67, 115-119, 123, 128-133, 137-140, 147, 179, 159-160, 164, 169-170, 183-184, 188, 198, 211-212, 218-219, 22, 226, 228-231, 235, 239, 245-246, 257-258, 281, 287-288, 319, 356, 372, 391-392, 396, 402
- FASHOLE-LUKE · 294
- FERRARO · 165-166, 196-171
- Fille-mère · 154, 180, 184-189, 191-194, 198, 211, 287-288, 373
- FLEURET · 41, 369
- FLURY · 25, 30, 33, 36, 61
- FOX · 352
- FRAUCHIGER · 184, 286
- Frontière · 71, 99-103, 253, 262, -263, 267, 270, 275-277, 289, 293-295, 299, 302, 316, 318-319, 323, 348, 399
- FUREDI · 233, 262, 264, 269, 272, 282, 300

G

- GAHAMA · 89, 299
- GAKAARA · 272, 317
- GALATY · 94, 104-105, 109
- GATHERU · 215, 219, 236, 264
- GAUCHET · 102-103, 142, 335
- Génération · voir Régime générationnel
- GESCHIERE · 130, 241, 364-365, 369, 372
- GIFFORD · 348, 372
- GLAZIER · 79, 117, 122, 166, 269, 277, 286
- GOOD · 212
- GOODY · 91
- GRAY · 294
- GREEN · 74, 272
- GRIGNON · 284, 280
- Guerre civile · 55, 57, 59, 67, 74-76, 78, 81, 84, 112, 115, 118, 142, 151, 157-164, 213-214, 224, 237, 244, 253, 265-266, 271-278, 282, 290, 304, 315-318, 322, 336, 339, 344, 363
- Guerrier · 76, 78, 143, 145, 164-165, 187, 197, 220, 272, 274-275, 351, 379-380
- Gikūyā na Mutumbi · voir Mythe d'origine
- Githaka · voir Terre/Domaine foncier
- Groupe ethnique · voir Ethnie
- GUICHAOUA · 89
- Gilde · 143-144, 295, 297
- GUILLET · 89, 299

- GULLIVER · 91, 93
- GUNNING · 151
- GUYER · 257

H

- Habitus · 13, 65-66, 69, 396-398
- HARNISCHFEGER · 111, 269, 284, 290, 352, 363
- HASTING · 294
- HAUGERUD · 15, 41, 111, 216, 269, 277, 281, 286, 322-323, 325, 328, 252
- HEALD · 127, 129, 229, 376, 379, 383, 385-386
- HEDLUND · 269, 283
- HERREN · 15, 28, 32-33, 39, 100
- HIMBARA · 315, 328
- HOBLEY · 73, 203, 212, 215-217, 243
- HOBBSAWN · 84
- HOLMQUIST · 21, 283, 378, 383
- HOWARD ROSS · 42, 269
- HUGHES · 272
- HYDEN · 283-284, 324

I

- IKALIKHA · 328, 351
- IKIAIRA · 326
- Imaginaire · 22-23, 43, 68, 73-76, 82, 84, 86-87, 91, 98-99, 103, 112-113, 130, 138, 142, 153, 194, 222, 308, 329, 331, 333, 357-358, 363, 369-370, 372, 385, 388-392, 394, 396, 398-399, 402
- Incirconcis · voir Enfant/Incirconcis
- Insécurité · 183-184, 226, 237, 260, 264-265, 268, 270-271, 273, 281-282, 317, 327, 351-354, 358, 374, 378, 381
- Interdit · 141, 143, 211-216, 219-220, 222-223, 273-274, 340-341, 343, 385
- Irua* · voir Circoncision
- Itũika* · voir Régime générationnel
- Itũũra* · voir Terre/Itũũra
- IZUAKOR · 315

J

- JAMIN · 202
- JOHNSON · 43, 345-346
- Jua Kali* · voir Secteur informel

K

- KABIRA · 200
- KADU · 300, 325

MIGRATIONS KIKUYU

Kalenjin · 32, 34, 97, 112, 318, 351-352, 369, 371, 388
 KANOGO · 149-150, 233, 282-264, 272, 282, 300, 315
 KANU · 322, 353, 368-369
 KAU · 76, 276, 321
 KCA · 76-79, 82-83, 93, 111, 143, 149, 151, 223, 265, 267, 321
 KENYATTA · 32, 67, 71-79, 82-86, 112, 147, 181, 216-217, 269, 282, 243, 265, 283-284, 293, 318-319, 324, 343, 363, 351, 363, 367, 370, 378-379, 400-401
 KERSHAW · 12, 66, 79, 81, 85, 100, 103, 111, 141-142, 150, 161, 166-168, 172, 187, 201-203, 221, 234, 238, 243-244, 246-247, 252, 254, 262, 269-270, 273, 298, 314, 321, 401
 KETER · 283, 320
Kinna · voir Conseil des anciens
 KIBICHO · 78, 143, 294, 340
 KING · 264, 320
 KINYANJUI · 269, 277, 282
 KINYATTI · 272
 KIOGORA · 294
Kipande · 111, 265, 314
Kirumi · voir Malédiction/Kirumi
 KISA · voir Ecole/Indépendante
 KITCHING · 328
 KITEME · 320
 KLEEMEIER · 384
 KOHLER · 25, 35, 61, 358
 KOPYTOFF · 71, 86, 89, 91, 99, 101-102, 108, 242, 283, 262, 322, 401
 KULUNDU-BITONYE · 28
 KUNATH · 290

L

LALANDE · 331
 LAMBERT · 116, 141, 143, 145, 161, 172, 187
 LAPLANTINE · 333
 LE BRETON · 360
 LEAKEY · 47, 60, 65, 67, 71-72, 77-83, 85, 92, 101, 103-104, 117-118, 120, 127-128, 136, 141, 143, 145-147, 152, 156, 165, -169, 179, 185, 187, 201, 230-205, 211-212, 216, 220-222, 236, 242, 250, 253-254, 264, 269, 272, 340, 366, 379, 400
 LEONARD · 30, 130, 282, 284
Lignage · voir *Mbari*

LONSDALE · 12, 60, 72-74, 77-78, 80-81, 83-84, 93-96, 98, 103, 109-110, 112, 140-142, 149, 190, 223, 233-235, 237, 245, 262-263, 265, 268-272, 274-276, 294, 311, 314, 316, 321, 329, 335, 341, 345, 350, 362-363, 369, 380

M

MAAS · 134, 172, 181-183, 269, 283
Maasai · 28, 32-33, 36, 73-74, 95, 97-98, 100, 102, 104, 107-111, 144, 155, 164, 252, 263, 275, 295, 303, 318, 384-354, 361, 392
 MACKENZIE · 183, 190, 250, 254-255, 269, 277, 287
 MAKAU · 347
Malédiction · 67, 75-76, 167, 193, 207-219, 225, 227, 235, 258-259, 306, 285
Kirumi · 71, 209, 211-212, 215-216, 218-219, 258-259
Mũgira · 211, 258
 MALOBA · 74, 78, 233, 272, 274, 277, 282, 294, 317
 MARCUS · 79
Mariage · 32, 56, 63-34, 37, 120-121, 126, 128-129, 132-133, 135-136, 138, 139, 145, 154, 165-190, 182-193, 221, 226, 238, 250, 255, 261, 372, 384
Riracia · 59, 120, 128, 130-132, 165-171, 177-180, 184, 188-190, 198-199, 216, 250, 257, 288
 MARSHALL · 349
 MARTIN · 112, 351
Matajiri · voir Richesse/Matajiri
Matau · 257, 384
 MATHU · 166, 169, 187, 179, 181, 200
Mau Mau · voir Guerre civile
 MAUSS · 60
 MAXON · 89, 233, 294
Mbari · 61, 65, 68, 79, 93, 96, 105, 109, 116-124, 127-128, 130, 132, 138-142, 160-161, 164, 167-168, 171-172, 179, 181, 185-186, 190, 195, 198, 204-205, 207, 211, 216, 222-223, 242-245, 248, 253, 255-256, 259, 262, 270-271, 278-279, 281, 287, 291, -293, 296, 301, 314, 329, 346, 348, 357, 400, 402
 MBITHI · 264, 269, 277, 282, 283
 MCLAUGHIN · 294
 MCVEIGH · 294
 MÉDARD · 284
Messianisme · voir Religion/Messianisme

Méthode

- Entretien · 12-14, 16-17, 20-27, 38, 69, 87, 129, 138, 168, 176, 178, 186, 198, 217, 224, 228, 303-304, 340-341, 373, 392, 397
- Observation participante · 13, 16, 18, 21-22
- Questionnaire · 17, 24-26, 38, 326, 367-368
- MEYER** · 349
- MIDDLETON** · 122-123, 143, 203, 269
- Migration**
 - Dans l'imaginaire · 84, 331
 - Dans le mythe · 83
 - Foncière · 84, 290, 291, 302, 308
 - Pratique migratoire · 13, 43-44, 59, 65, 71, 75, 201, 301, 332, 376, 388, 392, 396, 398-401
 - Schéma migratoire · 13, 65-69, 71, 85, 115, 260, 263, 267, 275-276, 291-294, 296-297, 302, 328, 331-332, 335-336, 342, 348, 388, 390, 395-403
 - Sociale · 84, 278, 301, 302, 308, 327, 376
- MIRACLE** · 263
- M'IMANYARA** · 88
- MOROVICH** · 294, 341
- Mort** · 49, 56-7, 67-8, 75-6, 80-1, 84, 116, 122, 126, 128, 130, 132, 134-5, 138, 160, 168, 202-213, 216-230, 236, 238, 243, 245-253, 255-256, 258-59, 274, 287-8, 291, 307-8, 312, 323-4, 329, 340, 342, 344, 347, 351-2, 372, 375, 379-382, 384-387, 399-400, 402
- Anonyme · 204, 222, 225, 247
- MUGAMBI** · 229
- MÛGO** · 75, 78, 172-3, 215, 345-6, 401
- Mûhomori* · voir *Mûramati*/*Mûhomori*
- Mûkorino* · voir *Religion*/*Akûrino*
- Mûirîtu* · 196
- Mûnabi* · voir *Religion*/*Prophète*
- MUKRAS** · 42
- Mûndo Mûgo* · voir *Thérapeute traditionnel*
- MUORIA** · 78, 269, 272
- Mûramati* · 35, 41, 43, 48, 60, 66-68, 79, 83, 89, 102, 117-118, 120-122, 138-140, 147, 157, 164, 172, 177, 195, 197, 221, 225, 230, 235, 242-254, 259, 262, 267, 271, 275, 291-292, 301-302, 307, 312-314, 327-328, 332, 349-350, 352, 356-357, 361-362, 369-370, 373, 375, 385, 389, 391, 394-398, 400, 402-403
- Mûhomori* · 219-220, 222-223, 225, 230, 242, 356, 380, 400
- Mûihamaki* · 121, 141, 242-244, 314
- Mûrathi* · voir *Religion*/*Prophète*
- MURIUKI** · 86-87, 98, 100, 120-121, 233, 269, 314, 340, 380
- Mûrogi* · voir *Sorcellerie*

- Mûroti* · voir *Religion*/*Akûrino*
- MURRA** · 44, 59
- MURRAY** · 74, 149, 151, 152, 155, 157, 187, 315, 341
- Mûthoni* · 58, 173, 255
- MUTUNGI** · 381
- MWOROHA** · 89, 299
- Mythe d'origine* · 71-77, 79, 84-85, 112, 120, 275, 400

N

- NATSOUHAS** · 150, 315
- NDAYISHINGUJE** · 89
- NDORCIMPA** · 89, 299
- NECKEBROUCK** · 11, 73-74, 85, 93, 98, 100, 110, 120, 123, 136, 143-144, 149, 150, 153-154, 161, 186, 188, 205, 211, 214, 233-234, 236, 239, 244-245, 249, 251, 254-256, 258, 264-265, 267, 269, 271, 274, 291, 294-298, 300, 315, 317, 336-337, 339, 341-346, 348, 357, 367, 373, 375-376, 399
- NG'ETHE** · 22, 283, 393
- Ngoma* · 167, 202-204, 206, 215, 219, 227, 253, 256, 259, 291
- Ombre · 201, 203
- NGÛGÍ** · 346, 377
- Ngũiko* · 148, 187-188
- Ngwatio* · voir *Réciprocité*/*Ngwatio*
- NJAMA** · 272, 274
- NJERI** · 335, 341, 345
- NJOYA** · 294
- NJÛRÛRI** · 200
- Non-circoncis* · voir *Enfant*/*Incirconcis*
- NOTTINGHAM** · 233, 272
- NSANZE** · 89
- NSD** · 13-15, 17, 20, 43
- NTHAMBURI** · 294
- Numéraire* · voir *Richesse*/*Numéraire*
- Nyakinyua* · 11, 15-18, 20-22, 24-25, 30, 33, 35-43, 49-51, 53, 56, 58-59, 63, 120-121, 125-127, 132, 135, 168, 170, 172, 179, 183, 190, 196, 224, 226-227, 252, 284-286, 301, 309, 319-320, 342, 346, 357, 359, 361-362, 367, 394
- Nyũmba* · 118, 122, 160

O

- Observation participante* · voir *Méthode*/*Observation participante*
- OCHOLLA-AYAYO** · 269
- ODHIAMBO** · 229
- OJWANG** · 229
- OKOTH-OGENDO** · 233, 265, 269, 277

OLIVIER DE SARDAN · 326
 OMOULE · 32
 OPI · 28
 Orthodoxe · voir Religion|Orthodoxe
 OTIENO · 122
 OUCHO · 42
 OVERTON · 260, 262, 264, 269, 272

P

PALA · 269
 Parenté · voir Régime de la parenté
 PARNWELL · 43
 PEATRIK · 79, 89, 103, 115-116, 140-142,
 144, 160-162, 172, 202, 220, 243
 Pentecôtiste · voir Religion|Pentecôtiste
 Politique · 15, 33, 47-48, 56, 63-64, 67-68,
 71-85, 89, 93, 95-97, 102, 105, 110-113, 130,
 142, 150, 154, 157, 164, 216, 240-241, 248,
 254, 265, 267, 278-279, 283-284, 290-291,
 293, 314, 318, 320-328, 336-337, 339-340,
 343, 350-353, 355-358, 363-365, 367-370,
 372, 375-378, 386-395, 398-401
 Prédicateur · voir Religion|Prédicateur
 PRESLEY · 269, 272
 PRICE · 166, 176-177, 193, 212
 PRINS · 243, 265
 Prophète · voir Religion|Prophète
 Prostitution · 153-154, 191-193, 199, 260-261,
 301, 306, 313, 349
 Protestant · voir Religion|Protestant
 PROTHERO · 63
 PRUNIER · 262, 272

Q

Questionnaire · voir Méthode|Questionnaire

R

RANGER · 84, 90, 111-113, 294, 334-335,
 340-341, 400
 RASMUSSEN · 283
 Réciprocité · 41-42, 108, 124, 166, 229
 Echange · 13-14, 16-21, 24, 26-27, 32,
 39-43, 47-48, 54, 58-61, 63, 65, 106, 108,
 118, 122, 124-125, 128-132, 166, 178-181,
 184, 198, 268-269, 319, 331, 345, 366, 369,
 391-392, 402
 Ngwatio · 158, 182
 Redistribution · 67, 118, 124, 130, 142, 230,
 235, 237-239, 241, 246, 277, 282, 283, 318,
 321-322, 324, 327-328, 350, 370, 376,
 395, 401

Redistribution ·
 voir Réciprocité|Redistribution
 Régime de la parenté · 63, 93, 116-118,
 127-128, 145, 157-160, 164, 207, 218, 230,
 255, 290
 Régime des classes d'âge · 54, 56, 93,
 115-116, 121, 141, 144-147, 157, 159-161,
 164, 188, 201-202, 207, 211, 215, 218, 230
 Régime générationnel · 82-83, 93, 115-116,
 140-144, 146, 160, 164, 181, 188, 205, 207,
 211, 230, 237, 275, 301, 329
 Registre ethnique · 87, 92-98, 101, 104,
 105-106, 108, 110, 111, 113, 155, 291, 335,
 361, 393
 Registres identitaires · 94, 96-98, 100-101,
 104-105, 107-110, 113, 124, 161, 208, 336
 Religion · 120, 123, 136, 154, 202, 244,
 253-254, 273, 194-295, 297-298, 334-342,
 360, 371, 394-395, 401
 AFA · 342, 346, 348, 357
 AIPCA · 227, 339, 341-342
 Akárinú · 341, 345, 364, 373
 Anglican · 38, 152, 158, 273, 294, 337,
 339-340, 389
 Catholique · 38, 55, 158, 243, 299, 336-337,
 339, 341-342, 389
 Eglise indépendante · 151, 227, 293, 300,
 342, 336, 339-343, 348, 350
 Evangéliste · 273, 348
 Messianisme · 23, 333
 Millénarisme · 23, 68, 84, 297, 317, 333,
 334, 342-344, 347, 351, 353, 356-58,
 360-362, 386-390, 395, 398, 402
 Ngai · 72-73, 75-76
 Orthodoxe · 158, 227, 338-340
 Pentecôtiste · 158, 297-298, 317, 333, 336,
 338-339, 341-342, 344-348, 350, 357, 364,
 372, 389
 Prédicateur · 115, 317, 344, 346-348
 Prophète · 75, 298, 344-346, 389
 Protestant · 115, 152, 157, 164, 254, 273,
 294, 337-341, 344, 350
 Rêve · 17, 25-26, 341, 345
 Richesse · 25-26, 38, 79, 138, 169, 234-241,
 245-246, 252, 266, 275, 297, 311-313, 322,
 325, 327-329, 342, 348-350, 358-359, 366,
 369-370, 372, 375-376, 388, 390, 395,
 399-403
 Argent · 38, 40, 42, 55-56, 58-59, 131, 171,
 178, 200, 217, 238-240, 252, 257, 262,
 284-285, 289, 293, 311, 315, 319, 320,
 325, 328-329, 354, 362, 370, 393-394
 Matajiri · 30, 282, 283
 Numéraire · 238-240, 245, 266, 284, 293,
 315, 319, 393-394, 401

ROBINSON · 284
 RODRIGUEZ-TORRES · 260, 382
 ROGERS · 92, 98
 ROSBERG · 233, 272
 ROUTLEDGE · 73, 86, 92, 136, 202, 295
 Rumeur · 16, 36, 68, 126, 150, 153, 157,
 170-171, 185, 191, 193, 203, 217, 226,
 235-236, 261, 267, 270-271, 290, 306,
 316-317, 326, 353, 356, 358, 363-373,
 375-376, 378, 388, 390, 398-399
Rûrácio · voir *Mariage/Rûrácio*

S

SABAR-FRIEDMAN · 272, 284
 SAHLINS · 235
 SANDGREN · 74, 149-150, 166, 294, 315,
 339, 341
 Savane · 28, 35-36, 44-45, 48, 61, 63, 139, 149,
 199, 248, 252-253, 289, 303-304, 356, 358,
 360-361, 392
 Schème migratoire · voir *Migratoire/Schème
 migratoire*
 Secret · 80-83, 104, 140-141, 385
 Secteur informel · 320
 SIHINGEREJE · 299
 SIMMANCE · 268-269
 SINDZINGRE · 145
 SMITH OJOLER · 269
 SOBANIA · 32, 100, 102
 Sorcellerie · 68, 112, 141-142, 212, 234-237,
 240, 258, 316, 326, 350, 357-358, 363-365,
 367-370, 372-381, 383, 385-386, 388-390,
 398-399, 401
 Billet de banque · 366, 370
 Chine · 364, 366-373, 390
 Suppôt de Satan · 157, 344-345, 364-365,
 366-369, 372-373, 375, 377
 Thé · 16, 40, 48-49, 56, 137-138, 248, 289,
 359, 364, 367-370, 393
 SORRENSON · 32-33, 87, 117, 123, 233, 254,
 262, 264-266, 269, 272, 277-280, 285, 313,
 315-317
 SOTTAS · 11-12, 15, 35, 43, 47, 61, 74, 111,
 118, 164, 289-290, 352, 360
 SPEAR · 89, 102, 233
 STALKER · 42
 STICHTER · 263-264, 269, 272
 STRANDES · 294
 STRAYER · 74, 149-150, 152, 155, 177, 265,
 294, 300, 315, 335, 339
 Suppôt de Satan ·
 voir *Sorcellerie/Suppôt de Satan*

T

TAYLOR · 269, 277, 286, 359
 Terre · 14, 16, 22-23, 28, 30, 32-38, 40, 42-43,
 45-48, 54-63, 66-68, 73-75, 78, 83, 98, 101,
 106, 108, 110-111, 115-118, 122-124, 127,
 130-131, 133-134, 139, 142, 150, 157, 169,
 172, 178, 181-183, 190, 195, 198, 200-201,
 203-204, 217, 222-230, 233-234, 236,
 238-239, 245-290, 293, 298, 301, 307-318,
 322, 323, 326-327, 333, 342, 352, 354, 356,
 357, 360, 363, 367, 373, 384, 388-393, 399,
 401
Bûrûri · 161
 Domaine foncier · 60, 68, 116, 118, 120,
 122-123, 203, 222, 226, 242-243, 248-249,
 255-256, 259, 270, 287, 290-291, 356
Itûtra · 160, 248
Rûgongo · 146, 160
Thi · 116, 161
Ôtûûro · 233
 Thé · voir *Sorcellerie/Thé*
 Thérapeute traditionnel · 209, 212-4, 273,
 344
Thi · voir *Terre/Thi*
 THOMAS-SLAYTER · 283
 THROUP · 32, 233, 263-264, 267, 272, 284,
 290, 322, 325, 337, 351, 370
 TIETMEYER · 203, 205
 TIGNOR · 32, 87, 150, 169, 233, 263-265,
 269, 272, 314-315
 Transhumance personnelle · voir *Circulation
 familiale/Transhumance personnelle*
 Tribu · 73, 85-86, 90-96, 99, 104, 110-111, 314,
 343
 Troubles ethniques · 46-47, 74, 76, 97, 113,
 288, 290, 337, 351-353, 392-393
 Turkana · 32, 303, 352-354, 361
 TWADDLE · 294

U

Unité domestique · 13, 34-37, 39-41, 44-49,
 53, 56, 59, 61, 63-66, 95, 97, 99, 102,
 104-108, 110, 113, 118-120, 124-126, 130,
 132, 153, 157, 160, 168-169, 171, 182-184,
 197-200, 233-235, 239, 242, 244, 247-249,
 258-262, 273, 275, 285, 289, 305, 307, 314,
 318, 320, 342, 356-358, 361, 369, 374, 384,
 388, 391, 396-397

MIGRATIONS KIKUYUS

V

- VAN GENNEP · 156
VANSINA · 88-89
VERDON · 120
Ville · 30-31, 39, 42, 44-49, 54, 59, 63, 139,
153-154, 171, 248, 260-263, 302, 306,
309-310, 312-315, 320, 353, 364, 371, 382
Viol · 304, 310
Violence · 74, 189, 199, 220, 229, 237-238,
351, 353, 357, 358, 374, 377, 380-388, 390
Vol · 157, 199, 306, 347, 353-354, 368, 374,
378-380, 382, 384-386
Voleur · 68, 217, 306, 347, 352-354,
374-377, 379-386, 388, 390

W

- WACHANGA · 269, 272
WACHEGE · 186, 189, 243-244
WACHTEL · 269, 283
WACKER · 22, 33, 282-283, 393
WALLER · 102, 104, 109-110, 269
WAMBAA · 264
WANJOHI · 269, 277, 282
WEISNER · 42, 269
WELBOURN · 315, 335
WHITE · 92, 153, 233, 260, 263, 269, 272,
284, 302
WHITELAW · 42
WHITING · 170-171, 186-189, 305, 310
WIDNER · 112, 284
WIESMANN · 24-25, 34, 61
WIPPER · 263, 265, 267, 272, 314, 335
WORTHMAN · 170-171, 186-189, 305, 310

également au catalogue

ETHNOSCOPE

une nouvelle collection

de l'Institut d'ethnologie et Centre de recherches ethnologiques, Neuchâtel

Directrice

Anne-Marie Losonczy

- 1 Geneviève HEROLD
*Les Alforjas de Choia:
tissage, échanges et portage dans les Andes de Cajamarca (Pérou).*
1995. 180 p. (FS 20.-)
- 2 Philippe MATHEZ
*Beau comme un croque:
ethnographie d'une entreprise de pompes funèbres.*
1996. 143 p. (FS 20.-) (épuisé)
- 3 Annick MELLO
*Enfance et identité culturelle:
le jardin d'enfants de la communauté israélite de Genève.*
1997. 164 p. (FS 20.-)
- 4 Bertrand COTTET
*Le temps d'une demande:
familles de requérants d'asile au centre d'accueil de Courrendlin, Jura.*
1998. 178 p. (FS 20.-)

Se faire un nom, acquérir à la fois une certaine aisance matérielle et le respect des autres, considérer l'existence comme une trajectoire sur laquelle on se sent contraint de se déplacer physiquement ou socialement, tel est le principe explicatif des pratiques sociales kikuyus.

Au cours de l'ère précoloniale, la renommée découlait du défrichement de terres «vierges» qui associait à l'espace le nom des pionniers. Puis, lorsque les conditions socio-économiques et écologiques rendirent le procédé aléatoire, c'est l'obtention de titres scolaires ou d'un emploi qui caractérisèrent les stratégies d'accomplissement personnel. Aujourd'hui, c'est grâce à la foi, vivifiée par des attentes millénaristes, que l'on espère s'accomplir pleinement et gagner non seulement le salut éternel au jour du Jugement Dernier, mais également la reconnaissance terrestre liée au nom du fondateur d'une nouvelle Eglise.

L'ouvrage montre comment, auparavant, l'obtention du statut de *mûramati* – homme accompli – dépendait de la collaboration de l'ensemble du groupe familial, alors qu'aujourd'hui, l'attente millénariste repose essentiellement sur la foi individuelle.

Yvan Droz a fait diverses recherches en Equateur, Côte-d'Ivoire, Burundi et Kenya sur les transformations de la reproduction sociale, les migrations intérieures et l'anthropologie de la maladie. Il enseigne depuis 1997 à l'Institut universitaire d'études du développement (IUED) de Genève tout en menant une recherche pour le Fonds national suisse pour la recherche scientifique (FNSRS) sur le monde paysan jurassien face à la mondialisation.